



# HISTÓRIA & DIÁLOGOS

uma perspectiva  
interdisciplinar

organização

MOAB CÉSAR C. COSTA

RAIMUNDO LIMA DOS SANTOS



PLURALIDADES



organização  
MOAB CÉSAR C. COSTA  
RAIMUNDO LIMA DOS SANTOS

# HISTÓRIA & DIÁLOGOS

uma perspectiva  
interdisciplinar



PLURALIDADES

São Paulo, 2021.

Copyright © Editora Pluralidades, 2021.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.

É expressamente proibida a reprodução total ou parcial deste livro, por quaisquer meios (eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação e outros), sem prévia autorização, por escrito, da editora.

**Direção Geral:**

Iago Freitas Gonçalves

**Equipe editorial:**

Flávio Santana

Iago Freitas Gonçalves

Priscila Gonçalves

**Revisão e preparação de texto:**

Flávio Santana

**Capa, diagramação e projeto gráfico:**

Talita Almeida

**Conselho Editorial:**

Dra. Cleusa Caldeira (FAJE-MG)

Dr. Ênio José da Costa Brito (PUCSP)

Dr. Gedeon Freire de Alencar (FTB-SP)

Dr. Jonathan Menezes (FTSA-PR)

Dr. Sidney Sanches (FLAM-SP)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

C837h Costa, Moab César C.

História & diálogos: uma perspectiva interdisciplinar  
/ Moab César C. Costa, Raimundo Lima dos Santos.  
São Paulo: Editora Pluralidades, 2021.

172 p. 23 cm.

Inclui referências bibliográficas  
ISBN 978-65-5372-002-2

1. História 2. Religião 3. Interdisciplinaridade

I. Título

CDD: 981

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	5
RELIGIÃO E GÊNERO: O NÃO RECONHECIMENTO DO MINISTÉRIO FEMININO E A CRISTALIZAÇÃO DO PATRIARCALISMO AUTORITÁRIO NAS IGREJAS ASSEMBLEIA DE DEUS - ADS NO BRASIL (1930) .....	9
<i>Moab César Carvalho Costa</i>	
UM OLHAR ROMÂNTICO SOBRE A NATUREZA MARANHENSE.....	33
<i>Raimundo Lima dos Santo</i>	
ESCRavidÃO NEGRA EM IMPERATRIZ-MA: PERSPECTIVAS DOCUMENTAIS EM ARQUIVOS PAROQUIAIS E DOCUMENTAÇÃO DE ÉPOCA (1852-1888) .....	49
<i>Moab César Carvalho Costa</i> <i>Samuel Marques Silva</i>	
UM LITERATO E SUA ANIMA: INCURSÕES JUNGUIANAS ACERCA DO FEMININO NA POESIA DE GONÇALVES DIAS .....	69
<i>Eduardo Oliveira Melo</i> <i>Raimundo Lima dos Santos</i>	

O ETHOS VIRIL SERTANEJO A PARTIR DA DEFESA DA HONRA NO SÉCULO XX .....	93
<i>lasmin Maria Andrade da Silva</i>	
ENCANTOS E TEMORES NO IMAGINÁRIO DE ANDRÉ THEVET ACERCA DAS AMAZONAS DO BRASIL QUINHENTISTA .....	123
<i>Paula Milena Magalhães Miranda</i>	
A SACERDOTISA DE HATHOR: O CORPO MODIFICADO COMO RECEPTÁCULO DO SAGRADO .....	147
<i>Hellen Alice Bandeira Alves dos Santos</i>	
SOBRE OS AUTORES E AUTORAS .....	169

## APRESENTAÇÃO

A aceleração da história, além de ampliar os objetos, os problemas e as fontes, produziu modificações no método e na escrita. Entre elas, podemos apontar a expansão do diálogo interdisciplinar. Diálogo franco, intencional e frutífero. Essa obra é fruto dessa perspectiva interdisciplinar. Nela vamos dialogar com a literatura clássica brasileira, com a dos viajantes do período colonial, com as Ciências das Religiões, com a Arqueologia e com a Sociologia.

Os autores, em sua maioria graduados em História, e os textos por eles apresentados foram adaptados de seus trabalhos de conclusão de curso e das pesquisas dos projetos de iniciação científica. Os organizadores foram seus orientadores e estimularam a publicação como forma de fortalecer a pesquisa e a produção acadêmica entre os alunos do curso de História, da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão — UEMASUL.

Estruturada em sete capítulos, o primeiro, de autoria do professor Dr. Moab César C. Costa, analisa as questões relacionadas ao papel da mulher na maior instituição religiosa de confissão pentecostal do Brasil, as Assembleias de Deus. Com o tema “Religião e gênero: o não reconhecimento do ministério feminino e a cristalização do patriarcalismo autoritário nas igrejas Assembleias de Deus — ADs no Brasil (1930)” resgata o processo histórico que culminou no alijamento das mulheres do núcleo de poder das igrejas pentecostais clássicas.

O segundo capítulo, de autoria do professor Dr. Raimundo Lima dos Santos, diretor do Curso de História da UEMASUL, trata de algumas das percepções dos viajantes Spix e Martius sobre a natureza maranhense. Estiveram no Maranhão no fim da segunda década do século XIX, no contexto de uma viagem mais ampla pelo Brasil. Na análise, parte-se da premissa de que o Romantismo serviu de parâmetro para a elaboração de suas

percepções, ainda que de forma indireta, pois eram naturalistas, filiados, também, aos preceitos científicos da Ilustração. “Um olhar Romântico sobre a natureza maranhense” é um convite ao diálogo da História com a Literatura dos viajantes.

Fruto das pesquisas realizadas no âmbito dos projetos de iniciação científica PIBIC/UEMASUL/FAPEMA, o terceiro capítulo apresenta uma abordagem inédita sobre a presença de africanos escravizados na região Tocantina do Maranhão, mais especificamente na cidade de Imperatriz. As fontes utilizadas foram os arquivos paroquiais da Igreja Santa Teresa D’Ávila, da cidade de Imperatriz, no período de 1852 a 1888, e os jornais da época. Além de iluminar as lacunas históricas, os pesquisadores realizaram a digitalização dos livros de batismo e casamento, garantindo a preservação e acesso facilitado para estudos posteriores. O texto, assinado pelo professor Moab César e pelo historiador Samuel Marques Silva, estimula o aprofundamento das pesquisas sobre as questões da demografia, cultura religiosa, relações de compadrio e cotidianos dos escravizados nas fazendas de gado da região.

No quarto capítulo, o historiador Eduardo Oliveira Melo e o professor Raimundo Lima dos Santos nos brindam com o texto “Um literato e sua Anima: incursões junguianas acerca do feminino na poesia de Gonçalves Dias”, no qual empreendem uma busca para compreender o feminino presente na poética de Gonçalves Dias. Sob a luz da teoria dos arquétipos do inconsciente coletivo de Carl Jung, em particular aquele denominado Anima, que remonta ao teor feminino e inconsciente de uma consciência masculina, o texto é desenvolvido. Para tal empreitada, os autores estabelecem um diálogo interdisciplinar entre as esferas da história, literatura e psicologia analítica, de modo a apreender o fenômeno em sua totalidade.

Iasmim Maria da Silva Andrade nos envolve com o texto “O *ethos* viril sertanejo a partir da defesa da honra no século XX”. No contexto histórico do Cangaço, movimento que ocorreu no nordeste brasileiro no século XIX e XX, temas como *ethos*, virilidade, masculinidade e honra são analisados dentro de uma perspectiva que foge das regulações do Código Penal brasileiro de 1890. A autora enfatiza que os sertões nordestinos possuíam suas próprias leis, seus modos de fazer justiça e de se rebelar contra as institui-



ções. Entender a figura do sertanejo no contexto de violência, justificada pela defesa dos valores morais, revelam, pela escrita da autora, perspectivas antropológicas num sistema simbólico marcado pelo patriarcalismo.

O capítulo intitulado “Encantos e temores no imaginário de André Thevet acerca das amazonas do Brasil quinhentista”, da historiadora Paula Milena, analisa as representações construídas pelo cosmógrafo e religioso André Thevet em seu diário da França Antártica quando se empreitou no Brasil no século XVI. Oscilando entre a credulidade e a fabulação dos eventos, a América, bela e perigosa, tinha que ser vencida e “domesticada” para ser explorada, associando o inexplorado a um elemento familiar da psique masculina, a mulher.

No capítulo final, sob a batuta da historiadora Hellen Alice Bandeira Alves dos Santos, cujo tema é: “A Sacerdotisa de Hathor: o corpo modificado como receptáculo do sagrado”, vamos mergulhar em temas relacionados à religião e às representações do sagrado feminino no Egito Antigo. É um debate novo no Brasil, pois reflete o trabalho inédito publicado por Anne Austin e Cédric Gobeil na revista *Nature* em 2016. A partir da metodologia iconográfica, a autora busca delinear uma narrativa para além da decodificação dos símbolos tatuados, o uso das representações, a função sacerdotal e a narrativa mítica que as tatuagens representavam. Tendo em vista a análise das tatuagens, aborda-se o contexto da imagética, apresentação do corpo e decodificação dos símbolos.

A história, como nos afirmou Michel de Certeau, além de refletir o lugar social de quem escreve, é uma prática e uma escrita que deve se submeter aos critérios definidos pela Academia. Nos textos apresentados é possível verificar as motivações, os valores e os posicionamentos de cada autor(a) em relação às grandes questões que neles são debatidos. Apesar dos limites da obra, esperamos que ela possa contribuir não só com a ampliação do conhecimento relacionados aos temas tratados, mas que também estimule a formação de novos historiadores.

Os organizadores.



# **RELIGIÃO E GÊNERO: O NÃO RECONHECIMENTO DO MINISTÉRIO FEMININO E A CRISTALIZAÇÃO DO PATRIARCALISMO AUTORITÁRIO NAS IGREJAS ASSEMBLEIA DE DEUS - ADS NO BRASIL (1930)<sup>1</sup>**

*Moab César Carvalho Costa*

## **Introdução**

As pesquisas sobre o pentecostalismo aumentaram significativamente nas últimas décadas. Transformações ocorridas no campo religioso brasileiro, principalmente em função do avanço do movimento neopentecostal, atraíram pesquisadores das ciências sociais e humanas que se debruçaram nas análises, descrições e críticas, em especial à Igreja Universal do Reino de Deus e suas congêneres. Os focos dessas pesquisas miravam os aspectos ritualísticos, as rupturas em relação ao pentecostalismo clássico e as ressignificações de seus valores, a centralidade do dinheiro, a guerra santa, as estratégias de marketing, a empresarização do sagrado, a inserção no campo político, o empoderamento pela via do consumo e a transnacionalização religiosa dessas instituições para todos os continentes, além de outros temas.

Os dados sobre a religião no Brasil dos Censos do IBGE dos anos 2000 e 2010 foram analisados exaustivamente, e neles se destacavam a queda dos que se declaravam católicos, a estagnação dos protestantes e o crescimento acelerado dos pentecostais e neopentecostais. Nesse contexto, os dados revelaram outro aspecto fundamental, o crescimento forte daqueles que se declaravam sem religião. Grupos de pesquisas e redes<sup>2</sup> de estudos foram criadas para de-

---

1. Este ensaio é um fragmento de tese de doutorado em História. Aqui revisto, ampliado e corrigido.

2. Uma das principais redes de estudos sobre o pentecostalismo brasileiro, especialmente o assembleiano, é a Rede de Estudos Latino-americano de Estudos Pentecostais – RELEP. Informações

envolver novas pesquisas sobre as alterações do campo religioso brasileiro. As temporalidades históricas foram recuando, especialmente quando o pentecostalismo completou, no solo brasileiro, seu primeiro centenário. Assim, instituições como as igrejas Assembleias de Deus, ofuscadas pelo interesse nos neopentecostais, voltaram à cena e ganharam protagonismo no meio acadêmico em virtude das comemorações de seu centenário, da patrimonialização e legitimação de sua memória, das transformações ocorridas em sua identidade e *ethos*, das novas rupturas e da percepção que elas são muitas, fragmentadas e em crescentes conflitos, e não apenas uma única instituição.

Para se ter uma ideia do que isso significou, o centenário das ADs no Brasil, em 2011, teve várias comemorações isoladas, propostas por instituições independentes, que incluíam, entres vários eventos, inaugurações de museus e a demarcação de lugares de memória – como um monumento contendo uma placa que fazia referência ao lugar e ao banco na Praça da República, na cidade de Belém do Pará, onde os missionários fundadores sentaram para descansar, depois de desembarcarem do navio que os trouxeram da América.

Foi uma verdadeira guerra pela legitimidade do legado dos fundadores. Só nas ADs ligadas à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB foram abertos dois centros de documentação e registro histórico: o Museu Histórico Nacional das ADs no Brasil, em Belém do Pará, onde a igreja foi fundada, e o Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP, no Rio de Janeiro, na sede da Casa Publicadora das Assembleias de Deus-CPAD. Seguindo o exemplo das igrejas ligadas à CGADB, outras convenções e ministérios fizeram suas comemorações, patrimonializaram suas memórias e edificaram seus monumentos.

Nesse contexto, vários documentos históricos vieram à tona – atas e resoluções convencionais, iconografias, jornais, objetos pessoais, cartas e outros – que proporcionaram aos pesquisadores novos objetos, novos problemas e novas abordagens para a escrita da história do pentecostalismo clássico ligado às ADs. Assim posto, vamos analisar, numa perspectiva da Nova História Cultural, o processo que excluiu a mulher do ministério pastoral e cristalizou o patriarcalismo autoritário das ADs no Brasil, cujos

---

sobre a rede, seus pesquisadores, publicações, biblioteca virtual de documentos históricos, eventos e parcerias internacionais podem ser acessadas em [www.relep.org](http://www.relep.org).

reflexos estão presentes até os dias de hoje. No final, faremos algumas considerações gerais sobre as consequências desse processo na construção da identidade assembleiana clássica.

## **O não reconhecimento do ministério feminino nas Assembleias de Deus no Brasil**

Junto al obispo, los presbíteros y los diáconos, habían también mujeres que prestaban su servicio a la Iglesia, en la evangelización y, especialmente, en las obras de caridad. Esto sucede en el ambiente griego. Los judío-cristianos, sin embargo, están en contra, y su punto de vista terminará prevaleciendo. El Nuevo Testamento conserva características de una presencia femenina en los ministerios: mujeres que profetizan (1 Co 11), que enseñan o catequizan (Hch 18,26), que sirven a la comunidad (Rm 16,1), que acompañan a los apóstoles (1 Co 9,5). Y está el curioso caso de que Pablo, al final de la Carta a los Romanos, saluda “Andrónico y Junia, mis parientes y compañeros de prisión, los cuales son apóstoles muy estimados (Rm 16,7). Si Junia fuese la esposa de Andrónico, como es posible, sería el único caso en que una mujer es citada en el Nuevo Testamento como apóstol – esto es, como misionera, en el lenguaje de Pablo.<sup>3</sup>

Em 15 de agosto de 1932, a bordo do navio *Alabama*, um dos missionários fundadores das Assembleias de Deus no Brasil, Gunnar Vingren e sua esposa Frida, acompanhados de seus cinco filhos, se despedem da cidade de Belém do Pará e do Brasil, para não voltar outra vez. O retorno do casal foi intempestivo e não estava previsto por eles. Não há nenhuma carta, documento ou matéria no Jornal *Mensageiro da Paz* que avenge essa disposição dos missionários. Pelo contrário, eles queriam ficar, tanto é que, antes da Convenção Geral de 1930, Gunnar Vingren viajou à Suécia para trazer o Pastor Lewi Pethrus e contornar as dificuldades e tensões que haviam se estabelecido. As situações foram resolvidas, mas não saíram conforme ele mesmo queria, tendo sido vencido numa questão que definiu o seu futuro, o futuro de Frida e o das mulheres nas Assembleias de Deus no Brasil.

O *ethos* sueco-nordestino, tão bem definido por Freston<sup>4</sup>, trazia no seu bojo um patriarcalismo autoritário, que levava a assinatura do missionário

---

3. ANTONIAZZI, 1996, p.49.

4. FRESTON, 1993.

sueco Samuel Nyström<sup>5</sup>, o qual, na época da Convenção Geral de 1930 – embora o líder nacional fosse Gunnar Vingren e a presidência da convenção estivesse sob o comando do pastor brasileiro Cícero Canuto de Lima –, falava em nome de todos os missionários enviados pela missão sueca.

A autonomia dos pastores brasileiros tornou-se uma questão secundária para Gunnar Vingren. Talvez ela não fosse suficiente para convocar uma convenção geral, nem demandar sua viagem à Suécia e nem provocar o deslocamento do Pastor Lewi Pethrus num momento em que sua presença era muito importante para a Igreja Filadélfia de Estocolmo. A grande questão, que foi capaz de mobilizar toda essa energia e pessoas, envolvia a atuação das mulheres no comando das igrejas, na direção dos trabalhos e no exercício das funções pastorais. Não a atuação de muitas mulheres, mas especificamente de uma, Frida Maria Strandberg Vingren.

Os embates entre Samuel Nyström e o casal Vingren culminou na convocação da primeira Convenção Geral da Assembleias de Deus no Brasil, em 1930, na cidade de Natal-RN. Na Convenção, a derrota do casal Vingren foi cristalizada na homologação de uma resolução<sup>6</sup> que definiu o papel que as mulheres deviam ocupar nas ADs brasileiras. Vejamos:

---

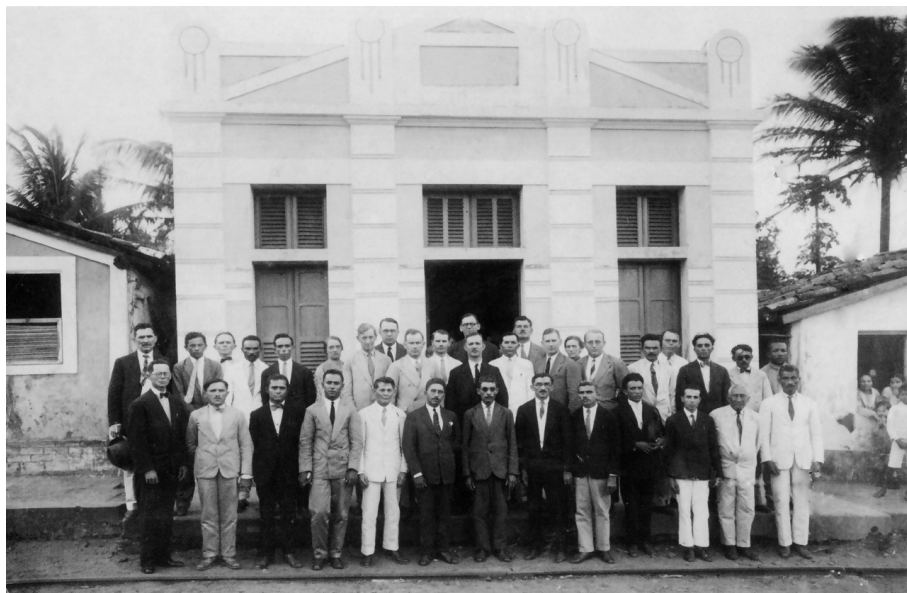
5. Antes de discorrer sobre Frida Vingren e as questões relacionadas ao ministério feminino nas ADs, precisamos conhecer melhor o Missionário Samuel Nyström. Ele é celebrado como o grande maestro do processo de institucionalização burocrática das ADs e responsável pela implantação das escolas bíblicas e pela sistematização das doutrinas que moldaram a teologia, o governo eclesial e a identidade ético-moral das ADs no Brasil até o final da década de 1970. Karl-Erik Samuel Nyström foi consagrado e enviado ao Brasil como missionário da Igreja Filadélfia de Estocolmo, em 1916. Diferente da maioria dos missionários suecos enviados posteriormente ao Brasil, não veio solteiro. Casou-se com Karolina Josefina Berggren (conhecida no Brasil como Lina Nyström) aos 25 anos, no mesmo dia em que foram designados para o trabalho missionário no Brasil. União celebrada pelo Pastor Lewi Pethrus que, além de custear as despesas do casamento e da festa nupcial, “[...]levantou uma oferta de 650 coroas suecas, importância muito elevada para a época” (NELSON, 2008, p. 23). Se Daniel Berg e Gunnar Vingren vieram por conta própria e sem apoio e sustento financeiro de igrejas ou agências missionárias, Samuel Nyström e esposa chegaram ao Brasil chancelados pela Igreja Filadélfia de Estocolmo. Foram os primeiros missionários da Svenska Fria Missionen e também os primeiros missionários enviados ao Brasil, fruto das viagens de Daniel Berg e Gunnar Vingren (1915). Nesse sentido, é possível deduzir que o Missionário Samuel Nyström era o homem forte e representante principal da missão sueca no Brasil.

6. Em contato com o CEMP/CPAD, fomos informados que as atas dessa convenção não existem, e que o conteúdo das resoluções fora parcialmente publicado nos jornais *Boa Semente* e no *Mensageiro da Paz*. Neste caso, a resolução consta na biografia de Gunnar Vingren, *Diário de um pioneiro*, e vem entre aspas, como uma citação, mas sem a fonte.

As irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e da sua salvação, e também ensinando quando for necessário. **Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou de ensinadora**, salvo em casos excepcionais mencionados em Mateus 12.3-8. Isso deve acontecer somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar. (Grifos nossos).<sup>7</sup>

Essa resolução significou uma *faca na garganta* de Frida Vingren. Tudo o que ela fazia, desde de sua chegada ao Brasil, era pregar e ensinar na Igreja, dirigir os cultos na ausência do marido – mesmo aqueles que aconteciam nas ruas e nas praças públicas –, tomar decisões administrativas e escrever – além de poemas e letras de hinos, ensaios teológicos nos jornais pertencentes as ADs, no *Boa Semente*, quando morava em Belém do Pará, e no *O Som Alegre*, depois que foram transferidos para o Rio de Janeiro-RJ. Nada era mais natural para ela do que fazer essas coisas, pois havia sido ordenada para ser missionária e ensinadora de Bíblia (*bibelkvina*) no Brasil.

Figura 1 – Foto oficial dos pastores presentes na Convenção Geral das ADs no Brasil em 1930



Fonte: CPAD/CEMP.

7. VINGREN, 2000, p. 179.

Figura 2 – Foto oficial dos missionários suecos presentes na primeira Convenção Geral das ADs no Brasil em 1930.



Fonte: Jornal *Mensageiro da Paz*, dezembro de 1930, p. 5. CEMP/CPAD.

No livro *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*, Daniel<sup>8</sup> registra as muitas atividades desenvolvidas por Frida Vingren, exaltando seu protagonismo, sua capacidade e produção literária, seu conhecimento bíblico e sua atuação na direção das inúmeras atividades da igreja. Reconhecimento que veio tarde, mas que foi fundamental para chamar a atenção de historiadores, sociólogos e cientistas da religião, que passaram a produzir inúmeras revisões historiográficas sobre as ADs no Brasil.

A lavra da irmã Frida foi uma das mais profícuas da história das Assembleias de Deus. Ela é autora de hinos belíssimos da Harpa Cristã e foi a única mulher a escrever comentários da revista de Escola Dominical *Lições Bíblicas*. Foi também uma colaboradora efetiva do jornal *Mensageiro da Paz* em seus primeiros anos, com artigos e

8. DANIEL, 2004.



poesias edificantes. Mesmo aqueles que criticam a sua presença no jornal (seu marido a incentivava, não por nepotismo, mas por Frida ser notoriamente talentosa) eram unânimes em reconhecer que ela era vocacionada para aquele trabalho e uma das mais bem preparadas missionárias evangélicas que já pisaram em solo brasileiro. Porém, apesar de sua presença parecer estar ligada mais à questão dos jornais, sabe-se que a irmã Frida Vingren também se destacava muito na obra pela sua atuação em várias outras áreas. Ela era extremamente atuante. Quando Gunnar Vingren não podia dirigir os cultos na igreja de São Cristóvão devido às suas muitas enfermidades, quem os dirigia era sua esposa. Os cultos ao ar livre no Rio de Janeiro, promovidos no Largo da Lapa, na Praça da Bandeira, na Praça Onze e na Estação Central, eram dirigidos pela irmã Frida. Era costume também ela ministrar estudos bíblicos.<sup>9</sup>

O jornal sueco *Evangelli Härald*, de 31 de maio de 1917, publicou matéria sobre a ordenação de Frida Strandberg como missionária para exercer o ministério de ensinadora de Bíblia. As habilidades de Frida foram estimuladas ainda mais com o posicionamento de Gunnar Vingren, pois ele era totalmente a favor do ministério feminino, da ordenação de diaconisas e até mesmo de pastoras:

Eu mesmo fui salvo por uma irmã evangelista que veio visitar e realizar cultos na povoação de Björka, Smaland, há quase trinta anos. Depois veio uma irmã dos Estados Unidos e me instruiu sobre o batismo no Espírito Santo. Também quem orou por mim para que eu recebesse a promessa foram irmãs. Eu creio que Deus quer fazer uma obra maravilhosa neste país. Porém, com nosso modo de agir, podemos impedi-la. Para não impedi-la, devemos dar plena liberdade ao Espírito Santo para operar como Ele quiser.<sup>10</sup>

Daniel<sup>11</sup> registra que em 1926, na cidade do Rio de Janeiro, Gunnar Vingren consagrou uma mulher na função ministerial de diaconisa, cujo nome era Emília Costa. Nesse período, os debates relacionados ao ministério feminino eram muito anteriores à Convenção Geral de Natal em 1930, e que o grande opositor era o Missionário Samuel Nyström, que ameaçou

---

9. *Ibidem*, p. 34.

10. VINGREN, 2000, p. 195.

11. DANIEL, 2004, p. 34.

retornar à Suécia se a consagração de mulheres fosse aprovada. Para tanto, cita vários trechos das cartas trocadas entre os dois missionários e diálogos de reuniões pessoais que trataram sobre o assunto.

A grande questão é: o que motivou a posição de Samuel Nyström contra o ministério feminino? Seria apenas o reacionarismo sueco? Uma estratégia administrativa em função dos pastores brasileiros, cuja cultura patriarcal refletia em suas ações na condução das igrejas, e que, naquela época, eles já eram maioria e, por consequência, fundamentais para a expansão e crescimento das ADs em todo o Brasil? Ou um capricho pessoal em função das tensões com Frida Vingren? O que nos importa aqui é que a proibição de as mulheres exercerem funções ministeriais determinou o *ethos*, a visão de mundo e a identidade das ADs no Brasil até a década de 1980.

Em sua agenda, Vingren registra, em 27 de setembro de 1929, que recebera “uma carta dura de Samuel Nyström” contrária à sua posição favorável ao ministério da mulher e, por isso, no mesmo dia, no culto à noite, resolveu realçar sua posição ensinando em São Cristóvão “concernente aos dons espirituais e ao direito de a mulher falar na igreja”. O pioneiro também respondeu à carta de Nyström posteriormente, sustentando sua posição. Então, Nyström decidiu ir ao Rio de Janeiro conversar pessoalmente com o líder da Igreja no Brasil.<sup>12</sup>

O desentendimento entre os dois missionários culminou, como dissemos antes, na convocação da Convenção Geral de 1930. Gunnar Vingren morava no Rio de Janeiro, distante do maior núcleo de igrejas das ADs, que se concentravam no Norte e Nordeste. Sua comunicação era feita através de alguns artigos que escrevia no *Jornal Boa Semente* – publicado pelas ADs em Belém do Pará –, pelo *Jornal O Som Alegre* – fundado por ele e por Frida Vingren, em 1929 –, e quando visitava as regiões. Na época, a distância e as dificuldades de comunicação e deslocamento o isolaram do relacionamento com os pastores brasileiros daquelas regiões. Embora Vingren fosse o líder nacional, quem convivia diariamente com eles, consagrando novos pastores e obreiros, dando o suporte e as orientações, tanto de natureza administrativa quanto teológica, era o missionário Samuel Nyström.

---

12. *Ibidem*, p. 35.

Existiam dois núcleos de poder que desejavam comandar um único grupo, e o lado mais forte era o do missionário Samuel Nyström, que contava com o apoio de todos os pastores brasileiros do Norte e Nordeste e do grupo de missionários suecos, incluindo Daniel Berg, bem como do líder da Igreja Filadélfia de Estocolmo, Lewi Pethrus. Vale lembrar que a Igreja Filadélfia de Estocolmo era a responsável pelo envio e manutenção dos missionários suecos no Brasil. Passemos então, a analisar as razões ou os nexos causais da oposição do missionário Samuel Nyström ao ministério feminino.

Sobre a influência do reacionarismo sueco, é preciso observar que a Igreja Filadélfia de Estocolmo era mais liberal, preconizava como tipo ideal de instituição religiosa às igrejas livres (não-estatais), autônomas (sem redes de congregações dependentes), independentes (sem dotação financeira do Estado) e ligadas a outras igrejas livres por laços de solidariedade e cooperação para a divulgação da doutrina pentecostal. Em relação ao ministério feminino, embora não consagrassem pastoras, consagravam missionárias e evangelistas – em 1915, quando enviou 21 evangelistas para atuar no interior da Suécia, doze eram mulheres e ensinadoras de Bíblia (*bibelkvina*). Frida é um exemplo. Antes de ser enviada, realizou estudos bíblicos (*Svenska Bibel-Institutet*), formou-se em enfermagem e chegou a ocupar a função de enfermeira-chefe do Hospital Sabbatsbergs.<sup>13</sup> Ou seja, o status das mulheres nas estruturas ministeriais suecas era muito mais favorável. Atuavam de forma orgânica e proativa no exercício ministerial.

O que parece paradoxal é que no Brasil nenhum desses princípios foi seguido. A “autonomia” parcial das igrejas só aconteceu 20 anos depois e o modelo não foi o mesmo adotado na Suécia. O que se produziu aqui foi um híbrido chamado igrejas-sede com suas congregações satélites, dependentes e tributárias e, no comando delas, a figura do pastor-presidente que, apoiado no crescimento temporal de sua influência e poder simbólico, aproximou-se muito com a de um “coronel” do nordeste brasileiro, do caudilho ou de um senhor feudal.

Se o posicionamento contrário ao ministério feminino do missionário Samuel Nyström foi uma estratégia – levando em consideração o modelo

---

13. ARAÚJO, 2007, 20-23.

cultural das regiões onde haviam igrejas estabelecidas, principalmente na região Nordeste, marcada por um patriarcalismo autoritário acentuado a partir dos modelos implantados em sua ocupação, seja a do litoral pela coroa portuguesa, investimentos não oficiais ou de outras nações nos engenhos de açúcar, seja a do interior, pela frente pastoril baiana –, foi bem sucedida em seus objetivos.

As décadas de 1920 e 1930 foram marcadas por crises políticas, com um viés nacionalista e a predominância de um autoritarismo muito forte, que culminaram na Revolução de 1930 e se prolongaram até o fim da Era Vargas (1945). Na economia, vivia-se a transição de uma sociedade essencialmente rural, produtora de matérias-primas para uma sociedade em processo de industrialização, condição produzida pelo contexto internacional do pós-guerra e entre guerras, catalisada nos governos de Getúlio Vargas.

No campo das relações de gênero, o cenário estava longe de ser favorável às mulheres. Na época da Convenção Geral de 1930, as mulheres não podiam sequer exercer o direito ao voto<sup>14</sup>, muito menos o de ser votada. Excluídas da vida pública, eram silenciadas, reclusas e “domesticadas” por meio da violência física e/ou simbólica exercida pelo macho “provedor” que, tendo incapacidade de exercer autoridade em outras instâncias sociais, fazia do lar o seu trono de ferro.

Soihet (2006, p. 362), em artigo sobre as mulheres pobres e a violência no Brasil urbano, observa que a *Belle Époque* (1890-1920), com seus

---

14. Em 3 de maio de 1933, na eleição para a Assembleia Nacional Constituinte, pela primeira vez a mulher brasileira votou e foi votada em âmbito nacional. A luta por esta conquista durou mais de 100 anos, pois o marco inicial das discussões parlamentares em torno do tema começou em meados do Século XIX, quando surgiu a imprensa voltada especificamente para o público feminino e, por meio dela, as primeiras articulações acerca do assunto. A Constituição de 1824 não trazia qualquer impedimento ao exercício dos direitos políticos por mulheres, mas, por outro lado, também não era explícita quanto à possibilidade desse exercício, que foi introduzido com a aprovação do Código Eleitoral de 1932. Além dessa e de outras grandes conquistas, o Código instituiu a Justiça Eleitoral, que passou a regulamentar as eleições no país. O artigo 2º deste Código continha a seguinte redação: “É eleitor o cidadão maior de 21 anos, sem distinção de sexo, alistado na forma deste Código”. A aprovação do Código de 1932, no entanto, deu-se por meio do Decreto nº 21.076, durante o Governo Provisório de Getúlio Vargas. Somente dois anos depois, em 1934, quando da inauguração de uma nova ordem constitucional, por meio da segunda Constituição da República, esses direitos políticos conferidos às mulheres foram assentados em bases constitucionais. No entanto, a nova Constituição restringiu a votação feminina às mulheres que exerciam função pública remunerada. Disponível em: <http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2013/Marco/ha-80-anos-mulheres-conquistaram-o-direito-de-votar-e-ser-votadas>. Acesso em: 16 jun. 2016.

projetos de aburguesamento aos moldes europeus, em nada melhorou a condição das mulheres por estas bandas. Antes, impôs uma nova ética comportamental que, em função das medidas sanitaristas amplamente implantadas na época, conferiam à mulher um estereótipo e, a partir de então, “com bases científicas” definiam seu papel no conjunto das relações sociais e “legitimavam” a superioridade e a autoridade dos homens. A mulher era representada como sendo frágil, recatada, emotiva e sua motivação sexual deveria estar ligada à sua vocação maternal. Já os homens, eram dotados pela natureza de força física, autoridade, racionalidade, capacidade empreendedora e uma sexualidade instintiva, sem freios.

Mas essas representações orientavam a construção da realidade social dos pentecostais da época?

Na origem do pentecostalismo (1906) havia uma pseudo-convicção de que o movimento, pelo menos no seu meio, representava a superação das questões étnicas, raciais e de gênero. No protagonismo das reuniões da Rua Azusa, estavam presentes negros, brancos e latinos, sendo que muitas mulheres se destacavam. Do ponto de vista racial, a ilusão logo se desfez, pois, na origem das Assembleias de Deus americanas, a segregação racial se fez presente. Era uma igreja só de brancos.<sup>15</sup>

Para Lemos, as representações do mundo social não encontram barreiras nas crenças religiosas; antes, encontram nelas a sua legitimação simbólica. Assim ela se expressa:

As representações sócio-culturais de homens e mulheres, que evocam a desigualdade social baseada na diferença social, são sacramentadas pela religião, naturalizando dessa forma a violência de gênero. A própria representação da divindade cristã como masculina, é um indicador do lugar privilegiado de poder do homem em nossa sociedade. [...] isso é materializado, por exemplo, no exercício do poder eclesial, onde, a despeito do fato de o contingente feminino nas religiões, de maneira geral, ser significativamente superior ao masculino, efetivamente há muito mais homens do que mulheres nos postos mais altos. [...] a Igreja Católica Apostólica Romana e várias Igrejas evangélicas não aceitam, em hipótese alguma, a ordenação de

---

15. OWENS, 2009, p. 79.

mulheres como sacerdotisas ou pastoras. Curiosamente, o trabalho feminino nas igrejas cristãs é o mais explorado de todos.<sup>16</sup>

No Brasil, apesar de todas as questões discriminatórias vividas por sua população, elas não se fizeram presentes na ação dos missionários suecos. Já tratamos sobre as razões nos tópicos anteriores. De forma inversa, foi rejeitado no Brasil o ministério feminino que ganhou força desde o início nos Estados Unidos. Nesse sentido, nas trocas culturais as ADs no Brasil vão se tornando cada vez mais brasileiras, refletindo a realidade sociocultural do povo brasileiro, criando sua identidade própria.

Talvez, por esta razão, Frida Vingren tenha sofrido tamanha oposição às suas atividades ministeriais. Ela destoava das representações do feminino da época. Era forte, inteligente, decisiva e recalcitrante. Não aceitava ser excluída, ignorada ou silenciada. Para comprovar este perfil, basta analisar as duas fotos oficiais da Convenção de 1930 (Vide figuras 1 e 2). Na primeira foto, na qual estão reunidos todos os missionários e pastores brasileiros, só duas mulheres aparecem, ela, à esquerda, ao lado de Gunnar Vingren e, do lado oposto, Beda Palm.<sup>17</sup> Na segunda foto, onde estão somente os missionários suecos, ela é a única mulher. Todos os outros eram casados, tantos os pastores brasileiros quanto os missionários suecos, mas onde estavam suas esposas?

No entanto, Frida Vingren incomodava a quem?

Alencar registra que durante suas pesquisas de mestrado sobre a ADs no Brasil, utilizando a metodologia da História Oral<sup>18</sup>, realizou várias en-

---

16. LEMOS, 2009, p. 53.

17. Beda Palm foi uma missionária sueca nas ADs. Chegou ao Brasil em 1927 e trabalhou nos estados de Pernambuco e Rio Grande do Norte, por um período de 6 anos. Cf. ARAÚJO, 2007, p. 541.

18. A utilização de fontes orais permitiu ao pesquisador iluminar seu objeto exatamente onde as fontes escritas eram ausentes. Quando as várias revisões historiográficas de um determinado objeto encontram novas possibilidades de interpretações nas vozes do passado, nas reminiscências da memória e, em seguida, são iluminadas pelo surgimento de novos documentos, o historiador faz cumprir seu mister, ao se aproximar o máximo possível da verdade histórica. As memórias individuais, também conhecidas como reminiscências pessoais, muito embora tenham sido questionadas e acusadas de constituírem, em muitos casos, relatos de vanglória – que seriam sem valor algum para a pesquisa histórica – podem proporcionar uma atualidade e prover o historiador, que prioriza as fontes documentais, de uma riqueza de detalhes que de outra maneira não poderia ser encontrada. Cf. TOSH, 2011. PRINS, 2011, discorrendo sobre importância e contribuição que as

trevistas com pastores e líderes da instituição. Em uma das entrevistas, com um pastor com mais de 80 anos, ao perguntar sobre Frida Vingren e o fato de ela ser a única mulher que aparece nas duas fotos oficiais da Convenção Geral de 1930, publicadas no *Mensageiro da Paz*, “Ele respondeu ríspido: “mas a Convenção de 1930 aconteceu por causa dela!””<sup>19</sup>.

Na época em que realizou sua pesquisa de mestrado, Alencar não teve acesso às cartas trocadas entre os missionários. Em uma carta, em especial, assinada por pastores brasileiros e endereçada ao Pastor Lewi Pethrus em 1931, os emitentes mostram toda a sua indignação em relação à Frida Vingren e aos artigos que publicava, manifestando insatisfação por ter sido ela escolhida para exercer a função de redatora do *Mensageiro da Paz* e, o que é mais revelador ainda, a possibilidade de o Missionário Samuel Nyström voltar para a Suécia em função de suas divergências com Frida. A carta revelou claramente quem estava incomodado com a atuação ministerial de Frida Vingren.

Outro detalhe revelador é que a carta, embora escrita em português, foi traduzida para o sueco e enviada junto com o texto em português. Quem teria feito a tradução? O personagem que a traduziu, apenas traduziu o documento ou guiou a escrita dos originais em português?

A carta, além de mostrar a indignação de quem estava incomodado com a atuação ministerial e a presença física de Frida Vingren na direção do jornal, questionava seus artigos publicados. Ela já não podia mais falar nem ensinar na igreja. Mas, na resolução de 1930, não havia nenhum juízo sobre se as mulheres, ou ela, em particular, poderia se manifestar através dos artigos no *Mensageiro da Paz*.

---

reminiscências – quando submetidas adequadamente ao rigor que a história exige para transmitir segurança e confiabilidade – afirma que as lembranças ou reminiscências “dá aos historiadores os meios para escrever o que o antropólogo Clifford Geertz chamou de “descrição densa”: relato ricamente tecido que tem a profundidade e os contornos que permitem uma análise antropológica substancial” (PRINS, 2011, p. 195). Não é apenas o conteúdo da memória que serve como objeto e fonte para o historiador; não se discute apenas a “verdade” do seu conteúdo, mas como se dá a circularidade desse conteúdo na memória coletiva, como eles são ancorados no imaginário popular e como se processam as ressignificações pelas quais ela passou.

19. ALENCAR, 2010, p. 125.

## Eis a carta:

Figura 3 – Folha 1 da carta denúncia enviada ao Pastor Lewi Pethrus em 21 de abril de 1931

Natal 21 - 4 - 1931.

Caro irmão Lewi Pethrus! A paz seja consigo!

Lembramo-nos com alegria a visita do amado irmão Lewi Pethrus! Deade d'aquelle tempo, temos fructos. Gloria á Jesus!

As Rescicções que foram feitas na convencão em Natal durante a estadia do irmão, tem em parte sido obedecidas, porém, também outras cousas não se obedeceu.

Aqui em norddestre, como também em todo o norte, todos os ministros unanimes protestamos, primeiramente pela entrada de irmã Frida como redactor do jornal "Mensageiro de Paz". As circumstancias não estavam em harmonia com esta collocacão. Fora d'isto, irmã Frida tem escripto diversos artigos, entre elles um, que tem como titulo " O Pastor". N'este artigo ella ensina como deve estar um pastor, como também como o trabalho deve ser dirigido.

Irmão Pethrus, todos nos reunidos aqui, e garantimoa, de alagóas até Pará todos os ministros do Senhor Jesus protestam contra esta direccão da irmã Frida. ~~DEPOIS DA CONVENCÃO EM NATAL~~ A velha questáo acerca da mulher como dirigente accende-se de novo, é certo é, se continuar como está, haverá um levante, talvez de um character ainda mais milindroso do que o primeiro. Segundo nos sabemos, não tem um missionario aqui que vêem com bons olhos está trabalho de irmã Frida.

Depois da convencão em Natal, segundo o que fallavamos ahi, as irmãs trabalham para o Senhor, testificando o amor de Deus! Temos visto que Deus está usando ellas para o desenvolvimento do trabalho. Mas também as referidas irmãs sabem-se collocar no logar onde devem estar.

Devemos andar prudentemente, sómente entrar nas portas que stáo abertas, assim teremos paciencia esperar até que se abrem as portas.

Fonte: Arquivo pessoal de Kajsa Norell, jornalista sueca.



Figura 4 – Folha 2 da carta denúncia enviada ao Pastor Lewi Pethrus em 21 de abril 1931

Appellamos para irmão Pethrus, e para os irmãos na Suecia, em Stockholmo a orar por nos, para que a perfeita paz e unidade reine em nosso meio!

A segunda questão é a retirada do nosso irmão Samuel Nyström. Tem chegado para nosso conhecimento, que irmão Samuel Deixará o nosso paiz. Para alguns elle já escreveu isto. Nos não crémos que isto será conforme a vontade do Senhor Jesus! Com a retirada do nosso irmão Samuel, por questões com irmã Frida, haverá grandes desintelligencias entre os nativos. Por causa d'isto, desejamos que a Assembléa de Deus em Stockholmo fará todo o possivel para que o nosso irmão Samuel ficará nêste paiz em continuamãt.

O trabalho está em progresso, desejamos as vossas oracoes! Unidos mandamos as nossas cordiaes saudacoes para o irmão e os demais irmãos desejamos mais uma visita do irmão e já agora saudamos irmão bemvindo!

Do vossos irmãos em Christo,

Cicero Lima.  
Napolião de oliveira Lima.  
Francisco Gonzaga.  
João Baptista.  
José Amador.  
Amaro Celestino.

/ COPIA./

Frida Vingren não aceitou passivamente a decisão da convenção de 1930; sempre recalcitava contra os aguilhões que a oprimiam. Por ter sido proibida de ensinar e pregar nas igrejas, deram-lhe, como prêmio de consolação, a responsabilidade de comandar a redação do Jornal *Mensageiro da Paz*, criado em 1930, como único órgão oficial das ADs, extinguindo, a partir de então, os jornais *Boa Semente* e *O Som Alegre*. Na direção geral, ficaram os missionários Gunnar Vingren e Samuel Nyström. O jornal passaria a ser publicado pelas ADs do Rio de Janeiro, comandada por Gunnar Vingren. Como redatora, era Frida Vingren quem determinava o que deveria ser publicado, enquanto os diretores eram responsáveis pelas questões financeiras e pela logística de distribuição. O casal Vingren exerceu essas funções de dezembro de 1930 a dezembro de 1931, sendo substituídos por Samuel Nyström.

Na redação do *Mensageiro da Paz*, Frida Vingren deu voz à sua indignação e recalcitrou contra a resolução que proibia o ministério feminino. Publicou em quase todas as edições, mas, em duas, publicadas em fevereiro de 1931<sup>20</sup>, provocou a ira de seus adversários. No primeiro artigo, intitulado *Deus mobilizando suas tropas*, usou a guerra e o movimento revolucionário que o país passava como metáfora para ensinar a urgente necessidade de todos, homens e mulheres, se colocarem à disposição para a batalha. Mostrou exemplos do governo brasileiro que convocou mulheres para servir nas forças armadas: “Na ‘parada das tropas’ que teve lugar aqui no Rio, depois da revolução, tomou também parte, um batalhão de moças do Estado de Minas Gerais, as quaes se tinham alistado para a lucta”<sup>21</sup>.

Frida Vingren não compreendia e nem aceitava as razões pelas quais as mulheres – que na Suécia e em outros países eram consagradas como evangelistas e enviadas para o campo missionário – no Brasil tivessem que ficar caladas, cuidando dos afazeres domésticos, quando havia uma grande necessidade de obreiros. Era um desperdício abrir mão de uma tropa tão grande e competente, quando se tinha pela frente uma batalha tão importante. O discurso de Frida Vingren era contundente, encontrava eco na doutrina pentecostal da volta imediata de Cristo e na necessidade de promover de forma urgente a evangelização de todos os povos. Nesse artigo,

---

20. No início, o *Mensageiro da Paz* era publicado quinzenalmente; somente em 1974 passou a ser mensal.

21. MENSAGEIRO DA PAZ, 01/02/1931, p. 3.

ela invoca a autoridade do Pastor Lewi Pethrus para confirmar a verdade de suas palavras em relação ao ministério feminino.

Vejamos um trecho:

Despertemo-nos, para attender ao chamado do Rei, alistando-nos nas suas fileiras. As irmãs das “Assembleas de Deus”, e egualmente, com os irmãos têm recebido o Espírito Santo, e portanto, possuem a mesma responsabilidade de levar a mensagem aos peccadores precisam convencer-se de que podem fazer mais do que tratar dos deveres domesticos. Sim, podem tambem, *quando chamadas pelo Espírito Santo*, sahir e annunciar o Evangelho. Em todas as partes do mundo, e especialmente no trabalho pentecostal, as irmãs tomam grande parte da evangelização. Na Suecia, paiz pequeno com cerca de 7 milhões de habitantes, existem um grande numero de imãs evangelistas, que saem por toda a parte annuciando o Evangelho, entrando em logares novos e trabalhando *exclusivamente* no Evangelho. Dirigem culto, testificam e falam da palavra do Senhor, onde ha uma porta aberta. (Os que estiveram na convenção em Natal e ouviram o Pastor Lewi Pethrus falar deste assumpto, sabem que é verdade).<sup>22</sup>

O artigo *O pastor*, publicado no *Mensagem da Paz* no dia 15 de fevereiro de 1931, pode ser considerado a continuidade do artigo *Deus mobilizando suas tropas*. Depois de relativizar o exclusivismo da chamada ministerial para os homens e apresentar razões teológicas e exemplos do cotidiano sobre a importância e necessidade da atuação das mulheres no ministério, Frida Vingren relativiza o título de pastor, definindo-o apenas como “um auxílio, para diante da lei social, poder exercitar as funções de um ministério evangélico”<sup>23</sup>. Em seguida, expõe as funções e habilidades, além dos dons dados exclusivamente por Deus, que na sua concepção caracterizam um verdadeiro pastor.

Na carta denúncia de 21 de abril de 1931, os pastores brasileiros foram incisivos em não mais aceitar a atuação ministerial de Frida Vingren, nem mesmo o seu trabalho como redatora do Jornal *Mensagem da Paz*. E, ao fazer uma ameaça de levante, caso ela continuasse o que estava fazendo, colocaram nas mãos do Pastor Lewi Pethrus a responsabilidade de decidir

---

22. FRIDA, 1931, p. 3.

23. Ibidem.

entre a saída de Frida Vingren ou a unidade dos trabalhos no Brasil; entre a saída do Missionário Samuel Nyström e a permanência do casal Vingren ou a permanência do Missionário Samuel Nyström e a saída do casal Vingren.

Os seis pastores brasileiros que assinaram a carta-denúncia eram da região Nordeste, dos estados do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. No entanto, falaram em nome de todos os pastores brasileiros e dos missionários suecos. O mais intrigante é que a carta foi traduzida para o sueco por um missionário daquele país, podendo ter sido pelo próprio Samuel Nyström ou por outro, com sua autorização. O fato é que, em janeiro de 1932, a direção e redação do *Mensagem da Paz* saiu das mãos do casal Vingren e passou para as do Missionário Samuel Nyström. Em 15 de agosto de 1932, a família Vingren se despedia do Brasil, sendo substituída na liderança das ADs no Rio de Janeiro e, em nível nacional, pelo missionário Samuel Nyström, o algoz do ministério feminino.

O machismo dos líderes nordestinos, associado ao reacionarismo sueco, proibiu essa prática. Vingren, então, amargou ver sua mulher, que nas atividades do jornal produzia mais que ele, ser boicotada, inclusive por seu conterrâneo Samuel Nyström, o mais ferrenho inimigo de mulheres no ministério.<sup>24</sup>

A chegada de Nyström ao poder no Rio de Janeiro marca o final do projeto de Igreja tal qual idealizado por Gunnar Vingren. No projeto do fundador, por exemplo, as mulheres teriam amplo espaço nas atividades ministeriais. No projeto de Nyström não. A era Nyström configura-se como um período de transição entre a liderança profética de Vingren e a efetiva institucionalização do movimento com a burocratização da CGADB. Se na era Vingren ainda não temos a ocorrência do termo “Ministério” para se referir às facções da Igreja, na Era Nyström começa a ganhar corpo a ideia de vários Ministérios independentes em torno de uma convenção geral.<sup>25</sup>

O que se seguiu depois do retorno do casal Vingren para a Suécia foi mantido no mais absoluto silêncio, embora a história oficial apresente uma versão romântica dos fatos: Gunnar Vingren, com saúde frágil desde a in-

---

24. ALENCAR, 2013, p. 120.

25. FAJARDO, 2015, p. 110.

fância, viu-a debilitar com as várias doenças tropicais sofridas, com a morte de uma filha (1932) e, por fim, não resistiu ao golpe final do “desterro”. Em 28 de junho de 1933, faleceu. O *Mensageiro da Paz*, publicado na primeira quinzena de agosto de 1933, dedicou-lhe a primeira página, reproduzindo trechos da carta onde Frida Vingren informava sobre sua morte. Na edição da primeira quinzena de setembro de 1933, foi publicado o último artigo de Frida Vingren com o seguinte título: *Os últimos momentos do irmão Vingren, aqui na terra*.

Há algumas questões sobre o que aconteceu com Frida Vingren após seu retorno para a Suécia que precisam de maior esclarecimento. As recentes revisões historiográficas<sup>26</sup> estão fazendo esse trabalho.

## **Considerações finais e novas possibilidades de pesquisas sobre as ADs no Brasil**

Apesar das limitações do presente texto sobre as razões que levaram as ADs proibirem o ministério feminino e que medidas foram tomadas para que essa matéria ficasse fora das pautas convencionais até o dia de hoje – a proposta para a consagração de mulheres ao ministério foi apresentada e rejeitada em duas outras ocasiões (1983 e 2001) – é possível, a partir de então, ampliar a compreensão dos processos de ruptura e continuidade na construção da identidade, do *ethos* sueco-nordestino e das relações de poder no seio da instituição.

Assim posto, à guisa de considerações finais, alguns breves pontos devem ser feitos, para permitir o melhor entendimento sobre as questões que contribuíram para a construção da identidade das ADs no Brasil, marcado até o final da década de 1970 pela ascese, pelo sectarismo e pelo autoritarismo patriarcal. São eles:

1. É consenso, entre os pesquisadores que se dedicam às ADs, que a criação da Convenção Geral em 1930, em Natal-RN, assim como a substituição de Gunnar Vingren pelo Missionário Samuel Nyström na direção nacional, inaugurou uma nova fase marcada por uma institucionalização burocrática do até então movimento pentecostal. Esse

---

26. Para um maior aprofundamento sobre a religião pentecostal e as questões de gênero, especialmente às relacionadas com as ADs no Brasil, bem como sobre Frida Vingren, ver: VILHENA, 2016.

processo iniciou em 1930 e se consolidou em 1946, quando a CGADB se tornou pessoa jurídica.

2. A construção híbrida de sua identidade foi, aos poucos, ganhando uma personalidade cada vez mais brasileira, refletindo diretamente nas relações de poder que iriam se desenvolver, tanto na direção da CGADB quanto nas convenções estaduais, regionais e nas igrejas-sede e suas congregações satélites.
3. A proibição do ministério feminino é um fato exemplar na justificativa da tese de que as instituições que representam o cristianismo sempre refletiram nas suas práticas e crenças as realidades sócio-econômico-culturais do universo onde estão inseridas.
4. A mentalidade dominada pelo patriarcalismo autoritário dos nordestinos encontrou, nas razões estratégicas da política eclesíastica adotada pelos missionários suecos, uma ascese intramundana<sup>27</sup>, que refletiu na construção e imposição de um conjunto de representações sociais, visão de mundo e ethos.<sup>28</sup> Esse conjunto, pautado numa moral soterológica – aquela que garante ao fiel que um determinado conjunto de normas de conduta é um *conditio sine qua non* para alcançar a salvação – e sua natureza congregacional e exclusivista, empoderou o agente religioso (pastor) de tal forma que ele acumulou cada vez mais poder simbólico. No caso das ADs, esse processo culminou na criação da figura dos pastores-presidentes, cujo poder pode ser comparado, por sua natureza, ao dos coronéis nordestinos e caudilhos.

Há um imenso campo de possibilidades de pesquisas – especialmente se elas forem realizadas por meio do diálogo interdisciplinar – sobre o pentecostalismo assembleiano. Temas conexos à questão de gênero, tanto o que aqui foi sinteticamente tratado como os relacionados, por exemplo, aos Círculos de Oração<sup>29</sup>, à sexualidade e ao empoderamento feminino pela via do econômico (mantenedoras dos lares). Temas sobre o papel da ju-

---

27. WEBER, 2009.

28. CHARTIER, 2002.

29. Os círculos de oração das ADs são, em tese, o locus privilegiado de poder das mulheres na instituição. No entanto, é exatamente nele – por conta da participação majoritária de pessoas mais idosas e de sua formação cultural – que os valores do autoritarismo patriarcal e machista são reproduzidos e reafirmados, desestimulando a adesão de novos membros.

ventude assembleiana – mais escolarizada, racionalmente orientada, cujo foco está localizado na formação profissional e na estabilidade econômica – nos processos de construção e reconstrução das identidades líquidas, que a exemplo da sociedade em geral, as ADs estão convivendo. Nessa mesma questão, ainda se deve considerar que o crescimento vegetativo de igrejas como as ADs é responsável, em grande parte, pela manutenção de aspectos identitários. No entanto, as novas gerações estão descoladas e a transferência religiosa familiar apresenta viés cada vez maior de redução.<sup>30</sup> A relação religiosa, juventude e identidade pode ser analisada como elemento fulcral nos processos de ajustamento e acomodação aos padrões vigentes na sociedade.

Outro tema é a questão da unidade das ADs no Brasil, que foi mantida sob a bandeira da CGADB mais de meio século. No final da década de 1980, mais precisamente em 1989, ocorreu a cisão do ministério de Madureira, fundado pelo pastor Paulo Leivas Macalão em 1929 na cidade do Rio de Janeiro, sendo criada a Convenção Nacional das Assembleias de Deus Ministério de Madureira – CONAMAD. A partir de então, as ADs foram se fragmentando em inúmeros ministérios autônomos que, em alguns casos, formaram outras convenções nacionais, como é o caso das Assembleias de Deus Vitória em Cristo, do Pastor Silas Malafaia. Recentemente, em 2017, a CGADB sofreu sua segunda maior cisão, com o desligamento de mais de 25 mil pastores que se juntaram para criar a Convenção das Assembleias de Deus no Brasil – CADB. A CADB trouxe um elemento novo no seu estatuto reconheceu o ministério feminino e aprovou a consagração de pastoras, rompendo, pelo menos em tese, com o patriarcalismo assembleiano. Novas pesquisas vão revelar os reflexos dessa nova postura em outras convenções das ADs.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon Freire. *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010, p. 125.

\_\_\_\_\_. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011*. São Paul: Novos Diálogos, 2013.

ANTONIAZZI, Alberto. MATOS, Henrique Cristiano Jose. *Cristianismo: 2000 años de caminhada*. São Paulo: Paulinas, 1996.

30. NOVAES, 2011.

ARAÚJO, Isael. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro, CPAD, 2007.

\_\_\_\_\_. *Frida Vingren: uma biografia da mulher de Deus, esposa de Gunnar Vingren, pioneiro das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. *Análise sócio-desenvolvimental do crescimento evangélico no Brasil*. Tese (Doutorado em sociologia) – Universidade Nacional de Brasília, Brasília, 2007.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2 ed. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Algés: Difel, 2002.

COSTA, Moab César Carvalho. *O aggiornamento do pentecostalismo brasileiro: as Assembleias de Deus no Brasil e na cidade de Imperatriz-MA (1980-2010)*. (Doutorando em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2017.

DANIEL, Silas (org.). *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Os principais líderes, debates e resoluções do órgão que moldou a face do Movimento Pentecostal no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2004

ESTATUTO DA CADB. Disponível em <http://portalcadb.com/download-estatuto-cadb/>. Acesso em: 18 jun. 2018.

EVANGELLI HÄRALD, nº 22, 31 de maio de 1917.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *“Onde a luta se travar”*: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil Urbano (1946-1980). Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2015).

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp, 1993.

LEMOS, Carolina Teles; SOUZA, Sandra Duarte de. *A casa, as mulheres e a igreja: gênero e religião o contexto familiar*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

MENSAGEIRO DA PAZ, agosto de 1933.



- MENSAGEIRO DA PAZ, dezembro de 1930.
- NELSON, Samuel. *Samuel Nyström: pioneiro do ensino pentecostal em escolas bíblicas*. Rio de Janeiro, CPAD, 2008.
- NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino. MENEZES, Renato (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 2 ed. Petrópolis, RJ: VOZES, 2011. p. 135-160.
- OWENS, Robert. O avivamento da Rua Azusa: o movimento pentecostal começa nos Estados Unidos. In.: SYNAN, Vinson (Org.). *O século do Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: VIDA, 2009.
- PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2001, p 165-202.
- SOIHET, Raquel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In. DEL PRIORE, Mary (Org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 362-400.
- TOSH, John. *A busca da História: Objetivos, métodos e as tendências no estudo da história moderna*. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: VOZES, 2011.
- VILHENA, Valéria Cristina. Um olhar de gênero sobre a trajetória de vida de Frida Maria Strandberg. Tese (Doutorado em Educação, Arte e História da Cultura) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2016.
- VINGREN, Frida. *O Pastor*. MENSAGEIRO DA PAZ, 01/02/1931.
- VINGREN, Ivar. *Diário de um pioneiro: Gunnar Vingren*. 5 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Barbosa. 4 ed. Brasília: UNB, 2009.



# UM OLHAR ROMÂNTICO SOBRE A NATUREZA MARANHENSE<sup>31</sup>

*Raimundo Lima dos Santo*

O território maranhense, ou parte dele, é uma amostra, um fragmento que ajuda a compreender como o Brasil foi criado e recriado a partir de conceitos advindos de estranhos, portanto de universos culturais distintos. Cedo, o Maranhão foi estudado e admirado por viajantes, como os bávaros Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Martius, nas primeiras décadas do século XIX, no percurso de uma viagem de alguns anos pelo interior do Brasil. Assim como o fizeram em outras regiões do país, eles descreveram aspectos da paisagem maranhense que perduraram por muito tempo no imaginário das pessoas.

Robert Lenoble<sup>32</sup> afirma que não há natureza *sui e sim* o resultado de um pensamento ou um conjunto de pensamentos sobre este ser: “A natureza em si’ não passa de uma abstração. Não encontramos senão uma ideia de natureza, que toma ‘sentidos radicalmente diferentes segundo as épocas e os homens’”, visto que cada época constrói seus conceitos sobre o mundo, e alguns deles duram mais que outros. Neste caso, a ideia de uma natureza brasileira e maranhense “romântica” perdura, de certa forma, até hoje como resultado de um processo denominado aqui por “percepções criadoras”, imagens duradouras sobre o mundo que ensinam gerações posteriores a verem de maneira semelhante, ainda que com as diferenças de cada contexto espacial, temporal e cultural.

As descrições de viajantes como Spix e Martius tinham, certamente, um caráter objetivo de busca por resultados concretos sobre a natureza que viram e descreveram. No entanto, em todo texto há um elemento autô-

---

31. Texto originalmente publicado na Revista Tempos Históricos, V. 19, 1º Semestre de 2015, p. 138-152, 1983-1463 (versão eletrônica).

32. LENOBLE, 2002, p. 17.

nomo à revelia de quem escreve, elementos que permitem aos leitores irem além das próprias intenções do autor. Essa esfera literária, artística pode despertar sentimentos, expectativas, raiva, admiração, bem como outras sensações. Trata-se, portanto, de uma via paralela, normalmente desconsiderada pela linguagem historiográfica, mas que é igualmente capaz de ajudar a explicar determinadas realidades.

Embora as ideias nasçam na cabeça e no coração dos indivíduos com suas inevitáveis especificidades, elas têm sua gestação no seio de grupos, num contexto sociocultural, e os agentes as reproduzem de acordo com suas “tendências de espírito”. Não seria diferente com os viajantes em questão, inseridos numa particular atmosfera econômica, cultural, política e científica. Anatol Rosenfeld fala de um *Zeitgeist*, um espírito de época em cada momento histórico, que segundo ele “se comunica a todas as manifestações de culturas em contato”<sup>33</sup>. Trata-se de uma observação interessante para se pensar num determinado padrão de sensibilidade e modo de agir em determinadas épocas, especialmente se estendida ao plural para se falar em “espíritos” que possam se completar e repelir simultaneamente.

Seria o caso de se observar a “Ilustração” como um desses espíritos que teve como contraponto surgido em seu próprio ventre o romantismo, arredio e, ao mesmo tempo, influenciado por ela. Pretende-se, aqui, posicionar as ideias e as ações dos viajantes “alemães” no contexto romântico, mas que também transpiram ares ilustrados. Para melhor entender o romantismo, faz-se necessário, pelo menos em linhas gerais, apreender alguns aspectos da “aura” que contribuiu para sua gestação.

Com a metáfora de luzes e claridade, a Europa do século XVIII construiu uma imagem de si mesma sobre os pilares da razão, capaz de livrar o homem “contra todas as formas de obscurantismo”<sup>34</sup>. Uma nova maneira de enxergar o mundo se estabeleceu com força no velho continente e foi de encontro, em grande medida, ao pensamento religioso. De maneira geral, pode-se afirmar que a razão iluminista foi uma reação à exclusiva forma religiosa de explicar a realidade. Tal reviravolta na consciência europeia começou, de forma mais intensa, a partir da revolução científica de Galileu

---

33. ROSENFELD, 1976, p. 75.

34. TORRES FILHO, 2004, p. 77.

e Newton, de modo a produzir uma nova visão de mundo. Isso ensinou “as pessoas a pensarem em termos de leis invariáveis e modelos mecânicos perfeitos”<sup>35</sup>. A partir desse momento, todo o conjunto conceitual sobre o mundo foi alterado para atender as necessidades explicativas de um novo tempo. Essa mudança vetorial redefine o perfil europeu nos aspectos religioso, filosófico, social e cultural. Tanto os problemas quanto suas soluções, a partir de então, passaram a ter outra composição e o mundo, as pessoas, o próprio Deus nunca mais foram os mesmos.

A visão do homem em relação ao mundo ganhou novo tom. A natureza aristotélica buscava o modelo da Cidade-Estado grega bem compartimentada, cada parte realiza sua tarefa específica em benefício de um todo harmônico.<sup>36</sup> Para os mecanicistas, ela é vista como uma máquina dada ao homem para descobrir seu funcionamento. A ideia de uma natureza máquina condicionou a visão e as ações dos homens. O cientista seria capaz, na perspectiva ilustrada, de desvendar os mistérios divinos da natureza e o faria pela linguagem racional matemática da lógica concreta. O homem desvendaria os mistérios de Deus, porque ele deu a ciência para isso. Contudo, é importante ressaltar que, mesmo no Renascimento, a natureza não poderia ser compreendida apenas pelo engenheiro e pelo filósofo, mas igualmente pelo poeta e pelo artista.<sup>37</sup> Novas maneiras de explicá-las competem com a cartesiana e gradualmente ganhou força até culminar no Movimento Romântico, caracterizado mais pela sua força sentimental que racional.

## **O Romantismo**

A partir de Kant uma nova visão de natureza se consolida, ela não é apenas objeto a ser apreciado de maneira racional, pois deve ser, também, contemplada emocionalmente, pela estética. Longe de limitar o conhecimento, essa percepção contribuiu para ampliar as possibilidades de seu entendimento. Com a ilustração, a natureza passa a ser entendida como um ambiente da ação humana. Assim sendo, o foco de cognição se redireciona e deixa de ser algo revelado de uma maneira estática para algo dinâmico, fruto da própria relação do homem com a natureza. O dado em si, dá lugar ao devir.

---

35. BAUMER, 1977, p. 39.

36. LENOBLE, 2002, p. 67.

37. Ibidem, p. 28-29.

As poéticas do sublime e do pitoresco ganham espaço no universo artístico e científico, a exemplo de Humboldt, uma das maiores influências para viajantes por todo o mundo no século XIX, inclusive Spix e Martius. “Humboldt quis apresentar a natureza através das emoções que ela causa às almas ternas de todos os países e de todos os tempos”<sup>38</sup>. Gradativamente a concepção de uma natureza mecânica cedeu espaço a uma subjetiva, composta por matéria e sentimento.

O Movimento Romântico se apresentou como uma revolução e uma contrarrevolução, pois à medida que negava determinados elementos do Iluminismo, retomava outros. Ao criticar a modernidade em suas linhas gerais, o Romantismo propôs outra, que considerasse novos elementos para o entendimento da realidade. A civilização científica moderna deveria, na visão deles, desprender-se do olhar mecânico e adentrar nas profundezas dos sentimentos que a natureza poderia proporcionar ao homem. O mundo iluminado pela razão deveria compartilhar espaço com a escuridão das incertezas.

O sentido do Romantismo consiste em juntar elementos que para o Iluminismo seria impossível, uma junção entre o real e o ideal, matéria e espírito.<sup>39</sup> No racionalismo essas categorias foram separadas com o intuito de se tentar entender melhor o mundo, para os românticos isso não seria possível. Tal postura não implica dizer que os românticos negavam a ciência em todas as instâncias, salvo em casos isolados. O que o movimento negava era a via única sem considerar critérios intrínsecos ao homem, como sua própria subjetividade. De certa maneira, o Romantismo até contribuiu para o desenvolvimento da ciência, em especial no âmbito das “ciências do espírito”, como a psicologia. Dessa forma, não é difícil entender a psicanálise como resultado de um processo histórico no percurso do desenvolvimento das ciências do pensamento, que bem antes já situavam o homem num conjunto de forças superlativas, tornando-o incapaz de controlar seu próprio destino.

A perspectiva de uma realidade quase predestinada à felicidade foi abandonada por outra em construção, ainda que mais infeliz. Esse novo protagonista tem consciência de que a razão só pode compreender uma parte da realidade, um fragmento do infinito. Para eles, o *cosmos* inter-

---

38. AUGUSTIN, 2003, p. 67.

39. Ibidem, p. 29.

minável só pode ser apreendido por outras ferramentas que vão além da percepção pelos sentidos, pois elas são compostas por imaginação, sentimentos e intuições.

De acordo com Jaco Guinsburg<sup>40</sup>, o Movimento Romântico é fruto de um processo histórico culminado por dois significativos acontecimentos, a saber, a Revolução Industrial e a conseqüente Revolução Francesa, bem como as derivações sociais decorrentes de ambas. Se a sociedade moderna iluminista é, de alguma maneira, fruto desses acontecimentos, o movimento intelectual romântico também tem sua contribuição, ainda que em contraposição à modernidade.

É importante lembrar que apesar dessas influências, há outros elementos sem os quais não se entenderia o surgimento do Romantismo. Trata-se de uma pré-disposição ao sentimentalismo da cultura alemã. Assim sendo, trata-se de um processo cultural de longa duração, que excede as relações diretas com os referidos acontecimentos. Nesse sentido, o Romantismo é um movimento que abarca, numa nova maneira de pensar, diferentes ramos do conhecimento: literatura, filosofia, religião, ciência, arte, moral, como alternativa à cultura iluminista. É nesse sentido que uma natureza “organismo” substitui uma mecânica e, com isso, o centro de gravidade explicativa do mundo se desloca com uma instrumentalização poética diante de uma linguagem matemática.

Os ventos do romantismo alemão começaram a soprar de forma institucionalizada a partir de 1776, com a apresentação de uma peça teatral, escrita por Friedrich Maximilian Klingler, intitulada *Sturm und Drang* ou “Tempestade e Ímpeto”. Esse período é considerado o pré-romantismo e foi responsável por um reavivamento das ideias de Rousseau na Alemanha.<sup>41</sup> Dentre as atribuições pré-românticas se incluem a reivindicação da liberdade, tanto no sentido político quanto nos aspectos social, ético e estético. Um dos elementos de maior distinção desse movimento, em relação às correntes de seu tempo, é um impulso irracionalista, bem como a luta contra o pensamento ilustrado e os cânones classicistas, especialmente da literatura francesa.<sup>42</sup>

---

40. GUINSBURG, 1993, p. 24.

41. ROSENTHAL, 1968, p. 64.

42. Ibidem, p. 147-148.

Em termos temporais, essa evasão significou um retorno ao período medieval e seus valores; em termos espaciais, ao exotismo, a admiração pelos costumes em países distantes, como os do novo mundo. Chega-se aos costumes primitivos para contraposição à civilização moderna. Os românticos atribuíram valor aos instintos, por isso o homem primitivo passou a ser objeto de observação e conhecimento na estima do típico e do grotesco. Apesar disso, não havia pretensão de uma volta à natureza, a relação entre ambos pode ser descrita da seguinte maneira:

O sentimento da natureza e da paisagem constitui outro traço relevante da literatura pré-romântica. Não se trata apenas de uma maior capacidade descritiva do mundo exterior, trata-se acima de tudo de uma nova visão da paisagem: entre a natureza e o eu estabelece-se relações efetivas, os lagos, as árvores, as montanhas [...].<sup>43</sup>

Nessa mesma direção, pode-se apresentar uma visão do poeta alemão Tiech, ao criar um neologismo *Waldeinsamkeit*, traduzido por “solidão de floresta”, que se torna uma das maiores inspirações para os românticos ao atribuir sentimentos humanos à floresta. Essa atribuição de vida a natureza pode ser entendida como resultado de uma frustração com a civilização urbana. Por decepção ou procura de uma nova estética e a busca do relativo e da vida, ganham fôlego, especialmente entre os viajantes.

## **Viajantes pelo Brasil**

É em um ambiente como esse, de mudanças no pensamento em relação ao mundo, que surgem diferentes viajantes no Brasil. Uns mais carregados pela ilustração, outros pelo romantismo e todos, de certa forma, pelos dois em graus diferentes, descobriram, criaram e recriaram imagens sobre o país “descoberto” por eles. Do ponto de vista prático, muitas dessas viagens tiveram papel destacado no conhecimento de áreas longínquas, bem como no aproveitamento de matérias-primas para a dinamização da economia brasileira, que emergia gradualmente como um território independente no seio de uma colônia.

Com a vinda da Família Real e a conseqüente abertura dos portos às demais nações do mundo, uma série de mudanças, em diferentes setores,

---

43. Ibidem, p. 468.



ganhou força e, dentre elas, o território brasileiro passou a receber pessoas e produtos de diferentes lugares do mundo. Nesse contexto, muito viajantes estrangeiros vieram conhecer e levar conhecimento da terra estranha aos seus países de origem. Em consequência disso, ao longo do século XIX, várias expedições com diferentes finalidades realizaram trabalhos importantes nos diferentes campos da ciência. Os relatos de viagem têm uma *persona* peculiar, não são meras ficções de seus autores, nem relatos fielmente objetivos, pois ao fazer a junção dos dois elementos tornam-se um pouco de cada um, logo:

O relato de viagem, ou literatura de viagem é um gênero híbrido, entre relato factual e narrativa ficcional. O relator viajado é, ao mesmo tempo, narrador viajante e autor. Ele descreve o que viu, vivenciou e experimentou. Seu relato é visto como realista, e ao leitor, normalmente não é dado saber até que ponto a fantasia se infiltrou no texto [...].<sup>44</sup>

Nessa perspectiva, o narrador viajante produz o relato numa dinâmica em que ele mesmo é produto. Ele é, além de produtor da narrativa, ator, experimentador e, em simultâneo, objeto de sua própria experiência<sup>45</sup>, demonstrando a complexidade desse gênero e o cuidado que um estudioso do tema deve ter. A fronteira entre uma viagem real de uma imaginária pode ser tênue, e é necessário considerar os dois elementos para se fazer uma análise.

É importante considerar que os viajantes exploradores nos confins das terras brasileiras eram, em sua maioria, estrangeiros, advindos de culturas completamente diferentes. Seus imaginários, constituídos por outras matérias-primas culturais, não permitiam outras imagens senão a partir de referenciais específicos e, muitas vezes, distorcidos. Nessa relação de construção imagética entre um “Eu” e um “Outro”, forjavam-se percepções de um Brasil único, belo, grotesco, bárbaro, dentre outros conceitos.

Alguns viajantes enxergavam no novo, em especial no Brasil, sociedades ainda não corrompidas pela civilização. Percebe-se a influência do romantismo nesse julgamento, que buscava no mundo primitivo inspi-

---

44. AUGUSTIN, 2003, p. 174.

45. MACHADO, 2001, p. 34.

ração para a vida. Por outro lado, outros enxergavam nesse “naturalismo” a impossibilidade de construção de uma sociedade civilizada, o que evidenciava formas completamente divergentes sobre uma mesma paisagem e cultura. Tais variações são reféns da experiência cultural dos grupos ou pessoas que aqui chegavam. A experiência de cada um deles no território tropical também contava e era decisiva para a elaboração de imagens do lugar. Enquanto uns foram acometidos por pestes, doenças, fome e uma estrutura de trabalho precária, outros encontraram melhores condições para uma experiência pessoal e profissional mais positiva.

As terras eram quase sempre vistas como férteis e vigorosas em seu aspecto natural, mas não havia o mesmo otimismo em termos culturais, como se a geografia compensasse uma suposta debilidade civilizacional. Esse foi um elemento acentuado no eurocentrismo e marcou a emergente nação brasileira. “A deficiência parece estrutural, pois o ‘povo’ assim como as ‘camadas mais elevadas’ é indolente, enquanto seus governantes não parecem interessados em promover a cultura”<sup>46</sup>. Nesse relato, fica evidente que o problema cultural brasileiro tem solução, mas pela aculturação europeia.

Visões pejorativas como esta não eram apenas fruto de má-fé, mas também do reflexo da maneira de pensar de determinados grupos sociais naquela época. A cultura europeia era o referencial de civilização para o mundo, além disso, os viajantes escreviam, de maneira geral, para seus pares, leitores europeus intelectualizados. A superioridade racial era vista de forma natural, não apenas por europeus, como também por brasileiros. Assim, na maioria das vezes o nativo era apresentado de forma negativa, contudo ganharam relevo outras percepções em que se evidenciavam virtudes. Com o tempo, essa exposição findou por contribuir para a formação da identidade nacional, elaborada a partir das três raças. Pelo tema da natureza, através do indígena, no século XIX, encontraram elementos para criar uma imagem do Brasil.

## **Os viajantes Spix e Martius**

Pelo menos como planejamento, pode-se afirmar que a viagem dos bávaros começou em 1815. O rei Maximilian Joseph I da Baviera en-

---

46. DUTRA, 2006, p. 228.

comendou à Real Academia de Ciências de Munique uma expedição científica para a América do Sul.<sup>47</sup> Naquela época, viagens ao novo mundo se multiplicaram com o intuito, por exemplo, de descobrir a “natureza” dos países distantes e apresentar resultados à ciência. Ao chegar ao Brasil, a comitiva austríaca tinha um propósito diferente dos de Spix e Martius, que logo queriam partir, enquanto a delegação pretendia passar mais tempo da cidade do Rio de Janeiro, o que os levou a realizarem sua viagem de forma independente da Academia.

Em parte, a perspectiva ilustrada serviu como premissa para se entender o conjunto das ações de academias e grupos de pesquisadores sobre as terras coloniais e seu possível aproveitamento. É nessa visão que se considera o olhar dos viajantes sobre o Brasil, como permeado pelos valores científicos do século XIX. Todavia, os pesquisadores estrangeiros iam além do mero anseio de classificar as plantas e animais. Eles buscavam uma compreensão plena da natureza, que envolvia a matéria orgânica, mas também uma concepção metafísica do mundo natural. Isso, de certa maneira, implicava numa compreensão quase subversiva da ciência, ainda que não fosse propriamente nova, nem original.

[...] Spix e Martius filiaram-se ao pensamento naturalista de Goethe e Humboldt e à *natuphilosophie* (filosofia da natureza) de Schelling [...]. Com Buffon, Raynal e Depauw, fundou-se uma tradição que primava pelas visões deformadoras da natureza e do habitante original americano. Essa concepção detratora foi amplamente discutida e questionada, abrindo a polêmica sobre o novo mundo. Ao passo que Herder, Rousseau e, especialmente Humboldt contribuíram para a ruptura dessa visão, Hegel levou-a até as últimas consequências. É no interior desse debate que a viagem pelo Brasil deve ser compreendida.<sup>48</sup>

Pelo olhar romântico dos viajantes, se valorizava o natural, o exótico. Além disso, com base nos ensinamentos de Humboldt, provavelmente suas maiores influências diretas, acreditavam que a natureza deveria ser sentida, mas que apenas observada e dissecada. Logo, não caberia a Spix e Martius o mesmo olhar meramente pejorativo vigente entre seus pares. Por outro

---

47. LISBOA, 1995, 74.

48. Ibidem, p. 25.

lado, ressalta-se que as concepções positivadas da natureza e da cultura no novo mundo têm seus limites históricos.

Para eles, a saída cultural para a América do Sul poderia ser encontrada na junção com a cultura europeia, colocada ao centro em relação às outras, especialmente às coloniais, marcadas pela influência do negro e do indígena. Por serem culturas supostamente degeneradas, sozinhas não conseguiriam sobreviver por muito tempo, porque os inevitáveis ventos da civilização as varreriam. A identidade brasileira, desde cedo, foi pensada por estrangeiros e nativos nessa premissa de mistura racial. Na esteira de uma concepção iluminista e romântica, os viajantes enxergavam as culturas nativas inevitavelmente suprimidas pelo progresso. A natureza e a cultura brasileiras seguiriam a indelével marcha da história.

Spix e Martius, numa viagem de cerca de três anos pelo Brasil, conheceram quase todo o território e em um desses lugares longínquos do interior, inclui-se a província do Maranhão. Eles projetaram um olhar quase homogêneo sobre o país e nas terras maranhenses não foi muito diferente. Estudaram plantas, animais, cidades e vilas, pessoas, tribos indígenas. Apesar dos poucos meses de permanência no lugar, é possível perceber alguns aspectos de suas descrições e situá-las na perspectiva romântica.

Antes de chegar às terras do Maranhão, os estrangeiros aportaram no Rio de Janeiro, ponto de partida da aventura. De acordo com suas próprias palavras, se mostraram surpresos ao encontrar na cidade tropical, no que diz respeito à infraestrutura, um ambiente inicialmente parecido com o europeu. Por outro lado, se surpreenderam ao encontrar passeando pelas ruas negros e índios. Ao se depararem com um mundo mestiço, não puderam esconder o espanto, nem a frustração. “A natureza inferior, bruta, desses homens inoportunos, seminus, fere a sensibilidade do europeu que acaba de deixar os costumes delicados e as fórmulas obsequiosas da sua pátria”<sup>49</sup>. Esse mundo estranho, distorcido, inferior, é o mesmo que os viajantes encontraram no Maranhão, mesmo assim não se trata de uma visão cristalizada e unilateral. Em meio a esse conjunto de imagens, também houve admiração positiva.

---

49. SPIX; MARTIUS, 1976, p. 41-42.

O enfoque positivo que os estrangeiros atribuem a paisagem, algumas vezes recaem sobre o homem e à sociedade. No caso maranhense, percebe-se isso na observação da economia local, em que afirmam: “Tomou incrível incremento o comércio do Maranhão, desde o surto da cultura do algodoeiro; e os três principais artigos, que são aqui exportados, algodão, arroz e couros, dão à exportação grande preponderância sobre a importação”<sup>50</sup>. Na visão romântica, a paisagem não poderia ser composta apenas por elementos naturais, mas também culturais, como parte do mesmo processo de entendimento.

De modo geral, em termos econômicos, o Maranhão é apresentado pelos viajantes como um lugar promissor, capaz de evoluir com o aproveitamento de suas matérias-primas naturais, provindas especialmente da agricultura e da criação de gado. Com isso, seria possível potencializar o comércio regional e nacional, de modo a favorecer o Brasil a alcançar avanços importantes.

Do ponto de vista cultural, especificamente em relação ao Indígena, a visão de Spix e Martius é de interesse, pois tinham influências da poética pitoresca. A maioria dos poetas e outros intelectuais românticos não tiveram contato direto com o novo mundo, foram “alimentados” por relatos de viajantes que descreveram o que viram e o que imaginaram. Diferentemente deles, os viajantes tiveram uma experiência real e certamente esse fator contribuiu para uma visão diferente, “menos romântica”, mesmo que, em geral, positiva.

Partindo da premissa de que as tribos deveriam ser colonizadas, eles reclamam das dificuldades de fazê-lo, em especial por vias pacíficas, conforme expressam: “Quando se resolve estabelecer numa colônia uma tribo de índios, quer para torná-los inofensivos, quer para torná-los úteis ao Estado, isso quase nunca acontece sem prévia guerra, cuja consequência é a submissão da tribo”<sup>51</sup>. Num certo sentido, para os viajantes, esse processo seria necessário para salvar os próprios indígenas e a civilização. Para eles, os selvagens eram hostis aos “civilizados” e a colonização poderia ser uma forma de reduzir os conflitos. Além disso, seria uma oportunidade para melhor conhecer sua cultura, já que espontaneamente pouco saíam de suas florestas.

---

50. Ibidem, p. 247.

51. Ibidem, p. 226.

Spix e Martius tiveram pouco tempo nas terras maranhenses, e como resultado também escreveram pouco sobre o lugar, tanto no que se refere à natureza quanto à cultura. Para eles, as tribos indígenas não se diferenciavam nos costumes. O olhar genérico sobre a cultura era também fruto do etnocentrismo. Ao acompanharem um ritual de uma das tribos locais, os viajantes descreveram o que viram da seguinte maneira: “Os pulos e giros sem regra e o brandir guerreiro das armas, as horrendas contorções do rosto desse bando desenfreado, e a celeuma de terrível desarmonia, acompanhada do estilo de seus maracás, tudo isso poderia figurar como uma cena do inferno”<sup>52</sup>. Encontram-se descrições parecidas em outras ocasiões referentes à pintura do rosto e do corpo, dança, bem como outros elementos.

Não é de surpreender que intelectuais europeus daquela época vissem uma cultura tão diferente, com tantas exclamações. Talvez o que mais possa surpreender seja a sincera tentativa de compreensão e, por conta disso, há tantas descrições distintas, umas no viés grotesco, outras com admiração positiva. Apesar de um lugar culturalmente débil, de maneira geral, na percepção dos estrangeiros, a natureza maranhense era vista de forma saudável, pura, bela, o que em alguns momentos essas qualidades poéticas eram estendidas aos próprios nativos.

É mais comum do que possa parecer em um primeiro momento, visões paradoxais sobre a natureza e a cultura no Brasil. O viajante, na mesma expedição, poderia descrever o lugar como infernal ou paradisíaco, a depender do momento. Tais visões negativas, típicas de uma poética do sublime, não negam por completo uma impressão positiva da natureza, o que há é apenas um ponto de tensão entre os dois olhares.<sup>53</sup> Com algum esforço, pode-se observar a mesma característica no tocante a cultura nativa, ora vista como depreciada, ora saudável e bela. Nesse sentido, mesmo na compreensão das tribos indígenas maranhenses, numa inexorável dinâmica civilizacional em que só restaria ao índio o seu desaparecimento, os viajantes ainda fizeram ponderações no que se refere ao relacionamento dos nativos com a “civilização”, em que saíam muitas vezes prejudicados. E

---

52. *Ibidem*, p. 234-5.

53. LISBOA, 1997, p. 125.

foi dessa maneira que descreveram o processo de civilização do indígena na província do Maranhão:

[...] Se a expedição é bem sucedida, obrigam-se os vencedores a recorrer a soberania de Portugal [...] devem trabalhar numa lavoura e, por ser instruído na fé cristã por um eclesiástico. Que frutos produzirá tão violenta operação, não é difícil prever. Exige-se do índio imediata renúncia a todos os seus hábitos, tendências e costumes nativos, e ainda mais respeito às leis e a uma religião que ele desconhece [...].<sup>54</sup>

Os viajantes ainda acrescentam que os indígenas conquistados ficavam abandonados à própria sorte. Nesse caso, sua perda se dava em múltiplas vertentes, pois além do processo de genocídio e etnocídio que se fazia no ato do conflito direto, havia a perda pela falta de assistência do próprio governo que os tirava de seu habitat “sem receber o ensino ou força para a vida melhor”<sup>55</sup>. Primeiro o Estado os corrompia em termos culturais, depois os deixava aos piores hábitos herdados da civilização, como o vício em cachaça. Para os estrangeiros, o processo de colonização deveria acontecer com melhores subsídios econômicos, sociais e culturais do Estado.

Nesse contexto, de acordo com Spix e Martius, os indígenas eram car-rascos e vítimas de um mesmo processo. Algumas tribos eram temidas por colonos por entrarem em fazendas sem permissão e, muitas vezes, conflitarem com os donos. Por outro lado, era comum a infecção de tribos inteiras por doenças propositalmente transmitidas pelos “brancos”. Para os viajantes, era uma guerra perdida para os nativos pelo simples fato de o processo histórico jamais parar, o que resultaria no predomínio da civilização sobre a natureza. Ainda que o processo colonizador não fosse justo, não haveria alternativa como resultado, restaria apenas a lembrança de um tempo em que a natureza pura existiu. Tratando-se do outro aspecto natural das terras maranhenses, sua fauna, flora, dentre outros recursos naturais, suas descrições são mais generosas. Os estrangeiros, ao se referirem a São Luís, capital do Maranhão, apresentaram uma visão quase paradisíaca, com diferentes qualidades positivas:

---

54. MARTIUS, 1976, p. 226.

55. Ibidem, p. 226.

[...] embora tão vizinha do equador, e quase situada no meio de matos virgens, cuja vegetação se conserva viçosa pela umidade do terreno baixo que em parte alguma se eleva mais de 250 pés acima do oceano, é muito saudável a cidade; mesmo toda a ilha [...]. Não reina aqui uma só doença endêmica; e, excetuando as bexigas, não se conhecem epidemias. Doenças inflamatórias são muito raras [...].<sup>56</sup>

Essa imagem sobre a cidade é bastante expressiva, uma descrição semelhante às do “Jovem Werther”, na obra do escritor Goethe, no que se refere a uma natureza poética. Talvez esse seja um dos momentos mais românticos do olhar dos viajantes estrangeiros. Ainda que o fator humano fosse débil, na concepção deles a natureza compensaria essa suposta fraqueza. Mesmo que em um enfoque negativo eles enxergassem as margens lamacentas do rio Itapecuru, com seus “enxames formidáveis de mosquitos”, o ponto de maior ênfase de suas descrições sobre a natureza maranhense recai sobre aspectos que expressavam beleza, nas abundantes nascentes de rios, no brilho do sol, no verde da vegetação. A pujança dessa natureza é tão extraordinária que mesmo “o sol abrasador dos meses da seca consegue empalidecer o verde viçoso da vegetação [...] flores e frutos sucedem-se em ciclo quase regular, durante a maior parte do ano”<sup>57</sup>. Os viajantes apresentaram a natureza do Maranhão como sendo vigorosa, renovadora, incessante e, talvez, infinita, além de bela.

Só se pode aproximar a visão dos viajantes à sensibilidade poética romântica com algum esforço imaginativo e cuidado, pois eles eram, antes de tudo, naturalistas, filiados aos preceitos de uma ciência do século anterior fortemente abalizada pela ilustração. Quando surgiu o movimento romântico, em oposição aos valores iluministas, não significou dizer que essas duas visões de mundo se contrapunham como pedras facilmente separáveis. Com isso, quer-se afirmar que essas percepções se excluíam em alguns momentos e convergiam em outros, a depender do momento. Dizer que seu olhar era romântico é apenas considerar que alguns elementos são diretamente encontrados, outros apenas de maneira indireta. Nessa perspectiva, é possível identificar uma natureza romantizada no Maranhão, e essa visão perdurou por gerações de estudiosos sobre esse

---

56. Ibidem, p. 247.

57. SPIX & MARTIUS. 1976, 250.



lugar. Ainda hoje é possível encontrar ecos daquela natureza romântica vista pelos viajantes.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Márcia. Escrever e pensar sobre o Novo Mundo: escrever e pensar no Novo Mundo. In: DUTRA, Eliana de Freitas. MOLLIER, Jean-Yves. (Orgs.) *Política, nação e edição: o lugar dos impressos na construção da vida política no Brasil, Europa e Américas nos séculos XVIII – XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.
- AGUIAR E SILVA, Vitor Manuel de. *Teoria da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 1976.
- AUGUSTIN, Günther Herwig. *Viagens pelo novo mundo: olhar europeu e interculturalidade na literatura de viagem de Eschwege, Spix e Martius*. Tese de Doutorado, Belo Horizonte: Faculdade de Letras/UFMG, 2003.
- AUTORES PRÉ-ROMÂNTICOS ALEMÃES, tradução de João Marshner. São Paulo: Editora Herder, 1965.
- BAUMER, Franklin Le Van. *O pensamento europeu moderno*. Vol. 2. Séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977.
- BONATO, Tiago. *O olhar, a descrição: a construção do sertão do nordeste brasileiro nos relatos de viagem do final do período colonial (1783 – 1822)*. Dissertação de mestrado, Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses – CEDOPE. Universidade Federal do Paraná, 2010.
- CARPEAUX, Otto Maria. *A literatura alemã*. Posfácio de Willi Bolle. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- DUTRA, Eliana de Freitas. MOLLIER, Jean-Yves. (Orgs.) *Política, nação e edição: o lugar dos impressos na construção da vida política no Brasil, Europa e Américas nos séculos XVIII – XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

- GUINSBURG, Jaco. (Org.). *O Romantismo*. 3. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Vol. 2. Portugal/Brasil: Ed. Presença/Ed. Martins Fontes, 1974.
- LENOBLE, R. *História da ideia de natureza*. Lisboa, Éditions Albin Michel, 2002.
- LISBOA, Karen Macknow. *A nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo, Hucitec/Fapesp, 1997.
- LISBOA, Karen Macknow. Viagem pelo Brasil de Spix e Martius: quadros da natureza e esboços de uma civilização. *Revista Brasileira de História*. n° 29, vol. 15, 1995.
- MACHADO, Alvaro Manuel; PAGEAUX, Daniel-Henri. *Da Literatura Comparada à Teoria da Literatura*. 2 Ed. rev. aum. Lisboa: Presença, 2001.
- RAMINELLI, R. *Viagens Ultramarinas*. São Paulo: Alameda, 2008.
- ROSENFELD, Anatol. *História da Literatura e do Teatro Alemães*. São Paulo: Perspectiva, 1993. ROSENTHAL, Erwin Theodor. *Introdução à literatura alemã*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Texto/contexto*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ROSENTHAL, Erwin Theodor. *Introdução à literatura alemã*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1968, p. 64.
- SPIX & MARTIUS. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. 3 ed. 3 v. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

# **ESCRAVIDÃO NEGRA EM IMPERATRIZ-MA: PERSPECTIVAS DOCUMENTAIS EM ARQUIVOS PAROQUIAIS E DOCUMENTAÇÃO DE ÉPOCA (1852-1888)**

*Moab César Carvalho Costa  
Samuel Marques Silva*

## **Introdução**

As pesquisas sobre a Região Tocantina do Maranhão, especificamente a que agrega a cidade de Imperatriz, têm privilegiado os aspectos econômicos relacionados ao ciclo do arroz, da madeira e do ouro e, junto a eles, os fluxos migratórios. Ciclos esses, cujas temporalidades se iniciam a partir da década de 1950, quando a cidade deixa o isolamento geográfico, uma vez que a única via de comunicação com outras cidades e regiões era o Rio Tocantins.<sup>58</sup>

A cidade de Imperatriz foi estabelecida em 1852, dentro dos limites do Estado do Maranhão, por uma missão religiosa liderada pelo Frei Manoel Procópio do Coração de Maria, a serviço e às expensas da Província do Pará, na época presidida pelo Conselho Jerônimo Francisco Coelho. Na ocasião foi fundada a Igreja Santa Terezinha, onde estão guardados documentos sobre a cidade. Nesses arquivos, que são os registros de batismo, casamento e óbito – prática essa obrigatória proclamada pela Igreja Católica aos seus fiéis –, constam o batismo de negros escravizados, além de revelar inúmeros outros aspectos históricos das primeiras décadas da cidade e região.

Antes de tudo, e para efeito de noção, faz-se necessário ter conhecimento de que a chegada de negros escravizados em massa no Estado do Maranhão ocorreu somente na segunda metade do século XVIII com o

---

58. FRANKLIN, 2008, p. 53-55.

Ministério Pombalino, onde houve incentivos para o tráfico negreiro, a criação dos cultivos de arroz e algodão e, posteriormente, a formulação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que gerou um “boom” na região maranhense.<sup>59</sup>

Silva observa que foi através da criação dessa companhia que, de fato, a economia se ativou na capitania, onde por meio dela, surgiu a necessidade de serem trazidos milhares de africanos escravizados para o Estado.<sup>60</sup>

Foi por meio da Companhia que foram introduzidos milhares de africanos escravizados, tanto é que o Maranhão chegou a ter a maior proporção de cativos do Império. Em termos absolutos mais da metade da população era negra. Na província, os escravizados tornaram-se os pés e as mãos dos senhores.

Reiterando, as pesquisas que tratam da fundação da cidade de Imperatriz e dos primeiros anos de ocupação são raras e factuais e pouco tratam das questões relacionadas ao cotidiano, a cultura religiosa e a escravidão. Até o momento, a presença de negros escravizados e o desenvolvimento dessa instituição na região pouco atraíram os olhares dos que escrevem sobre a região. Assim posto, o desvelamento histórico do período, mais precisamente o ligado à questão da presença de negros escravizados, vai permitir, através das pesquisas efetuadas por este projeto, suprir grande parte das lacunas que até então se encontram abertas na historiografia regional.

## **Os arquivos paroquiais na história: sua implantação e importância**

No século XVI, com o surgimento do movimento Contra Reforma em oposição a Reforma Protestante, houve a necessidade imediata de se promover um sistema em que distinguisse e mantivesse o controle de cada membro da população católica. A Reforma Protestante, associada à crise da cristandade católica por toda a Europa, favoreceu a rápida e consistente difusão das ideias protestantes por toda a Europa, ameaçando a hegemonia monopolista da Igreja Católica. A manutenção dos seus seguidores era prioridade, e a melhor forma encontrada foi a criação dos registros indi-

---

59. SILVA, 2013, p. 2.

60. Ibidem, p. 17-18.

viduais que controlasse a o nascimento, a vida e a morte de cada membro da igreja.

O tema foi urgentemente levado ao Concílio de Trento e debatido em várias de suas sessões, que mais tarde resultaria em encarregar os párocos de realizar os processos de registros de batismos e matrimônios celebrados em suas Paróquias.

Considerado por muitos estudiosos como divisor de águas da Igreja Católica, o Concílio de Trento foi uma reformulação nas diretrizes católicas em contraposição ao movimento protestante que rapidamente se difundia pela Europa. Do ponto de vista católico, as críticas sofridas nas décadas anteriores pela igreja foram, também, contribuições negativas para a culminação de um concílio reformador. O Concílio de Trento é, de fato, um dos principais marcos da Igreja Católica em resposta a Reforma Protestante. Essa reunião, também chamada de Concílio Ecumênico, ocorreu em diversas sessões durante o século XVI, mais precisamente entre os anos de 1545-1563, períodos que foram se definindo conforme as possibilidades do contexto em que se encontrava a vida político-religiosa e social dos interventores. Foram longos dezoito anos de entraves, conflitos, impasses entre papa e imperador, oposição de príncipes protestantes e de repressões violentas aos escritos do reformador Martinho Lutero, mas que, de um modo geral, culminaram na formulação de instrumentos de renovação e reforma para a Igreja Católica, propondo uma estrutura sólida que sucede até os dias atuais.

Assim, foram impostos novos modelos de conduta em relação à população. Entre eles o batismo e a confissão. Nesta perspectiva, Coelho destaca a importância na confissão do fiel para a igreja, pois a partir disso seria possível sondar sua consciência e gerar, assim, uma cristianização não superficial.<sup>61</sup>

Com o estabelecimento dos registros, era preciso também determinar características universais e igualitárias na elaboração dos registros de cada indivíduo. Após as instaurações, a Igreja se deu conta de que também era preciso a realização de registros de óbitos dos fiéis, para assim evitar alguns tipos de abusos, como, por exemplo, a bigamia, onde um dos sujeitos do

---

61. COELHO, 2010, p. 34.

casamento poderia simplesmente migrar para uma região distante e lá se casar novamente como se fosse pela primeira vez. Devido a isso, em 1614, o Papa Paulo V determinou a obrigatoriedade do registro de óbitos, além de formular um levantamento periódico de quantificação de seus membros maiores de 7 anos, por nome e família.

Na perspectiva Marcílio<sup>62</sup>, nos registros de batismos deveriam constar obrigatoriamente diversos dados da pessoa que estava sendo batizada, dados estabelecidos pelo Concílio de Trento e de grande importância para o controle dos fiéis. Eram eles: a data do batismo, o nome completo do batizando, sua filiação, se tivessem conhecimento, local da residência de seus pais ou tutores. Deveriam constar obrigatoriamente o nome de pelo menos um dos padrinhos, que seriam as testemunhas do ato ocorrido. Os padrinhos passavam a ser responsáveis pela disciplina espiritual dos batizando, e, em caso de morte dos pais, assumiriam a responsabilidade pela criação do afilhado. Por fim, a assinatura do sacerdote concretizando o registro.

Nestes batismos deveriam constar, em casos especiais, por exemplo, se a criança era legítima ou não, ou se filha de pais incógnitos. Se fosse exposta – abandonada –, exigia-se redigir o fato e onde ela estava sendo criada; no caso de criança escravizada, colocava-se o nome de seu senhor, do mesmo modo que deveriam ser constados também casos de crianças nascidas de relações adulterinas e sacrílegas<sup>63</sup>.

Haviam situações excepcionais em que a criança poderia ser batizada por qualquer pessoa, em situação de risco de morte, desde que fosse seguido um rito próprio com os símbolos específicos (água e sal) e pronunciadas as palavras: “eu te batizo em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo”. Este tipo de batismo também deveria ser comunicado ao vigário e protocolado no livro de registros, que deveriam ser anotados em livros especiais pela paróquia, cabendo ao vigário a boa guarda e conserva destes.

As celebrações de matrimônios também deveriam seguir as regras estabelecidas pelo Concílio de Trento. Exigia-se realização na igreja e na presença do sacerdote, exceto em casos de extrema excepcionalidade, com

---

62. MARCÍLIO, 2004, p. 14.

63. Filhos de sacerdotes.

apresentação de dados como data, nome dos cônjuges e suas filiações, residência e naturalidade, além dos nomes dos padrinhos e madrinhas com suas respectivas residências e naturalidades também. Por fim, a assinatura do sacerdote finalizava o ato, também registrado em um livro especial de casamentos. Se fosse o caso, exigia-se também apresentar a declaração de viuvez do cônjuge, com o nome do primeiro esposo ou esposa e, ainda, mencionar se ambos estavam comprometidos nos impedimentos graves ou leves, decretados pelo Código Canônico da Igreja Católica, a exemplo: parentescos consanguíneos ou espirituais (compadrio). Nesse caso, o casamento só aconteceria depois de um caro processo de solicitação de dispensa das coibições dada pelo bispo local. Essa dispensa também deveria ser posta no registro do matrimônio, com a confirmação do grau de parentesco entre os cônjuges.

Ainda seguindo a linha de raciocínio de Marcílio, diferentemente dos registros de batismos e casamentos, os de óbitos não careciam de tantas regras. A data de falecimento, o nome do falecido e seu estado civil eram o bastante. Em relação aos solteiros, deveriam ser postos os nomes dos pais, ou o fato de ter sido exposto ou ilegítimo. No caso dos casados, viúvos ou viúvas, além destes mesmos dados, era necessário indicar o nome da esposa e do esposo falecidos. Encontrava-se em algumas paróquias uma maior riqueza de dados, assinalando-se também, a naturalidade do falecido, sua idade e atividade que exerceu. Em alguns casos, nos registros constavam-se a causa da morte e se o falecido deixara algum testamento. Salvo em alguns raros casos, as condições do enterramento vinham mencionadas: tipo e cor da mortalha ou do caixão e o local de enterro.<sup>64</sup>

Do nascimento aos grandes eventos da vida cotidiana da população, a Igreja Católica ditava o tom da vida, as regras de convivência, o controle das relações, e por fim, a legitimação da morte nos limites da salvação cristã, além das formas rituais em todos esses eventos. Com o estabelecimento dos registros de nascimento, casamento e óbito, ampliava a capacidade de monitorar seus fiéis num tumultuado contexto europeu de Reforma Protestante.

---

64. *Ibidem*, p. 15.

No Brasil, as regras e demandas do Concílio Tridentino tiveram vida útil representadas, primeiramente, seguindo as determinações de Portugal até que fossem regulamentadas nas constituições primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707. No início do século XVIII, a Igreja Católica publicava esse documento sintetizando as ideologias religiosas hegemônicas. Esse sínodo foi a principal legislação eclesiástica da América Portuguesa naquele período, as “constituições” contribuíram para o esforço de propagar as diretrizes tridentinas além-mar, representando, assim, um marco fundamental no processo de consolidação institucional da igreja no país.<sup>65</sup>

Esse documento constituinte esclarecia com fidelidade as tendências teológicas e morais daquele momento, como também uma prática comum à religião católica. As Constituições Primeiras compõem-se em cinco livros com orientações e determinações claras sobre os seguimentos religiosos da Igreja Católica.

Na perspectiva de Marcílio<sup>66</sup>, sendo o catolicismo a religião predominante no Brasil, tanto no período colonial como durante todo o período do império, todos que aqui nascessem, contraíssem matrimônio ou morressem, deveriam constar no registro da paróquia que se revestia ao mesmo tempo de um caráter religioso, com força de um ato civil de cada indivíduo. Destacando o estatuto do Padroado Régio do Brasil, este deu aos registros paroquiais uma cobertura praticamente universal da população brasileira, pelo menos até a Constituição Republicana de 1891, na qual foram abstraídos somente os protestantes que surgem principalmente no Segundo Reinado, e dos índios e africanos pagãos, que não fossem batizados ainda.

Um fato válido de ser ressaltado são os apontamentos da historiografia para a ausência de informações nos registros paroquiais feitos na América Portuguesa, principalmente a respeito da idade em que as crianças eram batizadas. Segundo Chagas e Nadalin, em alguns momentos ou em poucas vezes esses dados foram anotados pelos vigários e, pelo que aparenta, em função de reprimendas de visitantes.<sup>67</sup>

Em relação aos negros escravizados, podemos perceber que, para

---

65. MENDONÇA, 2009, p. 3-4.

66. Marcílio, 2004, p.16-17.

67. CHAGAS; NADALIN, 2008, p. 2-3.



manter o controle dos cativos, a igreja também efetuava o registro de batismos, casamentos e óbitos destes, nos quais é possível verificar uma série de características dos escravos. Isto é, nesses registros dá para visualizar como os povos africanos foram reorganizados em território brasileiro, uma vez que os critérios de filiação a este ou aquele grupo são definidos aqui e não na África. O batismo, que tem como significado a purificação do pecado original, ao menos desde o século III, também representou o elemento através do qual o africano cativo foi inserido no mundo cristão e no mundo colonial, e essa inserção se deu não apenas na condição de escravo, mas como membro de grupos específicos, fazendo surgir mais que uma simples nomenclatura, um verdadeiro sistema de classificação a ser utilizado nas mais variadas circunstâncias.<sup>68</sup>

No próximo tópico, vamos analisar os registros paroquiais da Igreja Santa Tereza D'Ávila, no período de 1952 a 1888, dando ênfase à qualidade dos registros – se estes trazem todas as informações exigidas –, o estado de conservação e os trabalhos de digitalização que foram realizados.

## **O ARQUIVO PAROQUIAL DA IGREJA SANTA TEREZA D'ÁVILA: COMPOSIÇÃO, CONSERVAÇÃO E DIGITALIZAÇÃO**

Os livros de registros encontrados nos arquivos da Paróquia de Santa Tereza D'Ávila foram os de batismo e casamento. No período que compreende a temporalização designada (1852-1888), foram encontrados apenas 5 livros, três de batismo e dois de casamentos. Os livros encontram-se em péssimo estado de conservação, a ação do tempo e a falta de um armazenamento adequado inviabilizam o manuseio de boa parte deles, e os que são manuseáveis apresentam alto grau de dificuldade de transcrição. Os demais livros relativos ao período pesquisado não possuem paradeiro conhecido, pelo menos por enquanto.

---

68. Silva, 2013, p. 14.

Figura 1 – Registros de batizados de 1859 a 1877.



Fonte: acervo do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões  
– NEIHR/UEMASUL/CAPES paroquial igreja Santa Tereza D'Ávila.

Figura 2 – Registros de casamento de 1869 a 1874



Fonte: acervo do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões  
– NEIHR/UEMASUL/CAPES paroquial igreja Santa Tereza D'Ávila.

Os livros do arquivo foram digitados dentro da temporalidade proposta, e essa ação foi fundamental para a preservação de seu conteúdo, tendo em vista que a restauração não será possível para todos eles, dado o alto grau de deterioração. A análise e estudo desses livros é claramente necessária para o preenchimento de lacunas na história de Imperatriz. Permite, também, avaliar a vivência entre negros escravizados da região com seus senhores e suas relações de compadrio, não esquecendo da figura do índio, que também aparece nesse contexto.

No decorrer dos trabalhos, elaboramos uma ficha modelo para cadastrar os registros constantes nos livros, de forma que essa catalogação em fichas vai facilitar pesquisas futuras sobre a demografia, as relações de compadrio, a cultura religiosa, os movimentos de desobrigas e a presença de negros escravizados. Vejamos o modelo.

Ficha de Batismo – Número 02 – Livro: Batismos (1870 – 1877)      Página: 3      Vol.: 3

Lugar: Fazenda Campo Grande	Paróquia: (Santa Tereza D'Ávila) Vigário: Domingos Elias Da Costa Moraes	Desobriga ( X )			
Data do Batismo:	19 / 09 / 1870				
Nome:	Antonia (Inocente)				
Nascimento:	10 / 02 / 1870      Não informado (   )				
Condição:	Legítimo (   )	Natural ( X )	Exposto (   )	Índio (   )	Escrava ( X )
Pai:					
Origem:					
Mãe:	Maria (Escrava)				
Origem:					
Avós Paternos:					
Avós Maternos:					
Padrinhos:	Valentin da Cunha Araujo Antonia da Cunha Araujo				
Apenas em caso de índios					
Etnia:					
Apenas em caso de escravos					
Senhores:	Valerio Magalhães				

Fonte: acervo do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões  
– NEIHR/UEMASUL/CAPES paroquial igreja Santa Tereza D'Ávila.

Nas análises dos livros, foi possível observar que a grande maioria dos batismos de escravos foram realizados em atos de desobriga durante a visitação do frei encarregado de produzir as fichas de registro. Diante desses aspectos, é possível perceber que a concentração do trabalho es-

cravo em Imperatriz, assim como na imensa maioria das cidades no período imperial, era designada às fazendas. Nos sertões maranhenses as fazendas eram de gado.

A julgar pelas análises de alguns registros, era comum que fossem batizados não somente os negros escravizados, mas pessoas livres e índios, durante a visitação do vigário às fazendas em ato de desobriga. Em alguns trechos, é possível notar erros de designação de categoria à pessoa que estava sendo batizada, como, por exemplo, indivíduos escravizados por livre.<sup>69</sup> Obviamente estes erros identificados estavam corrigidos com rabiscos feitos a caneta. Diante disso, é remota, porém não descartada, a chance de ter havido erros durante a elaboração de algumas fichas de registro, podendo ter sido confundida e fixada erroneamente a qual categoria o batizando pertencia.

Há registros que não constam o sobrenome dos padrinhos e nem a categoria a qual pertencem. Há uma grande possibilidade de estes serem escravizados, porém, não é destacada esta informação nos registros e nem em nenhum outro lugar. Também há registros no livro de batismos que se iniciam em 1870, mas que estão datados do ano anterior (1869). Talvez haja a possibilidade de um erro do vigário, autor do registro, ou o batismo pode ter sido realizado em outro momento e somente registrado posteriormente, na produção de 1970.

Muitos dados que eram obrigatórios não foram encontrados em muitos registros, há várias explicações para isso, desde o descaso de quem realizava o registro ou mesmo, o que é mais provável, a falta de informações mais detalhada sobre os que eram batizados.

## **A presença de negros escravizados na Região Tocantina: o fundo de emancipação e a junta de classificação de escravos em Imperatriz**

Como falamos antes, somente na segunda metade do século XIX o Estado do Maranhão recebeu grande número de escravos. Essa inserção foi orientada pelas políticas pombalinas que criaram a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. A região Tocantina, distante e isolada, não participou desse crescimento econômico. Os africanos escravizados

---

69. Talvez não se constituísse em erro, mas em estratégia para ocultar cativos.

introduzidos estavam concentrados nas fazendas de gado, espalhadas na região e, possivelmente, originadas dos avanços da correte pastoril baiana.

Já no fim da primeira e no início da segunda metade do século XIX, as economias nortenhas, inclusive a do Maranhão, estavam passando por uma forte crise devido a ascensão da exportação de café no sudeste do país. Esse fator, em conjunto com a abolição do tráfico negreiro em 1850, foi preponderante nas transformações das relações cotidianas e economia escravagista na província.<sup>70</sup>

Ribeiro<sup>71</sup> afirma que, por conta dessa decadência da economia no Estado e pela proibição do tráfico de escravos, foi propiciado o tráfico interprovincial entre os estados brasileiros, no qual a província maranhense se tornou um dos principais fornecedores de cativos do país. Neste sentido, é possível perceber as várias alterações nos modelos escravistas que dinamizavam o cotidiano por todo o Estado.

Edimilson Bezerra<sup>72</sup> observa que a Região Tocantina do Maranhão dispunha de enormes fazendas, nas quais efetivava uma forte economia agropecuária, além de beirar o Rio Tocantins e ser localizada numa zona fronteira com outros estados brasileiros, facilitando a dinâmica exportadora e se tornando uma região de suma importância e privilégios. A partir disso, obviamente a introdução de mão-de-obra escravizada na região se tornou preponderante tanto quanto necessária.

Edelvira Barros, em sua obra *Eu Imperatriz*, faz um pequeno registro sobre a presença de africanos escravizados na região:

Como em toda parte do território, aqui também os índios não se sujeitaram aos trabalhos dos brancos. Então o escravo negro foi a solução encontrada. [...] Os escravos que aqui moravam também eram assim. Não tinham direito algum. Trabalhavam desde antes do sol raiar nos engenhos, nos campos ou no lar, dando-se de corpo inteiro ao seu AMO ou SENHOR. A grande maioria viveu assim, até a libertação, em maio de 1888.<sup>73</sup>

---

70. Ibidem, p. 17-18.

71. RIBEIRO, 1990, p. 85.

72. BEZERRA, 2018, p. 101-102.

73. BARROS, 2012, p. 42.

Para ter uma melhor noção da existência e trabalho de escravos na cidade de Imperatriz em comparação com outras do estado, vale demonstrar uma tabela presente na obra de Maria Celeste Ferreira, *Entre Escolhidos e Classificadores: apontamentos à aplicação da lei de 1871 no Maranhão (1871-1888)*, onde encontramos o quantitativo de escravos em relação ao trabalho urbano, rural e sem profissões no ano de 1882, inclusive na cidade de Imperatriz-MA:

Tabela 1 – População escrava em alguns municípios no Maranhão em relação ao trabalho Urbano/Rural – 1882

MUNICÍPIO	ESCRAVOS EM SERVIÇO URBANO		ESCRAVOS EM SERVIÇO RURAL		SEM PROFISSÃO DECLARADA		TOTAL
	HOMENS	MULHERES	HOMENS	MULHERES	HOMENS	MULHERES	
CAPITAL	942	1506	779	714	819	775	5535
ALCÂNTARA	290	412	1000	1065	225	298	3290
CAXIAS	320	426	1236	1128	387	331	3828
CAROLINA	22	15	135	137	26	29	364
IMPERATRIZ	10	26	125	143	7	12	323

Fonte: FERREIRA, 2016.

Como dissemos, a grande maioria das pesquisas sobre a Região Tocantina do Maranhão pouco trataram das questões relacionadas ao trabalho escravo. Com foco nos estudos de perspectivas mais econômicas, aspectos relacionados à cultura religiosa, relações de compadrio, negros escravizados não foram contemplados. Não obstante, é possível preencher essas lacunas dos primeiros anos da história de Imperatriz e região. Os censos, os registros das juntas de classificação de escravos, os jornais da época – todos digitalizados e disponíveis na Biblioteca Nacional –, e os arquivos paroquiais são importantes fontes para análises desses objetos e estão aguardando àqueles que se dispuserem a pesquisá-los.

## O Fundo de Emancipação e a Junta de Classificação de Escravos

Várias sociedades e associações de ajuda mútua, a fim de promover o processo abolicionista, estiveram em atividade por todo território brasileiro, com ênfase especial na segunda metade do século XIX, quando a questão do trabalho escravo ganhava conotações cada vez mais contundentes. Essas preocupações podem ser observadas nas medidas públicas imperiais, quando o Estado, enfim, assumiu a condução do processo de emancipação escrava. De acordo com Santos, a Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, apelidada de “Lei do Ventre Livre”, desponta como uma das primeiras leis no período imperial que carregava em seu texto a intenção de extinguir a escravidão, ainda que de forma transitória, na tentativa de garantir uma graduação segura.<sup>74</sup>

Ferreira<sup>75</sup> nos faz lembrar que a lei de 28 de setembro de 1871, conhecida como “Lei do Ventre Livre”, determinava que os filhos de todos os cativos, a partir de então, nasceriam como pessoas livres, apresentava diversos outros pontos interessantes, que passaram despercebidos em sua vigência e a posteriori. Através desta, foi configurado um fundo de emancipação de escravos a serem libertados. No entanto, havia critérios de classificação para o favorecimento da libertação do escravo, dentre elas o favoritismo por famílias, mesmo que de donos diferentes, e com filhos de menor idade. Além destas, existia a libertação dos escravos que dispunham de pecúlio para a compra de sua alforria. Esta era uma prática de costume na sociedade escravista e que posteriormente passou a ser um direito do escravo. Por meio de Juntas de Classificação, o Estado agia formalmente na prática desse processo, onde os escravos eram registrados e lá postas suas características de acordo com sua vivência escrava.

Em relação ao segundo aspecto da Lei Rio Branco ou “Lei do Ventre Livre”, Ribeiro<sup>76</sup> destaca que o Fundo de Emancipação foi um meio pelo qual a referida lei procuraria gradativamente emancipar escravos adultos, mediante a indenização dos seus senhores. O fundo se compunha da taxa

---

74. SANTOS, 2009, p. 19.

75. FERREIRA, 2016, p. 22.

76. RIBEIRO, 1990, p. 144.

de escravos, dos impostos gerais sobre a transmissão de propriedade dos escravos, das quotas marcadas a esse respeito no orçamento geral, provincial, municipal e outros. As alforrias, por ele determinadas, seriam reguladas por classificação, devendo ser libertados anualmente em cada província uma quantidade de escravos equivalente à quota anual designada para este fim.

A Lei do Ventre Livre, dentre outros dispositivos, declarou livres os filhos nascidos de escrava a partir dessa data, mas também permitiu a “autocompra” e a formação de pecúlio pelos escravos, lhes ampliando o acesso à justiça.

De acordo com Santos<sup>77</sup>, o Fundo reuniria recursos pecuniários a serem destinados a província para a libertação de quantos escravos fosse possível. A cota recebida pela província maranhense, assim como as demais, seria proporcional ao número de escravos ali residentes. Para a execução das cartas de liberdade, deveria se proceder à matrícula dos escravos de todo o território imperial. Assim ficou instituído que na matrícula especial deveria conter dados como o nome, sexo, cor, idade, estado civil, filiação, aptidão para o trabalho e a profissão do escravo.

Neste sentido, Ribeiro<sup>78</sup> observa que, essa medida, entretanto, produziu pouquíssimos frutos no Maranhão. As juntas de classificação, criadas para registrar e classificar escravos a serem libertados em todo o território maranhense, funcionaram com lentidão e completo desinteresse. A má vontade dos seus componentes, devido a execução de um serviço gratuito, e a indiferença quanto ao problema escravo, retardavam a instalação e o trabalho das ditas juntas. Quando instaladas, vários outros motivos, como as distâncias da capital e as irregularidades por elas praticadas, prejudicavam e retardavam o andamento dos trabalhos de classificação. Como consequência, a quota a ser distribuída na província atrasava, pelo fato de que sua liberação, pelo Ministério da Agricultura, dependia da conclusão a remessa das relações de classificação dos escravos a serem libertados.

O Fundo de Emancipação não produzia os números esperados, longe disso, a proporção entre escravos libertos e a população total dos cativos

---

77. SANTOS, 2009, p. 19.

78. RIBEIRO, 1990, p. 144.



demonstrava que a lei de 1871 ainda carecia de mais apoio. Enquanto isso, as alforrias concedidas espontaneamente em casos isolados subia bem mais. O Fundo Emancipatório não conquistou resultados mais brilhantes por conta de alguns fatores – uns até praticamente concretos –, como por exemplo: a falta de incentivos por parte do governo para o bom funcionamento do processo nas províncias; o Fundo de Emancipação nunca foi suficientemente importante para conceber a liberdade para um grande número de escravos, sobretudo com os altos preços definidos localmente através de arbitrariedade.<sup>79</sup>

Ainda na linha de raciocínio de Ferreira, apesar dos pesares, é fato que a lei de 1871 não teve somente aspectos ruins, pior que antes, dificilmente ficaria.<sup>80</sup> O mais importante, especialmente, é que essa lei contribuiu bastante para o que posteriormente viria acontecer, que era o processo de abolição na corte. Vale destacar, também, que grande parte dos escravos eram obrigados a fazer uma espécie de relatório de jornada, no qual os seus senhores facilmente manipulavam as ações, mas existiam muitos que moravam distantes de seu senhor, em locais como cortiços. Sendo assim, era praticamente inevitável que os negros conseguissem dinheiro por meio de jornadas extras de trabalho, de empréstimos, ou com a ajuda de amigos e familiares. Nessa perspectiva, a lei de 1871 era de enorme importância para o cativo, pois se as negociações com os senhores não dessem certo, ele apresentava o pecúlio em juízo e aguardava o decreto do arbitramento judicial.

Segue abaixo, uma tabela que mostra a quantidade de escravos libertos em algumas cidades da província, inclusive Imperatriz, entre os anos de 1876 a 1887:

---

79. FERREIRA, 2016, p. 35.

80. *Ibidem*, p. 47

Tabela 2 – Escravos Libertados Pelo Fundo de Emancipação (1875 – 1887).

MUNICÍPIO	ESCRAVOS LIBERTADOS	DESPESA CONHECIDA	PECÚLIOS
CAPITAL	217	111:016\$505	13:383\$495
ALCÂNTARA	117	64:713\$436	8:654\$664
CAXIAS	170	78:357\$652	6:612\$370
CAROLINA	14	7:163\$434	1:336\$466
IMPERATRIZ	23	6:997\$371	3:494\$112
TOTAL	541	268:248\$398	33:481\$107

Fonte: RIBEIRO, 1990.

Para Lopes<sup>81</sup>, o direito, é considerado como o campo de forças alimentado, em parte, pelas lutas travadas entre proprietários de escravos, escravos e libertos em torno da noção de liberdade jurídica. A este respeito, vale lembrar que os escravos nascidos a partir da lei de 1871, embora tivessem o benefício do pecúlio e a aquisição de direitos, não tinham facilidade, uma vez que muitos permaneceram excluídos desse direito. Nesse contexto, a função de curador, que era designado a cuidar e organizar dos problemas, neste caso, jurídicos do escravo, era muito significativa. A escolha do curador era, na maioria das vezes, o resultado de uma negociação prévia com o escravo que movia a ação; mas quando os escravos não tinham advogados, o Estado designava uma pessoa para tal tarefa, o que para o escravo poderia ser o fim da chance de alcançar a alforria. A constituição dessas ações indica que o direito era, no âmbito das relações escravistas, o mediador das tensões sociais, podendo até mudar o perfil da relação entre escravos e os seus proprietários.

Neste sentido, Ferreira<sup>82</sup> diz que em alguns lugares notava-se uma interação diferente entre os escravos e seus senhores. O Fundo de Emancipação concebia, senão a liberdade, no mínimo uma esperança aos escravos. Em uma nova visão, esse Fundo proporcionou vivenciar um modelo diferente entre

81. LOPES, 2013, p. 22.

82. FERREIRA, 2016, p. 79.

os personagens desta sociedade; e propiciou configurações inéditas entre relações sociais, na qual muitas foram transformadas, criadas, ou somente influenciadas. Nesta perspectiva, a lei 1871 gerou grandes alterações na antiga sociedade escravagista. Devido aos abalos internos sofridos nessa relação, não era mais unânime a decisão do senhor de escravos sobre a liberdade.

## **Considerações finais**

Até esse ponto, foi possível analisar as condições dos arquivos, sua estrutura, estado de conservação, e serem feitas e identificadas parte da total quantidade de registros de escravos existentes nos livros. É possível vislumbrar suas potencialidades, uma vez que o acervo proporciona um exame mais detalhado sobre o passado nas primeiras formações históricas da cidade de Imperatriz. Muitas de suas informações podem ser cruzadas com as que estão disponíveis nos jornais da época, como dissemos antes – todos digitalizados e disponíveis na Biblioteca Nacional –, o que vai permitir uma maior compreensão desse período.

Na trajetória da pesquisa, foi possível analisar os processos históricos de formação da região Tocantina do Maranhão, a chegada da missão católica que estabeleceu a cidade e a implantação das fazendas de gado. Apesar de poucos trabalhos sobre a presença de negros escravizados na região Tocantina do Maranhão, especialmente na cidade de Imperatriz, foi possível encontrar documentação de época, registros da Junta de Classificação de Escravos, bem como dados sobre o quantitativo de escravos na região, cujo número oficial é de 323 cativos, conforme demonstrado na tabela 1. Já o número de escravos classificados pela junta, foi de apenas 23.

Alguns estudiosos da questão têm levantado debates sobre a possibilidade, nesses últimos anos da escravidão no Brasil, de que muitas pessoas não eram citadas nos registros de batismos como cativas. É muito comum encontrarmos assentos incompletos em suas informações, principalmente se forem observadas as exigências estabelecidas no Concílio de Trento sobre quais dados deveriam constar nos registros de batismo.

Além da questão da presença de escravos na região Tocantina do Maranhão, as transcrições e análises de parte dos assentos tornou possível, também, observar as relações de compadrio entre pessoas livres, bem

como o apadrinhamento de cativos por livres e aspectos do cotidiano daquele período.

As leituras de jornais da época foram extremamente importantes, trouxeram à luz da história muitos aspectos, até então desconhecidos, como querelas judiciais, processos crimes contra escravos e contra párocos da cidade. A partir deles, foi possível vislumbrar, também, os donos de escravos e suas fazendas, que permeavam neste local, e quantificá-los.

## **Referências**

### **Documentos**

Livro de registros de batismos organizado e escrito pelo Padre Malachias José Fernandes, da Paróquia de Santa Tereza D'Ávila do então município de Santa Tereza da Vila Nova de Imperatriz entre os anos de (1859-1867).

Livro de registros de batismos organizado e escrito pelo Padre Malachias José Fernandes, da Paróquia de Santa Tereza D'Ávila do então município de Santa Tereza da Vila Nova de Imperatriz entre os anos de (1870-1877).

Livro de registros de casamentos organizado e escrito pelo Padre Malachias José Fernandes, da Paróquia de Santa Tereza D'Ávila do então município de Santa Tereza da Vila Nova de Imperatriz entre os anos de (1859-1866).

Jornal “Publicador Maranhense” encontrado na obra de Maria Celeste Ferreira “Entre escolhidos e classificadores: apontamentos à aplicação Lei de 1871 no Maranhão (1871-1888)”, onde mostra assuntos relacionados a junta classificadora de escravos no Estado do Maranhão, inclusive na cidade de Imperatriz, no ano de 1883.

Jornal “Publicador Maranhense” encontrado na obra de Maria Celeste Ferreira “Entre escolhidos e classificadores: apontamentos à aplicação Lei de 1871 no Maranhão (1871-1888)”, onde é relatada a fuga de um escravo na região, no qual o dono do mesmo confia a entrega, se capturado, a Frei Manoel Procópio do Coração de Maria na cidade de “Santa Tereza” em 23 de Novembro de 1865.

## **Bibliografias especializadas**

- ALBERIGO, Giuseppe. História de los concilios ecumênicos. Salamanca: Sígueme, 1993.
- BARROS, Edelvira Marques de Moraes. *Eu, Imperatriz*. 2 Ed. Imperatriz: AIL; São Luís: AML, 2012.
- BERWANGER, Ana Regina. LEAL, João Eurípedes Franklin. *Noções de Paleografia e de Diplomática*. 3 Ed. Santa Maria: editoraufsm, 2008.
- BEZERRA, Edimilson Rosa. *A territorialidade camponesa: os centros agrícolas como um lugar de integração ao capital. Gleba Boca da Mata/ Barreirão no município de João Lisboa-MA (1950-1987)*. São Leopoldo: UNISINOS, 2018.
- BLANCO, Ricardo Roman. *Estudos Paleográficos*. São Paulo: Laserprint, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CHAGAS, Paula Roberta; NADALIN, Sérgio Odilon. *Para o mundo e para a eternidade: Idade do batismo nas atas paroquiais*. Curitiba, séculos XVIII – XIX. Curitiba: UFPR, 2008.
- COELHO, Tatiana Costa. *A Reforma Católica Em Mariana e o Discurso Ultramontano de Dom Viçoso (1844-1875)*. Juiz de Fora: UFJF, 2010.
- DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- FERREIRA, Celeste Silva. *Entre escolhidos e classificadores: Apontamentos à aplicação Lei de 1871 no Maranhão (1871-1888)*. São Luís: UFMA, 2016.
- FRANKLIN, Adalberto. *Apontamentos e fontes para a história econômica de Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 2008.
- HEMEROTECA DIGITAL BRASILEIRA – Biblioteca nacional digital do Brasil. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/publicador-maranhense/720089>

- HISTÓRIA do Concílio de Trento. Universo Católico. Disponível em: [www.universocatolico/lexicodospapas.com](http://www.universocatolico/lexicodospapas.com). Acesso em: 25 maio 2019.
- HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja No Brasil-Colônia (1550-1800)*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- LOPES, Daylana Cristina da Silva. *Direito e escravidão: embates acerca da liberdade jurídica de escravos na província do Maranhão (1860-1888)*. São Luís: UFMA, 2013.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. *Os registros paroquiais e a História do Brasil*. São Paulo: USP, 2004.
- MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. Raptos, incestuosos e solicitantes: transgressões do clero no Maranhão colonial. *Revista Cantareira*, Niterói, n. 14, 2009. Disponível em: [www.historia.uff.br/cantareira](http://www.historia.uff.br/cantareira). Acesso em: 19 maio 2019.
- NERIS, Wheriston Silva. *A produção do corpo sacerdotal no bispado do Maranhão (XIX): formação seminarística e introdução de novos modelos disciplinares*. São Cristóvão: UFS, 2011.
- RIBEIRO, Jalila Ayoub Jorge. *A desagregação do sistema escravista no Maranhão (1850-1888)*. São Luís: SIOGE, 1990.
- SÁ, Clara Joana Freitas Pinto de. *O acesso a arquivos paroquiais: proposta de modelo de instrumento de descrição documental para os arquivos de Santo Estêvão e São Miguel de Alfama*, Lisboa. Lisboa: UNL, 2011.
- SANTOS, Lucimar Felisberto dos. Os bastidores da lei: estratégias escravas e o Fundo de Emancipação. In: SANTOS, Lucimar Felisberto dos. *Cor, identidade e mobilidade social: crioulos e africanos no Rio de Janeiro (1870-1888)*. Rio de Janeiro: UFF, 2009, p. 18-39.
- SILVA, Maria Celeste Gomes da. *Rotas negreiras e comércio de africanos para o Maranhão Colonial, 1755-1800*. Florianópolis: UFSC, 2013.
- SILVA, Régia Agostinho da. *A Escravidão no Maranhão: Maria Firmina Dos Reis e as representações sobre escravidão e mulheres no Maranhão na segunda metade do século XIX*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

# UM LITERATO E SUA ANIMA: INCURSÕES JUNGUIANAS ACERCA DO FEMININO NA POESIA DE GONÇALVES DIAS

*Eduardo Oliveira Melo  
Raimundo Lima dos Santos*

O romantismo é um movimento de pretensões universais. Sua amplitude se sobrepõe às diversas outras tendências artísticas, perpassando a literatura, a pintura, a escultura, a historiografia, a filosofia, a religião e até mesmo as ciências. Presumida vultosa abrangência, há de se notar que em seu cerne a escola abrigou sentimentos e anseios muitas vezes adversos, como o próprio crítico Otto Maria Carpeaux defende, mais sensato seria pensar em “romantismos”, posto o fato de que esses romantismos se filiaram às singularidades vernáculas, a exemplo do romantismo alemão, com raízes pré-românticas, o francês, com ignição revolucionária, e o inglês, contrarrevolucionário.<sup>83</sup>

No Brasil, cuja recente independência da metrópole portuguesa criara um ambiente favorável ao nacionalismo e às modernas formas de expressão literária, o romantismo encontra terreno fértil. Um dos primeiros representantes dessa jovem escola é o poeta maranhense Gonçalves Dias, nascido na cidade de Caxias, em 1823. O poeta é lembrado como um dos nomes do indianismo, vergôntea do romantismo brasileiro que remonta às preocupações concernentes às temáticas puramente nacionais expressas por críticos, como o francês Ferdinand Denis<sup>84</sup> e Gonçalves de Magalhães<sup>85</sup>. Em suma, o que Gonçalves Dias entrega ao circuito literário de sua época é o símbolo da singularidade nacional solidificado na imagem do indígena.

---

83. CARPEAUX, 2008. p. 1366.

84. DENIS, 1826.

85. MAGALHÃES, 1836.

Os frutos de tal esforço criativo estão mais do que claros em poemas da sua coletânea de estreia *Primeiros Cantos: O canto do guerreiro, O canto do piaga, Deprecação*, entre outros que vieram depois.

Nesse âmbito, uma abrangente gama de figuras femininas que no passado tiveram uma alma através da pena lírica de Gonçalves Dias, permanecem, atualmente, às lentes, tanto da história quanto da literatura, invisíveis, silenciosas. Grande parte da crítica e dos estudos<sup>86</sup> sobre a obra do literato se voltam para as *Poesias Americanas*. Mas o que revelam as musas soturnas, as virgens em rios, as mulheres-anjo, sobre o interior de Gonçalves Dias? Qual é a raiz de sua divinização? Por que ele dessa forma as retratou?

O historiador americano Peter Gay, ao estudar alguns dos mais ilustres romances europeus, estipulou que a imersão em uma obra literária deveria ser efetuada tomando em conta a seguinte tríade: a sociedade em que obra foi concebida, a cultura artística do período, e, por fim, a psique do escritor.<sup>87</sup> Sobre os dois apontamentos iniciais, vem a ser indelével a iniciativa de uma historicização da literatura, como defendeu François Dosse, operando conexões entre a conjuntura da sociedade e a obra que nela está encarnada.<sup>88</sup> Já do terceiro pilar, transcorre uma inclinação ao campo da psicologia.

Referindo-se à poesia, a psicologia analítica de Carl Jung é uma perspectiva acertada, ao passo que oferece ferramentas teóricas para a compreensão de certos aspectos do artefato artístico. A concepção de uma obra, seu processo de engendramento, os conflitos e concordâncias anímicas, em suma, o labor criativo, possui raízes psicológicas, logo, vem a ser objeto passível de circunspeções da psicologia.<sup>89</sup>

Dessa vertente de estudos, deriva a pertinente noção de arquétipos do inconsciente coletivo. Como qualificou o psiquiatra suíço, para além de um inconsciente pessoal, tal qual postulava Sigmund Freud, haveria,

---

86. Refere-se aqui, sobretudo, às obras como *História Concisa da Literatura Brasileira* de Alfredo Bosi (1970); *A Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos*, de Antonio Candido (1964); mais recentemente, pode-se citar *Estudos de literatura brasileira e portuguesa*, de Paulo Franchetti (2007).

87. GAY, 2010. p. 24-25.

88. DOSSE, 2001. p. 268.

89. JUNG, 2013. p. 65.



mais profunda e obscuramente, um inconsciente coletivo, comum a todos os indivíduos, contendor de certas “imagens primordiais” denominadas arquétipos. Esses parâmetros imagéticos confluem as mais diversas experiências anímicas da humanidade, por fim, sendo expressos de forma compreensível para o consciente através dos mitologemas reconhecíveis nas religiões, folclores e na literatura universal.<sup>90</sup> Indaga-se, então, como postulado, “a que imagem primordial do inconsciente coletivo pode ser reduzida a imagem desenvolvida na obra de arte?”<sup>91</sup>. Dentre os diferentes arquétipos apresentados pelas constatações de Carl Jung, aquele batizado de anima é útil à expedição pelo feminino etéreo recorrente nos poemas de Gonçalves Dias, uma vez que remonta às percepções arcaicas e mágicas sobre mulher que ainda se encontram no inconsciente masculino, regendo seus humores, fantasias, sensibilidade, criatividade e relações com o gênero feminino.<sup>92</sup> Por essência, traduz-se enquanto a contraparte feminina e inconsciente de uma consciência masculina.<sup>93</sup>

A constatação da ocorrência desse arquétipo na poesia do maranhense, portanto, dar-se-á por meio da análise do papel exercido pelas efígies femininas dentro da coerência interna dos poemas; a forma como os atos e interações com o masculino são símiles às funções inerentes a anima, empiricamente esclarecidas pelos estudos junguianos, bem como a comparação de tais figuras com o amplo arcabouço de mitos e crenças de variadas culturas humanas. Destarte, será possível imergir, à medida do possível, no amálgama inconsciente das interações entre o literato e a feminilidade.

Para essa investigação, optou-se, após a incursão na sociedade e cultura do sujeito, pôr sob considerações analíticas dois poemas pertencentes à coletânea *Primeiros Cantos: O canto do índio e Delírio*. A opção por ambas as criações não restringe, de modo algum, a possibilidade de manifestação do arquétipo de anima em outros momentos da poética de Gonçalves Dias, no entanto, abordar todas as incursões do poeta que apresentam efígies femininas estaria além dos lindes desse trabalho. Em última instância, os

---

90. Ibidem, p. 81-82.

91. Ibidem. p. 81.

92. JUNG, 2011.

93. Analogamente, uma consciência feminina possui uma contraparte inconsciente e masculina, que Carl Jung batizou de *Animus*. Ver: JUNG, 2006.

modelos selecionados são instigantes para os fins dessa inquirição ao passo que revelam uma abrangência dos múltiplos traços e faces da anima, oferecendo uma perspectiva, apesar de curta em termos de exemplos, integral em termos de conteúdo.

## **A sociedade brasileira e a exaltação do pudico no século XIX**

Há de se notar, no aprofundamento dos costumes e da vida social brasileira, um estatuto de supervalorização da castidade, herdado, em suma, dos preceitos morais da Igreja católica – instituição possuidora de fortes laços com a monarquia lusitana<sup>94</sup> – que remontam ao processo de colonização do território recentemente encontrado às famílias de cunho patriarcal que surgiam nas capitanias e às grandes propriedades fundiárias. Dessa forma, o contato entre homens e mulheres era composto por um conjunto de práticas resolutas e circundadas pelo ideal sacro de pureza. Desde o século XVI, as mulheres, por exemplo, acabavam por serem casadas – pois era o patriarca quem decidia – com homens bem mais velhos ainda no início de sua puberdade, doze, treze, quatorze anos, intocadas, acima de tudo, sob o risco de perderem sua beleza pelo envelhecimento; estado de coisas ainda observável no século XIX.<sup>95</sup>

Em suas cartas aos coríntios, São Paulo já advertia a pureza como opção privilegiada, dado o fato de que “[...] o corpo não é para fornicção, mas sim para estar sob o domínio do Senhor [...]”<sup>96</sup>, mas para aqueles incapazes de manter tal estado de castidade, e, no intento de evitar a fornicção, o único remédio a ser prescrito era o casamento.<sup>97</sup> Logo, na conjuntura brasileira dos oitocentos, o matrimônio se torna elemento crucial para a manutenção da ordem social e econômica; social, pois com o avanço da urbanização e das interações da vida pública, o *status* atribuído ao homem ou mulher casados garantiria seu acesso às esferas elitistas; econômico, sobretudo, devido à instrumentalização desse sacramento como uma ferramenta para garantir acordos entre as famílias.<sup>98</sup>

---

94. HOORNAET, 1984. p. 12.

95. FREYRE, 1986. p. 362.

96. Tradução nossa de: “[...] corpus autem non fornicationi sed Domino et Dominus corpori [...]”. Ad Corinthios I, 6, 13. In: BIBLIA SACRA. 2007.

97. “propter fornicationes autem unuquisque suam uxorem habeat et unaquaque suum virum habeat”. Ad Corinthios I, 7, 2. In: Ibidem.

98. DEL PRIORE, 2019. p. 158-159.

Em todo caso, o pudor feminino seguia uma constante, a despeito de sempre haverem exceções, como é recorrente na história. Em seu tratado *De bono coniugali*, Santo Agostinho propõe, enquanto um dos bons aspectos do casamento, a procriação, que, apesar de derivar de uma incontidência juvenil e carnal, concebe os filhos<sup>99</sup>, por conseguinte, o ato sexual para tal fim estaria isento de culpa.<sup>100</sup> Esse e os demais preceitos agostinianos são incorporados pelos teólogos da igreja católica durante a idade média<sup>101</sup>, enraizando-se na visão católica sobre a vida a dois.

Tais ideias se refletem na Terra de Santa Cruz, e a intimidade dos cônjuges é balizada pelo dever de garantir a linhagem da família, reforçava-se, deste modo, o recolhimento das mulheres casadas e sua função materna, cume do seu papel social.<sup>102</sup> A mãe de Jesus, Virgem Maria, protagoniza o papel de impecável modelo para as mulheres<sup>103</sup>, completo oposto de Eva, mãe de todos os vivos, que se entregou ao fruto proibido e condenou a raça humana, eternamente culpada; dicotomia possivelmente herdada do medievo, do qual datam pinturas e livros ilustrados que revelam esses corolários.<sup>104</sup> Comentando sobre as crianças no Brasil de meados do século XIX, Gilberto Freyre relata: “[...] ouviam de mães, avós e mestres, histórias da Virgem Maria e de seu filhinho – o Menino-Deus – que se tornara Homem e Salvador dos Homens”<sup>105</sup>.

A essa altura, é perceptível que a mulher brasileira se encontrava entre a submissão e a idealização, muito embora a realidade bruta tenha suas dissimilaridades com os discursos e abstrações. Contudo, a mera ocorrência de tais expectativas concernentes à mulher e seu comportamento nessas esferas pressupõe sua influência sobre o indivíduo analisado. Gonçalves Dias era também cristão, *vide seus Hymnos*<sup>106</sup>, uma constante em todas as suas

---

99. “Habent etiam id bonum coniugia, quod carnis uel iuualis incontinentia, etiamsi uitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex malo libidinis aliquid boni faciat copulatio coniugalis [...]”. In: AUGUSTINE. 2001. p. 6.

100. “Coniugalis enim concubitus generandi gratia non habet culpam;”. In: *Ibidem*, p. 14.

101. REYNOLDS, 2016. p. 522.

102. DEL PRIORE, op. cit., p. 179.

103. DEL PRIORE, 2014, p. 48.

104. RUBIN, 2009. p. 261-262.

105. FREYRE, 2009, p. 93.

106. Seções localizada nos *Primeiros Cantos*, *Segundos Cantos* e *Últimos Cantos* (sic) inseridos

publicações – louvava o criador e sua criação por meio de seus versos. No prefácio de seus *Segundos Cantos*, ao comentar sobre as *Sextilhas de Frei Antônio*, conjunto de poesias em formato trovadoresco, afirma seu interesse na figura religiosa do dito frei.<sup>107</sup>

A transcrição desse feminino ideal cristão pode, certamente, ser rastreada nas diversas incursões poéticas que veiculam os sentimentos do poeta às suas musas. De um modo geral e persistente, o literato emprega o termo “virgem” como substantivo ou adjetivo, “pura”, “pudor”, como delineadores de um caráter bastante específico. Porém, como esta perscrutação almeja demonstrar, o feminino etéreo da poesia gonçalvina não provém somente de um único fator, sua sociedade posiciona-se apenas como um fragmento de um mosaico ainda incompleto.

### **Confluências literárias para um feminino etéreo**

Seria uma ingenuidade, ao se tratar de uma efígie vitalmente literária, não sondar o conjunto de influências criativas que assoalham o constructo de uma obra, de modo que olvidar esses traços lograria uma investigação estéril. Assim, ao se rastrear as possíveis inspirações de cunho literário ao divino feminino na poesia de Gonçalves Dias, é mister uma arguição pela literatura estrangeira contemporânea ao seu período, moderna e sentimental, que se opunha às velhas perspectivas mecânico-classicistas, filhas de uma revolução racionalista.

Sublinhando, portanto, a literatura romântica, o nome do alemão Johan Wolfgang von Goethe se distingue. Situado por Otto Maria Carpeaux entre um dos pré-românticos<sup>108</sup> decisivos para, mais tarde, a consolidação do movimento, Goethe retratou extensamente em sua obra o feminino enquanto força transcendental. Como exemplo desse estatuto, basta se observar a não concluída peça de teatro *Pandora*, de 1808, releitura do mito apresentado por Hesíodo. Destoante da tradição grega, que delega Pandora como responsável por libertar todos os males e doenças da humanidade<sup>109</sup>,

---

em: DIAS, 1857.

107. DIAS, 2000. p. 165.

108. CARPEAUX, 2008. p. 1241-1242.

109. HESIOD, 1988. p. 38-40.

a Pandora goetheana é um ser de iluminação sublime, que inspira e realiza, em totalidade, a vida de Epimeteu; seu vaso não contém desventuras, pelo contrário, sua abertura traz galáxias e belíssimas imagens.<sup>110</sup>

A essa altura, vem a ser forçoso sublinhar que desde cedo Gonçalves Dias esteve exposto à cultura europeia, possuindo como *alma mater* a universidade de Coimbra, onde se formara em direito; além disso, empreendeu viagens pelas nações de forte influência cultural da época, como Inglaterra, Alemanha e França. Isto posto, é provável que o erudito tenha tido contato com as palpitantes e subjetivas percepções do feminino na literatura. A influência de Goethe, *exempli gratia*, está inequívoca na citação dos primeiros versos do poema *Mignon*, como epígrafe da memorável *Canção do exílio*. O seu domínio de inúmeros idiomas, entre estes o alemão, está bem documentado, tendo, ademais, vertido para o português poemas de Goethe, Schiller<sup>111</sup> e Heiner<sup>112</sup>.

O resgate é um fato dado, bem como a reverência por parte da imaginação romântica ao patrimônio medieval. Na Europa, laborava-se em uma genuína recuperação da cultura popular e folclore: no início do século XIX emergia a magistral coletânea de contos *Kinder-und Hausmärchen*, pelos irmãos Jacob e Wilhelm Grimm; já em meados do século, surgiam publicações da *Chanson de Roland* e da *Nibelungenlied*.<sup>113</sup> Na poesia de Gonçalves Dias, essa tendência se manifestou através de traços trovadorescos expressos nas formas e linguagem, como nas saudosistas *Sextilhas de Frei Antão*, e em certas temáticas evidenciadas por intitulações como *Trovador* e *O Soldado Espanhol* – estes dois inclusos ainda nos *Primeiros Cantos* de 1846. Segundo Maria Aparecida Ribeiro, em poemas de cunho romântico, como *Rosa no Mar* – esta lembrando as criações de Martim Codax – e *Queixumes dos Segundos Cantos*, o poeta maranhense já flerta, irremediavelmente, com as canções de amigo.<sup>114</sup> Por esse prisma, as *cantigas d'amor*<sup>115</sup>, dotadas de uma intensa verbalização dos sentimentos focalizados

---

110. PANOFKY, 2009. p. 123.

111. ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, 1971. p. 43-44.

112. As traduções de Schiller e Heiner se encontram em: DIAS, 1867.

113. CARPEAUX, 2008. p. 1490-1491.

114. RIBEIRO, 1998.

115. Nomenclatura atribuída às canções cultas de trovadores da lírica luso-galega entre os séculos

na dama cortejada<sup>116</sup>, provavelmente tiveram sua parcela de contribuição na concepção mais elevada da mulher pelo poeta.

Inocultável é, também, a santificação da Beatriz de Dante, que na *Divina Commedia* adquire o papel de condutora do poeta ao paraíso, a Deus e à salvação, única capaz de elevá-lo a uma espiritualidade mais alta.<sup>117</sup> O biógrafo Henriques Leal aponta os estudos que Gonçalves Dias dedicou à poesia italiana entre 1841 e 1842: “[...] tudo leu, tudo devorou avidamente, e tomou de cór ou apontou não poucos trechos de Tasso, d’Ariosto, de Dante e de Petrarca (sic).”<sup>118</sup>, acabando, até mesmo, por traduzir o canto VI do *Purgatório*, pertencente à epopeia dantesca.<sup>119</sup>

Em suma, o componente cultural, ao que parece, revela um arcabouço instigante de possíveis tendências que tenham influenciado a divinização da mulher na obra do poeta. Entretanto, assim como a atribuição originária ao ambiente social não elucida a ocorrência de tal estado do feminino na poesia gonçalvina, a literatura ainda se apresenta de modo insuficiente perante o fenômeno. Um artista de gênio, como Gonçalves Dias, não cria somente ao sabor de meros modismos literários, mas a partir um impulso mais profundo, e, talvez, incompreensível. Árduo labor seria esquecer suas palavras a respeito de sua poesia: “[...] eu a compreendo sem a poder definir, como eu a sinto sem a poder traduzir (sic).”<sup>120</sup> Adiante, ver-se-á o que teoria junguiana pode revelar do feminino etéreo.

## **A Anima feito ninfa cristã e anjo obscuro**

Na poesia de Gonçalves Dias, traços e funções exercidas pelo arquétipo do feminino podem ser rastreados em variados momentos de sua obra em que se encontram representadas, através de seus versos mulheres com associações ao etéreo, o mitológico, o encantatório e o transcendental. Em seus *Primeiros Cantos*, o poema *O canto do índio*, embora esteja incluído na seção nativista das *Poesias Americanas*, é de uma construção ampla-

---

XIII e XIV. Ver: SPINA, 2003. p. 107-108.

116. COELHO, 1978. p. 539.

117. ECO, 2004. p. 171, 174.

118. LEAL, 1874, p. 33.

119. DIAS, 1867.

120. Idem, 1846, p. 6.

mente lírica e, portanto, oferece um vultoso códex de características que respaldam a presença do arquétipo como origem da divinização da mulher. Em linhas gerais, os versos tratam um indígena que, escondido entre as matas de uma floresta tropical, observa uma mulher (é dado a entender que esta seja europeia) tomando banho em um rio. Maravilhado pela visão, apaixonou-se e canta sua beleza.

Partindo dos componentes imagéticos, cujas manifestações traduzem a presença do arquétipo da alma, nota-se a constância do elemento água, indicando o momento da ação: “Quando o sol vae dentro d’agoa (sic)”<sup>121</sup>; enquanto parte da figura de linguagem: “[...] bella/Como a fonte cristalina (sic) [...]”<sup>122</sup>; ou como componente do cenário: “Eis que o seos loiros cabellos/Pelas agoas se espalhavão (sic) [...]”<sup>123</sup>. Sua recorrência sugere o afinamento da ideia. De um ponto de vista onírico, o elemento água, em geral, está relacionado ao inconsciente.<sup>124</sup> Fontes, a exemplo, são parte do chamado ao mundo das profundezas irracionais.<sup>125</sup> A personificação deste, enquanto um rio ou lago, traduz a inconstância e a tendência solúvel do inconsciente, assim como os seus próprios conteúdos. O sol que “desaparece” na água anuncia o fim do esclarecimento consciente, sobre o qual se cria o ambiente ideal para o afloramento dos arquétipos.

No cenário fértil, a alma vem à tona no limiar do inconsciente, e, personifica-se em uma dama no rio, “Eu a vi, que se banhava.../Era bella, ó Deoses, bela (sic) [...]”<sup>126</sup>, de fenótipo europeu, “Ó Virgem, loira Virgem tão formosa (sic) [...]”<sup>127</sup>, “Niveo collo, que eu te visse (sic) [...]”<sup>128</sup>. Sua figura, embora chamada de “Virgem dos Christãos (sic)”<sup>129</sup>, em muito remete às ninfas, seres mitológicos de estonteante beleza que guardam bosques, riachos e fontes, montanhas e outros ambientes.<sup>130</sup> De modo mais específico,

---

121. DIAS, op. cit., p. 20.

122. Ibidem.

123. Ibidem, p. 21.

124. JUNG, op. cit., p. 78.

125. CAMPBELL, 2004. p. 47.

126. DIAS, op. cit., p. 20.

127. Ibidem, p. 21

128. Ibidem.

129. Ibidem, p. 20.

130. BULFINCH, 2002. p. 204-205.

as chamadas Náiades, ligadas à água, melhor exprimem a visão do poeta.<sup>131</sup> No cenário fluvial, a semelhança com outro ser mitológico, a sereia, igualmente se faz palatável nos versos que indicam uma voz encantatória da virgem: “[...] d’entre seos labios/Uma voz se desprendia/Terna voz, cheia de encantos, que eu entender não podia (sic)”<sup>132</sup>.

Apesar de suas múltiplas roupagens, a alma sempre manteve um laço com o encantatório e com vaticínios.<sup>133</sup> Logo, o elemento sobrenatural representativo decorre da capacidade destes seres de moldar os caminhos percorridos pelos homens; *exempli gratia*, na *Iliada* de Homero, a ninfa do mar Tétis, mãe do guerreiro Aquiles, intercede por este perante Zeus para que seja favorecido, contudo, esta tem noção da curta vida que terá seu filho.<sup>134</sup> De modo análogo, as sereias costumam tanto prever o futuro quanto oferecer um fado a aqueles que deixam se envolver pelo seu canto; dentre a vasta literatura que retrata essa figura anímica, na *Odisseia*, estas tentam convencer Ulisses a lhes dar ouvidos, pois afirmam saber de tudo que se passou em Tróia e tudo o que acontecerá no futuro.<sup>135</sup>

O destino do observador, na poesia de Gonçalves Dias, outrossim toma forma em seu contato com a “ninfa”. A fascinação exercida por esta figura no homem indígena é intensa ao ponto deste perder a noção do tempo além do zelo pela própria vida:

O tacape fatal tem terra estranha/Sobre mim sem temor veria er-  
guido;/Dessem-me a mim sómente vêr teo rosto [...]/Sem que dos  
meos irmãos ouvisse o canto, /Sem que os sons do Boré que incita á  
guerra/Me infiltrasse o valor que m’has roubado (sic) [...].<sup>136</sup>

A privação da racionalidade que traz em seu âmago o fim do vigor bélico do guerreiro ressalta um dos aspectos negativos da aproximação excessiva com a alma – a hipersensibilização. Carl Jung relata os constates estados de irritabilidade, ciúmes, mal-estar consigo mesmo, instabilidade emocional e

---

131. LARSON, 2001. p. 8.

132. DIAS. op. cit., p. 22.

133. JUNG, 2006. p. 66.

134. HOMERO, 2006. Canto I.

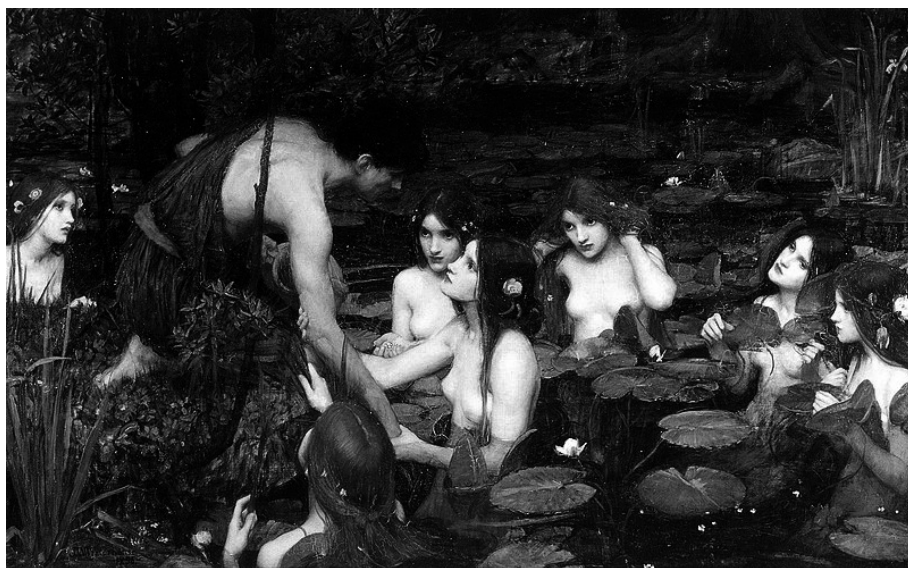
135. Idem, 2011. Canto XII.

136. DIAS, op. cit., p. 21.



um abrandamento das características masculinas.<sup>137</sup> É preponderante, nesse sentido, a personalidade romântica, sempre remetida ao sentimentalismo e dramaticidade excedente de artistas pictóricos que a tomavam como espelho de si. E Gonçalves Dias em nada contradizia essa tendência, ao menos à vista daqueles que realmente o conheciam. Sua imagem pública de poeta nacionalista, historiador e funcionário a serviço da coroa ocultava sua natureza sensível e frágil, possivelmente resultado de uma aproximação com esse estado expresso pelo inconsciente, que, por sua vez, instrumentalizava a poesia lírica como meio de evasão de seus conteúdos.

Corroborava para esse corolário o fato de o literato não atribuir qualquer nomenclatura a este ser feminino. Não há nada como “ninfá” ou “sereia”, apenas é sabido que se trata do feminino pelo uso da terceira pessoa do singular e as flexões de gênero. A inconsistência classificatória caracteriza a espontaneidade do *imago*, pois mesmo aquele que lhe concebe por intermédio das palavras não é capaz de definir sua real natureza.



Em 1896, o pintor pré-rafaelita John William Waterhouse captou minuciosamente o termo de Hílas em seu *Hylas and the nymphs*. O fascínio pelas ninfas exercido é magnânimo.<sup>138</sup>

137. JUNG, op. cit., p. 80.

138. WATERHOUSE, John William. *Hylas and the Nymphs*. Tela, tinta a óleo. 132,1 cm x 197,5 cm. Galeria de Arte de Manchester. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Waterhouse\\_Hylas\\_and\\_the\\_Nymphs\\_Manchester\\_Art\\_Gallery\\_1896.15.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Waterhouse_Hylas_and_the_Nymphs_Manchester_Art_Gallery_1896.15.jpg). Acesso em: 7 mai. 2021.

Já na antiguidade, a poesia apreendia os perigos de uma assimilação excessiva do arquétipo do feminino. No épico *Argonáutica*, de Apolônio de Rodes, Hilas, escudeiro de Hércules, é encantado por uma ninfa (náide) e acaba sendo levado redemoinho adentro em um rio, onde desaparece para sempre.<sup>139</sup> Retomando a *Odisseia*, Ulisses é alertado pela feiticeira Circe sobre os perigos oferecidos pelas sereias e a impossibilidade de retorno a sua família, uma vez que ouvisse o canto destas criaturas. Após acatar o conselho da deusa, de tampar os ouvidos com cera ou se amarrar à embarcação, o rei de Ítaca e seus companheiros conseguem seguir viagem.<sup>140</sup>

Ao fim do poema gonçalvino, não se expõe àquele que lê o fado que levou o guerreiro apaixonado pela “virgem dos cristãos”, mas é possível imaginar consequências desastrosas, uma vez que nos últimos versos o indígena declara com ardor:

Escuta, ó Virgem dos Christãos formosa,/Odeio tanto aos teos como  
eu te adóro;/Mas queira tu ser minha, que eu prometo/Vencer por teo  
amor meo odio antigo,/Trocar a maça do poder por ferros/E ser – por  
te gosar – escravo delles (sic).<sup>141</sup>

Abdica-se, então, da liberdade em favor do hipnótico sentimento inspirado pela dama – antes guerreiro, agora escravo, ofereceu-se aos colonizadores. Atitude inconcebível se comparada à imagem do autóctone sustentada nas *Poesias Americanas* tradicionais como *O canto do guerreiro* e *Tabira (Poesia americana)*. Em ambos os exemplos, a resistência ao colonizador ou à nação inimiga se precipita enquanto chave do *imago* libertário do autóctone na poesia nacionalista. Adversamente, em *O canto do índio*, o eu-lírico enjeita sua arma para que lhe sejam postas as correntes. Essa perda do artefato bélico, que curiosamente possui a forma fálica, fundamenta uma ideia de extinção da vitalidade masculina, traço essencial da interação entre o indivíduo e o arquétipo do feminino.

O *status quo* da consciência masculina sobreposta pelos encantos do arquétipo inconsciente da alma não se mantém somente na esfera psico-

---

139. RHODES, 1971. Livro I.

140. HOMERO, op. cit., Canto XII.

141. DIAS, op. cit., p. 22-23.

lógica, encontrando espelho na experiência concreta da vida de Gonçalves Dias. Isso se deu através da projeção da alma em uma mulher de carne e osso: Ana Amélia Ferreira do Vale; moça que Dias conheceu por meio de seu melhor amigo, Alexandre Teófilo, mas com a qual não pôde se casar, dado os preconceitos da família da jovem.<sup>142</sup> Sua face marcaria o poeta ao longo dos anos, mesmo após sua união com Olímpia Costa, somente reencontrando-a em 1855, na cidade de Lisboa, em um incidente singular.

Na dita ocasião, o poeta deparando-se com a musa, a caminhar nas ruas da cidade, acaba tendo uma forte reação ao ocorrido, como relata Henriques Leal:

Rebentaram-lhe involuntarias lágrimas, e desvairado voltou para casa, onde a sós consigo deu largas à comprimida dor que lhe despedaçava o peito. Foi nesses tranSES tão dolorosos e crueis que brotou-lhe viva, sublime e verdadeira essa plangente poesia (sic).<sup>143</sup>

O poema que adquire vida sob tais circunstância é o doloroso *Ainda uma vez – Adeus*, penosa rememoração dos acontecimentos que envolveram a intriga dos amantes e que, embora não ressoe os simbolismos arquetípicos da alma, distingue-a no próprio ato poético. É corriqueiro, no desenvolvimento da relação entre o ego consciente e a alma, que a última permaneça contida no inconsciente do indivíduo até irromper no limiar da consciência e projetar-se em uma figura feminina próxima, como uma amante, ou mesmo a mãe. A resultante dessas variáveis desemboca em uma interferência de percepção e racionalização por parte do sujeito, da mulher, o que se traduz em uma fascinação, supervalorização ou, até mesmo, repulsa, misoginia.<sup>144</sup> Todavia, não significar dizer que o fato se apresenta com tendência patológica, ao contrário, trata-se de um processo anímico comum da psique masculina.

Assim como a visão da ninfa impele o indígena a exprimir seu desejo impetuosamente, sem medo das desventuras ocasionais, para Gonçalves Dias, vislumbrar aquela sobre a qual sua alma pairava, acarreta, além uma

---

142. PEREIRA, 2018. p. 95, 197

143. LEAL, op. cit., p. 114.

144. JUNG, op. cit., p. 78-79.

borrasca de sentimentos, um substancial impulso criativo, descomedido de tal modo que a única ordenação possível é obtida por meio dos versos. *Mutatis mutandis*, *O canto do índio* recai como um augúrio na vida do literato.

Já no poema *Delírio*, também pertencente aos *Primeiros Cantos*, a divinização do feminino se dá com símbolos e encadeamentos dissimiles, porém, ainda conservando os traços bem delineados da ação arquetípica sobre a psique. Desde o início, uma passagem ao submundo inconsciente eclode. Dessa vez, mais nitidamente através do evento onírico: “Á noite – quando durmo – esclarecendo/As trevas do meu somno (sic)”<sup>145</sup>. Estabelece-se, por conseguinte, o reino inconsciente, obscuro, indiferenciado, oposto ao consciente iluminado.<sup>146</sup>

Desse âmago obscuro emerge a alma, ainda um tanto disforme: “Uma etherea visão vem assentar-se/Junto ao meu leito afflictio!/Anjo ou mulher – não sei (sic)”<sup>147</sup>. O arquétipo do feminino assume nessa passagem uma roupagem cristã, através da figura do anjo, chegando a uma afeição maior à crença religiosa de Gonçalves Dias. Sua incapacidade de apreensão formal apenas indica seu estágio de indefinição perante o recente surgimento. No entanto, há mais significado nessa efígie – de uma perspectiva etimológica, a palavra “anjo” deriva do latim “angelus”<sup>148</sup>, que, por sua vez, é descendente da palavra grega “ἄγγελος” (anguelós), que significa literalmente “mensageiro”<sup>149</sup>. Tal fato, em suma, denota parte da essência do arquétipo, que tenta, com dificuldade, comunicar algo ao sonhador:

[...] porque derramas/Sobre o meo rosto pallido/A luz de um longo olhar, que amor exprime,/E pede compaixão?/Porque teo coração exhala uns fundos,/Magoados suspiros,/Que eu não escuto, mas que vejo e sinto/Nos teos labios morrer?/Porque esse gesto e morbida postura/De macerado espirito,/Que vive entre afflicções, que já nem sabe/Desfructar um prazer (sic)?<sup>150</sup>

---

145. DIAS, op. cit., p. 91.

146. JUNG, 2011. p. 169.

147. DIAS, op. cit., p. 91.

148. Ver “Angelus” em: GAFFIOT, 2016, p. 157.

149. VANN VOORST, 2001. p. 19.

150. DIAS, op. cit., p.91-92.

Essa estrofe distingue um estado melancólico do arquétipo, que tenta, sem êxito, verter sua tristeza ao poeta. Não é algo insólito que essas efígies expressem determinadas emoções. Entre um conjunto de relatos de sonhos que expressam a alma, um paciente de Carl Jung descreve: “*Uma casa isolada numa floresta. Nela mora um velho sábio. Aparece de repente sua filha, uma espécie de fantasma, queixando-se de as pessoas sempre a consideravam mera fantasia*”<sup>151</sup>. De modo semelhante, na poesia de Gonçalves Dias o arquétipo da vida expressa uma clara insatisfação, provavelmente pela pouca atenção que lhe é dada, pois, embora seja vista e sentida, não é ouvida, caracterizando, portanto, um quadro de não comunicação entre o inconsciente e o consciente. Uma causa para tal estado de coisas diz respeito a uma não assimilação de certos conteúdos trazidos pela alma do inconsciente para a consciência. Conteúdos esses que, perante a consciência, possuem um caráter estranho, polêmico e desconfortável, o que resulta na sua repressão às camadas mais obscuras da psique.<sup>152</sup>

Mais adiante, a comunhão entre o indivíduo e sua alma ocorre novamente a partir dos versos: “Choras! tu choras!... Para mim teos braços/ Por força irresistível/Estendem-se [...]”<sup>153</sup>. Nessa passagem, há o estabelecimento daquilo que a estudiosa Emma Jung denominou de princípio do *Eros*, isto é, da ligação exercida pelo feminino,<sup>154</sup> tal elo nada mais é do que a interação comum entre a função inconsciente da alma e o ego masculino consciente. Este dado princípio ressurgue constantemente nas lendas e mitologias da humanidade, como por exemplo, nas lendas medievais relacionadas a Melusina, ser meio mulher e meio serpente, que, na tradição francesa, busca um relacionamento para se livrar do feitiço que lhe fora imposto, enquanto na tradição germânica, em que é nomeada Undine, tem de se casar para obter uma alma.<sup>155</sup>

Nesse intento, o feminino e o masculino se transfiguram em uma unidade: “[...] procurão-me, – procuro-te/Em delirio afanoso (sic)”<sup>156</sup>; o que

---

151. JUNG, 2011. p. 203. Grifo do autor.

152. JUNG, op. cit., p. 75.

153. DIAS, op. cit., p. 93

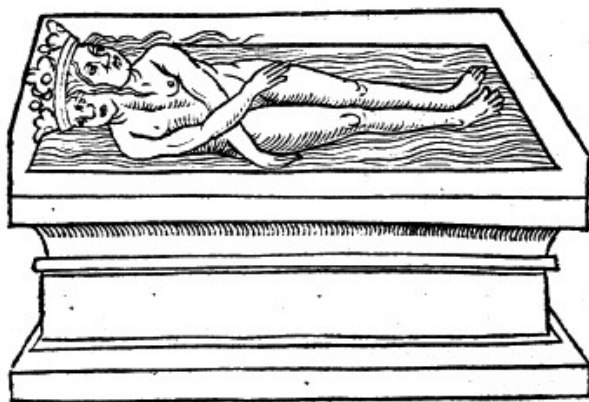
154. JUNG, op. cit., p. 71.

155. BARING-GOULD, 1880. p. 358.

156. DIAS, op. cit., p. 93.

desvela o equilíbrio entre as funções conscientes e inconscientes da psique humana – confluído dos opostos –, e, por conseguinte, a expansão do horizonte de conhecimento que o indivíduo possui sobre si mesmo (*Selbst*), além da inteireza de sua personalidade.<sup>157</sup> Sobre este motivo, é notável sua ocorrência ao longo da história das ideias, como no mito do andrógino de Platão, que revela o poder da totalidade masculina e feminina, obrigando Zeus a separá-los com uso da força;<sup>158</sup> e, de forma mais explícita, ao longo da evolução dos conceitos alquímicos. No escrito *Rosarium Philosophorum*, de 1550, a união sexual e o hermafrodita são metáforas para a grande obra, a pedra filosofal<sup>159</sup>, igualmente um meio de conhecimento superior.

PHILOSOPHORVM.  
CONCEPTIO SEV PVTRE  
*factio*



No “Rosário dos filósofos” a comunhão dos sexos se esclarece na figura da “Concepção ao invés da putrefação”, os opostos que se tornam um, homem/mulher, rei/rainha, são um código para a mistura entre o mercúrio e o enxofre, essenciais para realização da pedra filosofal.<sup>160</sup>

157. JUNG, 2011. p. 177.

158. PLATO, 2001. p. 19.

159. PRINCIPE, 2013, p. 75, 77-78.

160. Imagem extraída de “Rosarium philosophorum secunda pars...”, ex officina Cyriaci Iacobi, 1550. Biblioteca digital Dioscórides. Original de: Universidade Complutense de Madri. Digitalizado em: 17 ago. 2007. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=XTYAbGy3In4C&print-sec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=XTYAbGy3In4C&print-sec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 12 abr. 2021. As páginas do manuscrito não possuem numeração.

Tal confluência, entretanto, não perdura, uma vez que, como relata o sonhador “Fatídico poder entre nós ambos/Ergueo alta barreira;/Elle te enlaça e prendes... mal resistes.../Cédes emfim – acórdo (sic)”<sup>161</sup>. Trata-se de um movimento retrocessivo, situação regular no contato com a alma, geralmente efeito de uma não assimilação completa dos conteúdos que a acompanham, conseqüentemente rompendo ou impossibilitando a continuidade da conexão.<sup>162</sup> Não sendo clara a natureza do óbice, denota-se seu teor inconsciente. É admissível que devido a evanescência dos próprios conteúdos anímicos – explícita na forma angelical, airosa –, bem como a falta de desenvolvimento de certas tendências e ideias sobre o feminino no poeta ocasionaram o retorno do arquétipo a indiferenciação. Os versos finais engendram a melancolia do afastamento: “Acordo do meo sonho tormentoso,/E chóro o meo sonhar!/E fecho os olhos, e de novo intento/O sonho reatar./[...] Acordado ou dormindo – é triste a vida/Quando o amor se perdeo (sic)”<sup>163</sup>. A todo custo, o indivíduo consciente tenta reestabelecer a harmonia com o arquétipo uma vez integrado; sem sucesso, adentra em uma espiral de mal-estar e desordem emocional.<sup>164</sup>

Por esse ângulo, o momento de concepção desse poema, datado de meados de 1845<sup>165</sup>, pode ser didático no que concerne ao estado da psique. Durante esse período – diga-se de passagem, um dos piores da vida do poeta –, Gonçalves Dias se encontrava em Caxias, sua cidade natal, em uma situação desalentadora. Ao que se sabe, o poeta não conseguia se adaptar à cidade em que nasceu, talvez por seus costumes europeizados e exagerados aliados às calúnias que se espalhavam sobre este ser interesseiro, fazendo-o se intrigar com sua madrastra.<sup>166</sup> Acometia-lhe uma mágoa tão intensa que, em carta a Teófilo, em agosto do mesmo ano, confessa: “[...] há instantes tenebrosos em que é preciso um grande esforço de virtude para que se não ceda à vertigem – à atração do Suicídio”<sup>167</sup>.

---

161. DIAS, op. cit., p. 93.

162. JUNG, op. cit., p. 93.

163. DIAS, op. cit., p. 93.

164. JUNG, 2011, p. 80.

165. *Delírio* é datado de 20 de maio de 1845. Ver: LEAL, op. cit., p. 63.

166. PEREIRA, op. cit., p. 81-82.

167. ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL. op. cit., p. 43.

Poder-se-ia atribuir a tais fatores um *Zeitgeist* romântico, sentimentalmente hiperbólico, como era comum a muitas personalidades da época, porém, cotejado com o estado de coisas, não seria o *Delírio* uma confissão dos empecilhos anímicos que pairavam? Como se nota, o poema reflete, imagetivamente por meio do apartamento etéreo do feminino e do masculino, um estado interior de melancolia e auto incompreensão que se denota de modo empírico também na própria situação polêmica em que o sujeito se inseria em sociedade, resultante de suas atitudes, mas, outrossim, de costumes moralistas dos círculos sociais.

## Considerações finais

Conforme exposto ao longo dessa análise, a divinização da mulher na obra poética de Gonçalves Dias, a despeito daquilo que um olhar desatento pode concluir, constitui-se a partir de uma tríade. No aspecto social, o feminino foi composto pelo constante reforço das expectativas quanto a maternidade e a castidade da mulher pertencente às elites comerciais e agrárias, submetendo-a aos comportamentos arbitrariamente selecionados pela instituição religiosa de maior capital simbólico no império brasileiro. No domínio da cultura literária, a assunção da tendência romântica na conjuntura ocidental oferece a possibilidade de uma contra investida do gênio artístico aos corolários e duras formas racionalistas, de modo a gerar um *Weltanschauung* transcendental do mundo, e, indubitavelmente, da imagem feminina; e que também restaura aspirações do sacralizado e cortês mundo medieval.

Já no que se refere ao psicológico, é mister o papel que as estruturas interiores do inconsciente exercem no sentido de uma percepção santificada da mulher. O arquétipo de alma, com seu teor vivaz encanta, fantasia e rege os sentimentos e reações do poeta diante do feminino, seja na esfera literária, seja na práxis, circunscrevendo ambas no magistral campo da experiência humana conservado pelo inconsciente coletivo. Desse emparelhamento da efígie feminina com o códex de crenças e mitos de diversas sociedades e temporalidades, reforça-se a natureza universal do arquétipo ainda vivo no sujeito do século XIX, todavia sem olvidar suas particularidades.

Sob o esclarecimento da interseção entre história, literatura e psicologia, permitiu-se um alargamento das possibilidades interpretativas da obra de Gonçalves Dias, que não seria possível através da instrumentali-



zação singular de cada uma dessas disciplinas. Corroborar-se assim, para um contato cada vez maior entre domínios apartados, como o das letras e o da história. O alinhamento dos ditos campos desenterra uma poética gonçalvina bem mais íntima do que se estabelecia, com raízes para além do espectro consciente do literato.

O emprego do conceito de inconsciente coletivo suscita novos questionamentos. Posto o romantismo enquanto fenômeno de abrangência nacional, outros autores representaram a efígie feminina, como é o caso de Álvares de Azevedo e José de Alencar. Além disso, levando em consideração a ideia de um inconsciente profundo, que interliga todos os indivíduos, haveria uma alma coletiva? Na qual se partilhasse uma imagem total do feminino? Entrar-se-ia no campo da psicologia das massas, todavia é um caminho ainda por percorrer.

Por fim, na poesia sentimental de Gonçalves Dias, o feminino etéreo é o outro das expectativas, dos anseios, da busca, sobre o qual se derrama postulados anteriores a própria sociedade do literato. No entanto, sob a instância do inconsciente o feminino é bem mais; é a completude do indivíduo, sua finalidade, bem como um espelho simétrico ideal, que reside adormecido e que só vem à tona através da evasão pelos versos, como um remédio somente de teor paliativo para o literato. Por fim, a inatingível integração consigo mesmo, que, aos olhos do poeta, era a própria presença de Deus.

## Referências

- ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL. *Correspondência ativa de Antônio Gonçalves Dias*. Vol. 84. Rio de Janeiro: Divisão de publicações e divulgação, 1971.
- AUGUSTINE. *De Bono Coniugalis, De Sancta Uirginitate*. Tradução: P. G. Walsh. Oxford: Claredon Press, 2001.
- BARING-GOULD, S. *Curious Myths of the Middle Ages*. Boston: Robert Brothers, 1880.
- BIBLIA SACRA. *Iuxta Vulgata Versionem*. 5. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

- BOSI, Alfredo. *História concisa da Literatura Brasileira*. 52. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de deuses e heróis*. 26. ed. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2002.
- CAMPBELL, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Vol. 1 e 2. 6. Ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000.
- CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Vols. II, III. 3. Ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.
- COELHO, Jacinto do Prado (Dir.). *Dicionário de Literatura: literatura portuguesa, literatura brasileira, literatura galega, estilística literária*. 3. Ed. Barcelos: Companhia Editora do Minho, 1978.
- DEL PRIORE, Mary. *História do Amor no Brasil*. 3. Ed. São Paulo: Contexto, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Histórias Íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2014.
- DENIS, Ferdinand. *Résumé de l'histoire littéraire du Portugal, suivi résumé de l'histoire littéraire du Brésil*. Paris: Lecointe et Durey Libraires, 1826. Disponível em: <https://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/25963>. Acesso em: 20 abr. 2021.
- DIAS, Gonçalves. *Cantos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Cantos: coleção de poesias de A. Gonçalves Dias*. 2. Ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1857. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4423>. Acesso em: 28 mai. 2021.
- \_\_\_\_\_. *Obras Posthumas de A. Gonçalves Dias: precedidas de uma notícia sobre sua vida e obra pelo Dr. Antonio Henriques Leal*. Vol. II. S, Luiz, 1867. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4179>. Acesso em: 23 mar. 2021.
- \_\_\_\_\_. *Primeiros Cantos: poesias de A. Gonçalves Dias*. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1846. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/4135>. Acesso em: 4 mai. 2021.

- DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- ECO, Umberto. *On Beauty: A History of a Western Idea*. Trad. Alastair McEwen. London: Seeker & Warburg, 2004.
- FRANCHETTI, Paulo. *Estudos de literatura brasileira e portuguesa*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- FREYRE, Gilberto. *The Masters and the Slaves: a Study in the Development of Brazilian Civilization*. Trad. Samuel Putnam. 2. Ed. University California Press: Los Angeles, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Vida Social no Brasil nos meados do século XIX*. 4. ed. São Paulo: Global, 2009.
- GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette, 2016.
- GAY, Peter. *Represálias Selvagens: realidade e ficção na literatura de Charles Dickens, Gustave Flaubert e Thomas Mann*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HESIOD. *Theogony and Works and Days*. Trad. M. L. West. New York: Oxford University Press, 1988.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- HOORNAET, Eduardo. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. 2. Ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.
- JUNG, Carl. *Alchemical studies*. Tradução: R. F. C. Hull. New York: Princeton University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Tradução: Dora Mariana Ferreira da Silva, Maria Luiza Appy. 11. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O espírito na arte e na ciência*. Tradução: Maria de Moraes Barros. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Emma. *Animus e Anima*. Tradução: Dante Pignatari. São Paulo: Cultrix, 2006.

- LARSON, Jennifer. *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*. New York: Oxford University Press, 2001.
- LEAL, Antonio Henriques. *Pantheon Maranhense: ensaios biographicos dos maranhenses illustres já falecidos*. Tomo III. Lisboa: Imprensa Nacional, 1874. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518661>. Acesso em: 8 mai. 2021.
- MAGALHÃES, Gonçalves de. Sobre a Historia da Litteratura do Brasil. In: *Nitheroy, Revista Brasiliense: ciencias, letras e artes*. n. 1, Tomo I. Paris: Dauvin et Fontaine Libraires, 1836. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6859>. Acesso em: 23 abr. 2021.
- PANOFSKY, Dora; PANOFSKY, Erwin. *A Caixa de Pandora: As transformações de um símbolo mítico*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- PEREIRA, Lúcia Miguel. *A vida de Gonçalves Dias*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.
- PLATO. *Symposium*. Trad. Seth Bernadete. Chicago: Chicago University Press, 2001.
- PRINCIPE, Lawrence M. *The Secrets of Alchemy*. Chicago: Chicago University Press, 2013.
- REYNOLDS, Philip Lyndon. *How Marriage Became One of the Sacraments: the sacramental theology of marriage from its medieval origins to the council of Trent*. Cambrigde: Cambridge University Press, 2016.
- RHODES, Apollonius of. *The Voyage of Argo: The Argonautica*. Trad. E. V. Rieu. London: Penguin Books, 1971.
- RIBEIRO, Maria Aparecida. Da princesa Santa Joana à índia saudosa do amigo: o medievismo em Gonçalves Dias. *Humanitas*. Vol. 50, p. 899-913, 1998, Disponível em: [https://www.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas50/51.2\\_Ribeiro.pdf](https://www.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas50/51.2_Ribeiro.pdf). Acesso em: 13 mai. 2021.
- ROSARIUM PHILOSOPHORUM SECUNDA PARS. *Ex officina Cyriaci Iacobi, 1550*. Manuscrito, imagem recortada digitalmente. Biblioteca digital Dioscórides. Original de: Universidade Complutense de Madri.

Digitalizado em: 17 ago. 2007. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=XTYAbGy3In4C&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=XTYAbGy3In4C&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 12 abr. 2021.

RUBIN, Miri. *Mother of God: a History of the Virgin Mary*. London: Penguin Books, 2009.

SPINA, Segismundo. *Manual de Versificação Românica Medieval*. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

VANN VOORST, Robert E. *Building your New Testament Greek Vocabulary*. 3.ed. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

WATERHOUSE, John William. *Hylas and the Nymphs*. Tela, tinta a óleo. 132,1 cm x 197,5 cm. Galeria de Arte de Manchester. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Waterhouse\\_Hylas\\_and\\_the\\_Nymphs\\_Manchester\\_Art\\_Gallery\\_1896.15.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Waterhouse_Hylas_and_the_Nymphs_Manchester_Art_Gallery_1896.15.jpg). Acesso em: 7 mai. 2021.



# **O ETHOS VIRIL SERTANEJO A PARTIR DA DEFESA DA HONRA NO SÉCULO XX**

*Iasmin Maria Andrade da Silva*

## **O nordeste brasileiro como cenário plural e dinâmico**

Tendo iniciado por volta do século XIX, o Cangaço foi aos poucos ganhando força e chegando ao seu ápice na primeira metade do século XX. Tal movimento é configurado tipicamente nordestino devido a alguns elementos culturais característicos, tais como a indumentária, linguagem, relação com o restante da sociedade sertaneja, além da geografia, fator importante no processo evolutivo do grupo.<sup>168</sup>

Essa realidade do cangaço, encontrada no nordeste brasileiro, faz parte de um cenário multidimensional. Assim, faz-se necessário entender uma série de facetas que, juntas, compõem esse movimento de grande expressão histórica. Por considerar o estudo do cangaço uma análise plural, cabe, então, ambientar esse banditismo rural ao contexto geográfico, importante na análise histórica, afinal “a geografia deixa de ser um fim em si para converter-se em um meio; nos ajuda a recriar as mais lentas das realidades estruturais.”<sup>169</sup>

Nesse sentido, a geografia do nordeste auxilia no estabelecimento da projeção da formação desse homem do ciclo do gado<sup>170</sup>, condicionado a esse “ambiente agressivo do sertão”<sup>171</sup>.

---

168. PERICÁS, 2010, p. 18

169. BRAUDEL *apud* LAMAS, 2009, p. 2

170. Este termo é utilizado por Frederico Pernambucano de Mello (2011, p. 41) para identificar o homem sertanejo e contrapor com o seu “vizinho litorâneo, responsável pelo ciclo da cana-de-açúcar”.

171. MELLO, 2011, p. 42

Vale estabelecer o que forma uma região<sup>172</sup>, e assim, também, fazer um paralelo com a construção do Nordeste. Na linguagem cotidiana, a noção de região é definida por meio de dois princípios essenciais, o de localização e o de extensão. Sendo assim, o termo região é o que mais se aproxima a uma percepção geográfica de fato, pois os demais estão atrelados a elementos políticos e econômicos em sua maioria.<sup>173</sup> Na perspectiva de Francisco de Oliveira, por exemplo, o conceito de “região” parte de uma abordagem extremamente econômica, e está relacionado a um espaço ligado ao capital e, como consequência básica, à luta de classes.<sup>174</sup> Desse modo, os fatores político e econômico são formadores do social, e ambos trabalham diretamente na reprodução da sociedade.

A partir de tal afirmação, podemos compreender que o “Nordeste” é um conceito construído, definidos por outros elementos, além dos geográficos. A exemplificação de tais fatores ocorre com a percepção que no Brasil Império e na República Velha existiam apenas as regiões Norte, do Amazonas à Bahia, e Sul, do Espírito Santo ao Rio Grande. Os termos Nordeste, Centro-oeste e Sudeste ainda não eram aplicados oficialmente.<sup>175</sup>

De acordo com Durval Muniz de Albuquerque Júnior, “o termo Nordeste é usado inicialmente para designar a área de atuação da Inspeção Federal de Obras Contra as Secas – IFOCS, criada em 1919”<sup>176</sup>. As graves secas que atingiam essa parte específica do Norte, mais tarde conhecida como Nordeste, foram o ponto inicial de diferenciação entre as localidades. Desde a grande seca de 1877-1879, surgiram textos e imagens que ressaltaram as características particulares, e as peculiaridades dessa região do país são estabelecidas a partir dos discursos de diferenciação e das práticas desse período.

Os termos Norte e Nordeste, ainda na década de 1920, eram utilizados como sinônimos, o que fortalece essa visão de momento de transição após a criação do IFOCS. Desse modo, a “invenção do Nordeste” foi um pro-

---

172. O termo “região” no meio geográfico é alvo constante de debates, isto porque, leva a questionamentos sobre a própria estruturação dentro da geografia, e por isso apresenta uma variedade de conceitos.

173. GOMES, 2000, p. 53.

174. OLIVEIRA, 1981, p. 29.

175. MELLO, 1984, p. 15.

176. ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 81.



cesso realizado no início do século XX, que surgiu “de uma série de práticas discursivas que vão afirmando uma sensibilidade e produzindo um conjunto de saberes de marcado caráter regional”<sup>177</sup>.

Tendo em vista o pluralismo da região, encontra-se a percepção básica de haver não apenas um, mas dois Nordeste que se agregam também à existência de dois banditismos.<sup>178</sup> Esses dois Nordeste são definidos, então, como o já reconhecido Nordeste pastoril, representado pelo universo da terra seca, áspera e dura, além do nomadismo, e o Nordeste “da cana-de-açúcar, que se alonga por terras de massapê e por várzeas, do norte da Bahia ao Maranhão, sem nunca se afastar muito da costa”<sup>179</sup>.

Desse modo, é necessário compreender o Nordeste através dessas duas formações. O Nordeste açucareiro, segundo Gilberto Freyre, é aquele mais antigo e constantemente esquecido no imaginário popular em detrimento de um caráter regional baseado nos sertões e na seca. Este seria, então, uma contraposição do “cinza da caatinga”, em evidência à constante de manchas de água. Define também sua extensão geográfica como aquela que vai do “Recôncavo ao Maranhão, tendo o seu centro em Pernambuco”<sup>180</sup>. A concepção de um Nordeste único, o Nordeste da seca, é uma simplificação da região que foi exacerbada pelo Sul. Freyre ressalta ainda que, embora haja certa unidade regional, há também as diferenças claras, não podendo simplificar e reduzir a um único Nordeste. O Nordeste litorâneo seria aquele acomodaticio, devido à forte presença do massapê.<sup>181</sup> O homem do litoral foi levado até lá devido a suas terras férteis, e, ao deixando o nomadismo, comum no Nordeste pastoril, criou raízes e trabalhou na produção da cana-de-açúcar, principalmente.<sup>182</sup> Por isso, quando se retrata o cenário do Nordeste litorâneo, este também é denominado como o Nordeste açucareiro.

Contudo, a imagem do Nordeste de opulência e riqueza, advinda do açúcar, que prevalece principalmente no período do Segundo Reinado, vai

---

177. *Ibidem*, p. 83, 88.

178. MELLO, 2011, p. 9.

179. FREYRE, 2013, n.p.

180. *Ibidem*

181. Tipo de solo muito fértil, excelente para a prática da agricultura, encontrado na região litorânea do Nordeste brasileiro.

182. FREYRE, 2013, n.p.

já na República Velha, sendo substituído pelo Nordeste da seca e do sertão. Assim, com a seca enquanto elemento de particularização, a existência da diferenciação do Nordeste, dentro do território do Norte, é considerada, principalmente, pelas características desérticas e suas consequências. Fatores como auxílio aos flagelos, controle de populações famintas, políticas públicas para envio de socorros e a criação de instituições públicas para lidar com a seca corroboraram com o próprio discurso de criação de um Nordeste homogêneo, concentrado no sertão.<sup>183</sup>

Desse modo, o “universo cinzento da caatinga”<sup>184</sup> foi um dos responsáveis pela distinção cultural e social entre o colonizador da região do sertão e das áreas litorâneas. O indivíduo do sertão viveu uma realidade de nomadismo composta por uma atividade pastoril, pois há uma necessidade de abandonar pastos pobres de uma região semiárida procurando novas áreas para a criação do gado.

Assim, as condições sociais e naturais da região formaram a “cultura do homem pecuário do Nordeste”, resultada de um “conjunto de respostas” baseado na sua adaptação ao ambiente natural e social, com também uma “base étnica cuja presença ativamente contribuidora para o produto final”. É devido ao período inicial de desbravamento e colonização do sertão que a identidade sertaneja tal como hoje conhecemos começa a ser construída.<sup>185</sup>

O homem sertanejo apresentou um perfil que hoje já se define como elementos característicos desse indivíduo, baseado numa rusticidade e envolvimento numa cultura da violência ligada principalmente ao mantimento da honra pessoal e familiar. Esse quadro de violência é reflexo do período de luta contra os índios, no desbravamento e colonização do sertão, o clima e a vegetação agressivos e os animais selvagens que “faziam oposição natural à expansão pecuária”<sup>186</sup>.

O cangaço, exclusivo do nordeste brasileiro, também estava incluso nesse cenário de violência da sociedade sertaneja. Esse movimento é extenso e plural, assim como o próprio Nordeste, por isso existem múltiplas

---

183. ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 138.

184. MELLO, 2011, p. 43.

185. *Ibidem*, p. 49.

186. *Ibidem*.

teorias acerca da temática, embora sejam considerados, em sua maioria, os aspectos políticos e econômicos na construção do plano de fundo. A exemplo disso, se considera o posicionamento do homem sertanejo como fruto de um atraso político e econômico, vivendo em um regime semi-servil estabelecido por uma sociedade dividida entre o grande senhor de terras e o homem sem-terra, caracterizado como semi-servo<sup>187</sup> do latifundiário. Essa perspectiva é bastante utilizada em tais discussões para estabelecer que a construção do cangaço se baseia em uma necessidade do homem sertanejo de se desprender das forças econômica e política, impostas pelos grandes fazendeiros.<sup>188</sup> Essa afirmativa é corroborada pela concepção que define tal fenômeno como uma “resposta contra o monopólio da terra e exploração do trabalhador rural pelo latifundiário”<sup>189</sup>, além da que resume o cangaço como “resposta a violência do coronel”<sup>190</sup>.

O meio rural nordestino é muito mais complexo em suas relações do que levadas em consideração apenas o sistema político do coronelismo. De fato, o coronel era uma importante figura de poder no cenário rural, em especial no século XX, já que fazia parte de um pequeno grupo de latifundiários, se apropriava das terras, dentre suas condutas mais comuns, seja de forma legítima ou não, controlando, assim, o espaço econômico e político regional. Contudo, embora alguns sertanejos se rebelaram e pegaram em armas contra essa realidade, o mais comum na sociedade era estabelecer uma relação de dependência em que havia uma troca de favores estabelecido através de um sistema de “clientelismo” e ‘patrões’, e sua parentela empobrecida, agregados e trabalhadores rurais”. Esse sistema era interessante por pertencer ou estar ligado a um “clã” familiar, pois tradicionalmente proporcionava um senso de segurança mantido pelos “laços de fidelidade com os ‘coronéis’”<sup>191</sup>.

---

187. O conceito de semi-servo é utilizado por Rui Facó para os resquícios do trabalho escravo nas “relações de produção do campo”. “A evolução do Nordeste, nessa época, caracterizava-se por sua extrema lentidão, própria de uma sociedade em estágio econômico seminatural, com uma divisão de classes sumária: o senhor de grandes extensões de terras e o homem sem-terra, o semi-servo.” (Facó, 1983, p. 16-17)

188. FACÓ, 1983, p. 16-17.

189. RODRIGUES *apud* MELLO, 2011, p. 12.

190. MACHADO, 1973, p. 146.

191. PERICÁS, 2010, p. 27, 30.

Quanto aos cangaceiros, tinham uma relação de apoio mútuo com os coronéis, onde ambas as partes tinham interesses em um sistema amigável para beneficiá-los de alguma forma. Embora não houvesse uma relação de dependência, ainda assim, surgiam oportunidades que ambos poderiam se ajudar. Portanto, as afirmativas que levam em consideração unicamente a estrutura econômica no sertão brasileiro, baseada em um modelo capitalista, não pode ser considerada como única forma de explicar o movimento do Cangaço.<sup>192</sup>

Dessa forma, essas vertentes que buscavam justificar a violência rural sertaneja a partir de elementos políticos e econômicos, passam a ser refutadas. Assim, mesmo o banditismo rural da região, representado pelo cangaço, ganha novas formas de percepção que englobam muito mais que tais perspectivas tradicionais.

Dentre as vertentes diferenciadas, a perspectiva de Frederico Pernambucano de Mello<sup>193</sup>, que busca explicar o cangaço através de metodologias da história e da sociologia. Aqui, o autor promove uma análise da construção do escudo ético<sup>194</sup> quando utiliza a vingança como uma justificativa moral para os atos de violência. O sertão possui um código moral próprio, que é em alguns pontos amparado pelo próprio Código Penal de 11 de outubro de 1890, vigente no país no período que o cangaço apresentou um maior desenvolvimento.<sup>195</sup> A entrada no cangaço, a partir do pretexto da defesa da honra, sustentado pelo conceito da moral sertaneja<sup>196</sup>, é o principal elemento a ser analisado, somado à abordagem do escudo ético e de que forma a defesa da honra estava inserida juridicamente dentro do Código Penal.

---

192. MELLO, 2011, p. 87.

193. MELLO, 2011.

194. O escudo ético é definido por Mello (2011) como elemento que o bandido utiliza para construir uma imagem social que vigore em seu favor. Isto é, o escudo tinha o propósito de preservar sua imagem perante a sociedade, colocando seu modo de vida no cangaço como fator ligado puramente a vingança e, portanto, sendo passageiro.

195. Primeiro Código Penal do governo da República dos Estados Unidos do Brasil, promulgado um ano após a proclamação da república, sendo substituído pelo novo código apenas em 1940.

196. A moral sertaneja, em sua conceituação, está inserida no quadro de valores, do qual identifica-se uma conduta própria legitimada por esse cenário. À exemplo disso, “a vingança tende a revestir a forma de um legítimo direito do ofendido” em contraposição “não se perdoa o roubo no sertão”. Cf. MELLO, 2011, p. 126-127.

A construção desse quadro moral<sup>197</sup> estabelecido na sociedade sertaneja é fruto do *ethos*<sup>198</sup> desse povo.

A estrutura de uma sociedade baseia-se em grande parte nos modelos previamente estabelecidos pelo *ethos* a ser elemento condutor dos indivíduos. No caso dos sertanejos, as características predominantes estão em uma sociedade patriarcal amplamente ligada ao conceito de honra e moral, dos quais os mesmos são diretamente relacionados à masculinidade e virilidade. Sendo assim, é certo na mentalidade dos sertanejos de que “no sertão, quem não se vinga está moralmente morto”

### **O ethos do sertão: a vingança como justificativa moral para atos de violência**

embora tenha sido na primeira metade do século XX o período de grande ação dos cangaceiros, e sua prática reconhecida como tal no século XIX, estima-se que sua maneira de agir remonta ao século XVI. O banditismo rural é comum em outras partes do Brasil e do mundo em períodos distintos, porém o cangaço por si só pode ser assim definido no Nordeste brasileiro devido as suas características particulares.<sup>199</sup>

Uma das discussões mais presentes, relativas ao estudo do movimento, refere-se as motivações da entrada do indivíduo no cangaço. Esse fenômeno histórico foi plural e dinâmico em toda sua composição, portanto, é importante levar em consideração que existiu mais de uma motivação. Embora tenham sido diversos os fatores para o indivíduo ingressar neste tipo de vida, existem três categorias básicas, sendo elas, o cangaço meio de vida, o cangaço refúgio e, por fim, o cangaço de vingança.<sup>200</sup>

---

197. O quadro moral é utilizado por Mello (2011) para discorrer acerca da percepção ética e moral da sociedade sertaneja.

198. “[...] O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete.” Cf. GEERTZ, 2014, p. 93.

199. ARAÚJO; ARAÚJO, 2010, p. 9.

200. MELLO, 2011, p. 89.

Considera-se, também, as motivações de cunho cultural e psicológico, afinal o cangaço permeou no imaginário popular sertanejo de tal forma, que era comum crianças brincarem de bandos, ou até mesmo a influência da literatura popular<sup>201</sup>

O cangaço meio de vida, comum entre os séculos XIX e XX no sertão nordestino, pode ser definido como um banditismo rural sem caráter político, ideológico ou ligado a elementos de família e clã. É este que mais se assemelha ao banditismo comum de outras partes do mundo. Seus objetivos eram voltados, principalmente, a “simples sobrevivência, em caráter imediato, e do ganho material, poder e notoriedade”. Este modelo é comum em tempos de desorganização social ligada, por exemplo, a secas e agitações políticas. “Tais épocas são também aquelas em que as condições para essas explosões de violência se tornam mais favoráveis”<sup>202</sup>. Os dois acontecimentos principais que ajudaram no ápice do cangaço no século XX foram a seca de 1919, que expandiu o cangaço, e a presença da Coluna Prestes no Nordeste, em 1926, ano do “apogeu absoluto de toda a história do cangaço”<sup>203</sup>.

O cangaço refúgio é um dos mais simples, referenciado àqueles que tinham como única opção a entrada em bandos de cangaceiros, Este era composto por homens “perseguidos”, os quais o cangaço tinha o papel fundamental de refugiar, que mais tarde viria a ser o grupo “nômade das caatingas”. Este é também um dos modelos que mais tem relação com o “cangaço vingança”, isto porque, na maior parte dos casos, a necessidade de refúgio era consequência de atos de violência. Um exemplo é o caso do marido traído que matou a esposa e o amante<sup>204</sup> e, por isso, tem que fugir da lei e da família dos mortos.<sup>205</sup>

Em uma linha mais atual de pesquisa, considera-se bastante as questões socioculturais para a entrada no cangaço. Dentre elas, podemos citar

---

201. PERICÁS, 2010, p. 37.

202. HOBSBAWM, 2017, p. 93.

203. MELLO, 2011, p. 171, 187.

204. Neste caso, matar os dois é um dos “direitos” do sertanejo. “Direito que na verdade se impõe socialmente em sua face ativa: direito-dever. Segundo muitos, mais dever que simples e pacífico direito” Cf. *Ibidem*, p. 134.

205. *Ibidem*, p. 89.

a tese de que o cangaço é fruto de uma cultura da violência. Logo, seria necessário o mantimento da honra, seja pessoal ou familiar, através da vingança, pois nesse período, “sangue se paga com sangue”<sup>206</sup>. Esta tradição de violência é comum ao homem do ciclo do gado, exposta principalmente a partir do século XIX, com a formação estruturada de grupos bandoleiros, os cangaceiros.<sup>207</sup>

A violência sertaneja está ligada, principalmente, ao quadro de honra<sup>208</sup>, logo, em alguns casos, o cangaço é a ferramenta que concretiza a vingança do indivíduo. Ingressar no bando era normalmente relacionado a vingança e disputas familiares, sendo estas por razões diversas, tais como disputa por terras, ofensas, injúrias, dentre outros aspectos.<sup>209</sup> Contudo, é necessário entender que, uma vez estabelecida sua vingança, o indivíduo não necessita mais estar atrelado ao cangaceirismo. Embora exista a ideia de que o cangaço era um elemento único de vingança, aqueles que assim faziam eram os que passavam menos tempo no bando, afinal, assim que sua honra se reestabelecesse, sua permanência não era mais necessária.<sup>210</sup>

Manter a honra pessoal e familiar era essencial na sociedade sertaneja dos séculos XIX e XX. Nesse sentido, Gustavo Barroso exemplifica esta sociedade a partir da perspectiva de que “o meio obriga o indivíduo a vingar-se. [...] No sertão quem não se vinga está moralmente morto” Esta é uma característica de uma sociedade extremamente patriarcal, que mantém em sua estrutura um *ethos* viril.<sup>211</sup> Portanto, de maneira geral, esse quadro moral se resume em não permitir ser lesado impunemente, afinal o homem tem que defender sua honra e manter seu posto social.

---

206. Termo de HOBBSAWM, 2017, p. 84.

207. MELLO, 2011, p. 95.

208. O quadro de honra é utilizado por Frederico Pernambucano de Mello (2011) para discorrer acerca da percepção moral da sociedade sertaneja ligadas principalmente a figura masculina.

209. PERICÁS, 2010, p. 36.

210. MELLO, 2011, p. 116.

211. O termo *ethos* é um conceito do autor Cliford Geertz, definido como “[...] O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (GEERTZ, 2014, p. 93). A definição “ethos viril” seria, então, o estilo moral e a posição do homem perante a sociedade (JABLONKA, 2013, p. 49).

O uso da violência como meio de vingança pode ser definido como uma consequência da falha do poder público na região, isto porque pouco se podia esperar da Justiça, já que a mesma era “falha, lenta e tendenciosa” e, por isso, era “compreensível que os homens resolvessem decidir suas querelas de armas na mão” (PERICÁS, 2010, p. 37). Contudo, embora a aplicação da Justiça pelo poder público fosse pouco ou nada efetiva, ainda assim, os sertanejos eram juridicamente protegidos por essas questões. O Código Penal de 11 de outubro de 1890<sup>212</sup>, utilizado durante o período aqui estudado, continha leis relacionadas a honra e boa fama, assim como proibições contra os indivíduos sem profissão ou domicílio fixo, e os can-gaceiros são pertencentes a esse grupo.<sup>213</sup>

A sociedade sertaneja perpetua conceitos e modos que a definem ativamente como uma comunidade patriarcal. Nela, é necessário que o figura masculina apresente certas maneiras de agir em modo privado e público. Nessas sociedades, o homem é condicionado desde a sua mais tenra idade a “agir como homem”, e participar do conjunto de regras da comunidade viril.<sup>214</sup> Deve ser ensinado ao jovem desde cedo os códigos da virilidade<sup>215</sup>. Os estereótipos masculinos são ensinados de forma que o menino não permaneça nos conceitos infantis, portanto, o mesmo aprende acerca da bravura, honra, lealdade, além da sua posição dominadora perante a figura feminina.<sup>216</sup>

Portanto, quando se questiona acerca da atuação jurídica em casos de defesa de honra, deve-se levar em conta alguns fatores. Além da lei ser considerada falha nesta localidade, havia o fator de que um “homem de verdade” tem de defender-se pessoalmente. Levar o caso a terceiros pode prejudicar gravemente sua situação moral perante a comunidade viril. No

---

212. Decreto nº847, de 11 de Outubro de 1890. Primeiro código penal da República brasileira, vigente até o ano de 1940.

213. Livro III, Capítulo XIII, Art. 399. Deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes. Pena – prisão por quinze a trinta dias.

214. Termo de Alain Corbin (2013, p. 8) para identificar um grupo masculino exercendo “atividades masculinas”.

215. Termo de Ivan Jablonka (2013) do qual define o modo como um jovem deve se portar para que ele se torne um homem.

216. JABLONKA, 2013, p. 38.



Código Penal de 1890, Título VIII, capítulo II direcionado ao rapto, artigo 270<sup>217</sup>, constitui-se como crime,

Tirar do lar doméstico, para fim libidinoso, qualquer mulher honesta, de maior ou menor idade, solteira, casada ou viúva, atraindo-a por sedução ou emboscada, ou obrigando-a por violência, não se verificando a satisfação dos gosos genésicos.

Para tal, a punição era a prisão de um a quatro anos. Sendo então o marido, irmão, pai ou outro “responsável” da mulher em questão guardado por lei, o correto seria que o mesmo tomasse as medidas cabíveis juridicamente. Contudo, isso raramente acontecia, o mais comum que ocorria no sertão eram casos como o de Manuel Rodrigues. Líder de um bando de cangaceiros em 1926, teve por motivação principal de começo de banditismo a necessidade de recuperar sua honra e seu orgulho, perdidos após ter sua esposa “roubada” por outro homem em Pernambuco.<sup>218</sup>

No sertão nada é mais natural que a “vindita”, a criminalidade nesta localidade é atribuída por alguns autores, a casos de vingança contra a honra, principalmente feminina. Havia também as de sangue derramado, isto é, familiares mortos por terceiros. Nesses casos, era comum iniciar rixas familiares que duravam por gerações. Na comunidade sertaneja, a regra é que “o valor da honra no seio das famílias é apenas excedido pelo da vida” (ALMEIDA apud CLEMENTE, 2015, p. 60).

Neste sentido, podemos estabelecer que a honra do homem era ligada a honra da mulher. Isto é, em vários casos, para o homem manter seu orgulho e honra intactos, a mulher – da qual este exercia a função de chefe, seja sua esposa, irmã ou alguma outra familiar –, precisava apresentar, principalmente, virtude, manter-se casta, no caso das moças solteiras, e obedecer ao patriarca.<sup>219</sup> Contudo, existem outros tipos de casos relacionados a mulher que também afetam a posição social masculina nesse *ethos*

---

217. Decreto nº847, de 11 de outubro de 1890.

218. PERICÁS, 2010, p. 41.

219. “Quando Moita Brava descobriu que Lili o traía, descarregou seu revólver nela. Mais tarde, como de costume, ele arrumou outra mulher. É bom lembrar, contudo, que o assassinato de esposas adúlteras (ou seja, o crime de honra) era algo comum e socialmente aceito tanto entre as famílias ricas como entre as mais pobres no ambiente sertanejo” (PERICÁS, 2010, p. 47).

viril. Um desses casos refere-se à violência sexual cometida contra mulher, também punido pelo código penal, porém, mais severa ainda é a punição do homem sertanejo.

O código penal afirma no Título VIII, Capítulo I, da violência carnal, Art. 268, que “estuprar mulher virgem ou não, mas honesta” configura-se crime sob pena de prisão de um a seis anos. O parágrafo I, do mesmo artigo, designa que “se a estupro for mulher pública ou prostituta”, o culpado é condenado a cumprir pena de seis a dois anos de prisão. O Art. 269 especifica o estupro como “[...] o ato pelo qual o homem abusa com violência de uma mulher, seja virgem ou não”. Alguns bandos, definidos por “grupos vingadores”, exerciam um comportamento mais contido, devido, principalmente, ao comando de seu líder que influenciava o modo de agir do restante. Os crimes sexuais eram severamente punidos pelos líderes.

Um dos casos mais notórios é o do cangaceiro Jesuíno Brilhante, que matou um de seus subordinados, por este tentar violentar uma mulher. Esse fato, descrito por José Américo de Almeida, embora perceba-se uma grande exaltação a figura de Jesuíno Brilhante, o colocando em uma posição de vingador. Havia uma tentativa de justificar suas ações violentas como uma consequência dessa posição, e não como uma característica violenta do indivíduo.<sup>220</sup> Todavia, o fato que merece atenção é de que a morte foi utilizada para punir o homem que tentou o crime sexual. Apesar de a lei contra o crime sexual fosse estabelecida, apenas alguns anos posteriormente ao assassinato, a justiça com as próprias mãos era proibida. Mas, o fato também foi adotado em vários casos semelhantes e já com a aplicação das novas leis. Relaciona-se esse fato a afirmação de que no sertão “o maior crime é o atentado contra a honra da mulher”<sup>221</sup>. Nesses casos, o atentado contra a honra da mulher é extremamente ligado a honra masculina também, afinal o dever de vingança do ofendido recai geralmente sob o homem da família. Em algumas situações, terceiros assumem o “trabalho”, como o caso de Jesuíno Brilhante.

A moralidade sexual era um aspecto importante na sociedade sertaneja, sendo assim, os casos de homens pertencentes ao cangaço que

---

220. ALMEIDA *apud* MELLO, 2011, p. 143.

221. BARROSO *apud* NARBER, 2003, p. 31.

praticavam violência sexual eram raros. Virgolino Ferreira da Silva, o Lampião (1898-1938), muitas vezes definido como “cruel e arbitrário”, se mantinha como um defensor dessa moralidade sexual. O próprio teria dito em uma entrevista que tinha “cometido violências e depredações, vingando-me dos que me perseguem. Costumo, porém, respeitar as famílias, por mais humildes que sejam. Quando acontece de alguém do meu grupo desrespeitar uma mulher, castigo severamente”<sup>222</sup>. Seguindo o código de honra do sertão<sup>223</sup>, os “sedutores eram emasculados; os bandidos, proibidos de violar mulheres (dadas as atrações de sua profissão, raramente precisariam fazê-lo)”<sup>224</sup>.

Nessa perspectiva de vingança dentro do sertão, outra causa bastante comum na região eram as vinganças familiares. Essas eram iniciadas por diversos motivos, desde questões por terras à supostas afrontas verbais ou físicas a alguém da família, ou mesmo furtos de animais da propriedade vizinha.<sup>225</sup>

Um dos casos mais notáveis dentre as chamadas “vinganças de sangue”, isto é, rixas familiares, é o caso de Lampião. A família Ferreira, a qual pertencia Lampião, teve sua ética sertaneja gravemente ferida após os Barros, outra importante família da região, acusarem a família de Lampião de roubo de animais. Inicia-se, então, uma fase de constantes disputas entre essas duas famílias, tendo, por fim, a entrada de Virgolino no cangaço, consequência de uma sociedade regida pela Lei de Talião, pois “a justiça, na época, era feita pela força”.

As sociedades que giram em torno das vinganças de sangue são passíveis de casos como o de Lampião, causando surtos de violência e banditismo. Essas rixas familiares muitas vezes continham um código próprio. Nelas, podiam ficar quites através de pagamento de sangue com outra morte, ou através de outra compensação. Para finalizar as brigas os acordos eram negociados por terceiros, de modo que as brigas que acompanham gerações tenham um fim. Porém, o ciclo de vingança pode ter um reco-

---

222. ARAÚJO; ARAÚJO. 2009, p. 47.

223. Código segundo os parâmetros do quadro moral sertanejo.

224. HOBBSAWMM, 2017, p. 87.

225. PERICÁS, 2010, p. 37.

meço quando há intervenção do Estado ou de uma terceira família com poder político, geralmente apoiando a família de maior poder. O Estado, dessa forma, impelia à defesa a família não apoiada. Nesse processo, ocorria, então, “quase invariavelmente, o ponto de partida da carreira de um cangaceiro no Brasil”<sup>226</sup>.

O cangaço, como meio de vingança, é muitas vezes atribuído, a um banditismo nobre, principalmente na literatura popular.<sup>227</sup> Pois, referente a lei do sertão, o ofendido tem de devolver ao menos uma afronta, isto é, a que foi cometida contra ele. Logo, quase que invariavelmente, no imaginário popular, nasce com esse bandido vingador um símbolo de Robin Hood do sertão. Isto porque, em casos como o de Lampião, Labareda e muitos outros notórios cangaceiros que entraram no cangaço por questões de honra familiar, os indivíduos têm por “obrigação” e “direito” retaliar a ofensa sofrida. Portanto, a justiça desses indivíduos era feita através de vingança e retaliação.<sup>228</sup>

Embora no sertão as questões de honra tenham caráter diferentes daquelas apresentadas no restante do Brasil, assim como a própria resolução para as afrontas, aos olhos da lei, constitui-se como crime “calúnia a falsa imputação feita a alguém”<sup>229</sup>, tendo por base o estabelecimento de que constitui-se como injúria, “a imputação de vícios ou defeitos, com ou sem fatos especificados, que possam expor a pessoa ao ódio ou desprezo público”<sup>230</sup> além da “imputação de fatos ofensivos da reputação, do decoro e da honra”<sup>231</sup>. Com base nesses dois artigos do código penal vigente naquele período, é perceptível que a honra era um elemento estimado na sociedade brasileira. Embora não se deva generalizar tais questões, tendo em vista que já foram expressas largamente as formas sertanejas de moral e honra como

---

226. HOBSBAWM, 2017, p. 92.

227. “[...] o ladrão nobre inicia sua carreira de marginalidade não pelo crime, mas como vítima de injustiça, ou sendo perseguido pelas autoridades devido a algum ato que estas, mas não o costume popular, consideram criminoso”. Cf. HOBSBAWM, 2017, p. 66.

228. HOBSBAWM, 2017, p. 67-68.

229. Código Penal de 1890, Título XI Dos crimes contra a honra e a boa fama, Capítulo Único, Art. 315.

230. Código Penal de 1890, Título XI Dos crimes contra a honra e a boa fama, Capítulo Único, Art. 317 A e B

231. Código Penal de 1890, Título XI Dos crimes contra a honra e a boa fama, Capítulo Único, Art. 317 A e B.

características distintas do restante do Brasil. Mas, reitera-se que mais uma vez a justiça abraça questões pertinentes a sociedade sertaneja da época. Porém, era mais comum que os casos de calúnia e injúria fossem resolvidos diretamente pelo ofendido, de acordo não com a lei penal, mas o quadro moral sertanejo.

Ademais, a vingança, enquanto elemento comum, era necessária no sertão. Devido ao seu rígido código moral, pode ser estabelecida no sentido de “criação” de uma lei própria, isto porque, “a história da vingança privada e da sua eliminação é a história da criação de um sistema jurídico e de seu desenvolvimento”<sup>232</sup>. Este modelo de conflitos familiares em espaços rurais remonta há séculos em várias partes do mundo. Quando se trata do Nordeste brasileiro, essa “criação” de um sistema jurídico é justamente relacionada ao código do sertão em questões ligadas a honra e que estabelecem de forma intrínseca os valores morais a serem seguidos socialmente, os quais não são necessariamente condizentes ao sistema jurídico do Estado.

Ao invocar as tais razões de vingança, o bandido, numa interpretação absurdamente extensiva e nem por isso pouco eficaz, punha toda a sua vida de crimes e coberto de interpretações que lhe negassem um sentido ético essencial.<sup>233</sup>

A moral sertaneja, nesses casos de necessidade de manter uma posição social a partir do mantimento da honra pessoal e familiar, possibilita um aparato para os cangaceiros em sua “missão pretensamente ética”, a qual visava inicialmente “fazer correr o sangue dos seus ofensores”. Contudo, dentro desse sistema, os casos definidos como cangaço por vingança eram, em sua maioria, uma necessidade de estabelecer um escudo ético. Pois, identifica-se que os indivíduos que tinham realmente o cangaço por meio de vingança abandonavam as armas assim que sua honra era restabelecida. Enquanto para outros, sua vingança, de fato, nunca foi efetuada, mesmo que houvesse oportunidades para tal ou que, mesmo após realizar a vingança, tenha permanecido no banditismo.<sup>234</sup>

---

232. LAMBERT *apud* MELLO, 2011, p. 366.

233. MELLO, 2011, p. 127.

234. *Ibidem*.

A teoria do escudo ético, de Frederico Pernambucano de Mello<sup>235</sup>, é um elemento essencial no entendimento da sociedade da vingança como justificativa moral. Segundo tal teoria, o escudo ético exercia uma dupla função. A primeira delas era estabelecida dentro de uma consciência moral, resultada de uma elaboração mental do qual o utilizador do escudo acredita que suas ações são realmente justificáveis. A segunda, por sua vez, consistia em estabelecer perante a sociedade uma legitimidade de tais ações, de modo que não ocorria um grave abalo em sua posição social. Esse artifício, por um tempo, pode realmente ter sido empregado de forma real. Ou seja, ter uma “causa justa” para suas ações. Assim, como também pode nunca ter havido reais motivações, e a utilização do escudo seja de fato um instrumento de convencimento da “nobreza da vida putativamente vingadora dos bandidos”<sup>236</sup>.

A necessidade dos cangaceiros em estabelecer um escudo ético era diretamente relacionada a garantia de sua posição social. Isto porque, segundo as características dadas a moral sertaneja, o assassinato, enquanto consequência de um processo de vingança, era “bem aceito” perante a sociedade.<sup>237</sup> Isto colocava o cangaceiro na proteção do escudo ético, justificando moralmente os atos de violência como partes de uma necessidade vingadora.<sup>238</sup> Logo, o escudo ético funciona como um apoio ao longo da maior parte da vida criminosa<sup>239</sup> do cangaceiro. Assim, era essencial para

---

235. Ibidem.

236. Ibidem, p. 133.

237. “Matar para roubar é raro; matar por vingança, embriaguez ou crueldade, comum” (BARROSO *apud* NARBER, 2003, p.31).

238. MELLO, 2011, p. 130.

239. Título II, Capítulo II, Art. 118. Constitui-se como crime de sedição a reunião de mais de 20 pessoas, que, embora nem todas se apresentem armadas, se ajuntarem para, com arruído, violência ou ameaças: 1º, obstar a posse de algum funcionário público nomeado competentemente e munido de título legal, ou privá-lo do exercício de suas funções; 2º, exercer algum ato de ódio, ou vingança, contra algum funcionário público, ou contra os membros das câmaras do Congresso, das assembleias legislativas dos Estados ou das intendenções ou câmaras municipais; 3º, impedir a execução de alguma lei, decreto, regulamento, sentença do poder judiciário, ou ordem de autoridade legítima; 4º, embarçar a percepção de alguma taxa, contribuição, ou tributo legitimamente imposto; 5º constringer, ou perturbar, qualquer corporação política ou administrativa no exercício de suas funções. Art.119. Ajuntarem-se mais de três pessoas, em lugar público, com o desígnio de se ajudarem mutuamente, para por meio de motim, tumulto ou assuada: 1º, cometer algum crime; 2º, privar ou impedir a alguém o gozo ou exercício de um direito ou dever; 3º, exercer algum ato de ódio ou desprezo contra qualquer cidadão; 4º, perturbar reunião pública, ou a celebração de alguma festa cívica ou religiosa.

esses indivíduos que houvesse fatores de injustiça sofridos que justificasse a entrada no cangaço. Desse modo, constituía-se socialmente um vingador e não um criminoso. Para manter a imagem social de Robin Hood, ainda que apenas parcial, é importante que a entrada banditismo seja motivada por uma injustiça “pois como poderia desfrutar do apoio incondicional de sua comunidade se fosse um criminoso de verdade, segundo os padrões éticos dela?”. Como já analisado, a moral sertaneja justificava tais atos violentos com finalidades vingativas.<sup>240</sup>

Se a vingança era um ciclo de violência, levando famílias do sertão a brigarem por gerações, a ação punitiva do Estado, em tese, seria uma contra violência. A espiral da violência se encerra a partir do momento em que o Estado apresenta um papel punitivo e não de vingador. O indivíduo entende que o Estado não está assumindo seu lugar na vingança, mas sim aplicando de maneira justa as medidas cabíveis. A “violência da punição” tira esse peso de injustiça causado, inicialmente, nos casos que resultam em vingança e encerra o ciclo de violência.

O sistema punitivo não segue a lógica da vingança, mas a lógica da mediação, que nasce do nexos objetivo do direito. Nesse sentido, ela impede a inflamação descontrolada da violência que, contrariamente ao sistema de vingança, não estava voltada à produção da violência, mas à sua prevenção.<sup>241</sup>

O Código Penal era o principal meio punitivo legal, não apenas no Nordeste, mas em todo o território brasileiro. Este seria, então, o responsável por identificar quais ações se constituíam como crime e quais medidas punitivas deveriam ser tomadas. Logo, a justiça poderia ser aplicada de forma que permitisse romper com o ciclo de violência, por meio da vingança, através da chamada “violência da punição”.

Entretanto, o papel de interventor justo e imparcial que se aplica ao Estado não era a realidade encontrada nos cantos longínquos do sertão brasileiro. Ao contrário, o cenário de apoio aos poderosos de um sistema falho, irrigado de imparcialidade e injustiças era o mais comum. Por isso,

---

240. HOBSBAWM, 2017, p. 67.

241. HAN, 2017, n.p.

no sertão, o Estado, quando intervia nas rixas familiares, às vezes agravava mais ainda o conflito familiar, uma vez que justiça aplicada pelo Estado pedia para a família mais poderosa, aumentado mais ainda a sensação de injustiça, catalisando o desejo de vingança.

Para John Rawls (1997), em uma sociedade bem ordenada os “direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou cálculo de interesses sociais”. Este é claramente um conceito do qual não se pode referir a sociedade sertaneja do período do cangaceirismo, pois a presença dos coronéis, símbolos do poder oligárquico, e os cangaceiros, força do banditismo rural, eram elementos marcantes na construção do cenário desigual do sertão.<sup>242</sup>

Desse modo, “os direitos assegurados pela justiça” são raros no sertão. Teoricamente a lei penal é aplicável a todos<sup>243</sup>, sem distinção, mas na região do compadrio e da moral sertaneja, a lei aplicada era a lei do sertão. “A violência como elemento presente na caracterização do ciclo do gado nem sempre assume aspecto de valor”. Isto é, a moral sertaneja assume um papel legitimador no comportamento do sertanejo, os valores que imperam são aqueles baseados na defesa da honra pessoal e familiar.<sup>244</sup>

Chega a ser quase impossível, por exemplo, explicar ao homem do sertão do Nordeste as razões por que a lei penal do país – informada por valores urbanos e litorâneos que não são os seus – atribui penas mais graves à criminalidade de sangue, em paralelo com as que comina punitivamente para os crimes contra o patrimônio. Não se perdoa o roubo no sertão, havendo, em contraste, grande compreensão para o homicídio.<sup>245</sup>

A lei penal baseada nos valores urbanos e litorâneos é um corpo estranho ao cidadão nordestino que apresenta um quadro moral próprio e distinto. A exemplo disso, temos a questão do roubo, do qual na lei penal o indivíduo fica sujeito a uma prisão de dois a oito anos se o mesmo “subtrair,

---

242. RAWLS, 1997, p. 4.

243. Art 4º A lei penal é aplicável a todos os indivíduos, sem distinção de nacionalidade, que, em território brasileiro, praticarem fatos criminosos e puníveis.

244. MELLO, 2011, p. 63.

245. Ibidem, p. 126-127.



par si ou para outrem, coisa alheia, fazendo violência a pessoa ou empregando força contra a coisa”<sup>246</sup>, a pena aumenta para em casos de cometer um assassinato no momento em que se estiver realizando o roubo<sup>247</sup>, nesse caso a prisão é de doze a trinta anos.

Em contrapartida, no quadro moral nordestino, no sertão não se rouba. Em uma sociedade frágil economicamente, roubar é um ato de desonra, até mesmo acusar alguém de roubo é um ato grave contra a honra do acusado, podendo causar um ciclo de violência, como foi o caso da família de Lampião acusada de roubo de animais da fazenda vizinha. Porém, quando se trata do cangaço, fala-se que não há roubo, ao contrário, ele “tomava pelas armas”<sup>248</sup>. Outro caso punitivo, segundo as leis penais, é o homicídio, do qual define pena de doze a trinta anos em casos de agravamento, de acordo com parágrafos dos artigos 39 e 41. Se o homicídio tiver sido cometido sem os referidos agravamentos, a pena é de prisão por seis a vinte e quatro anos. A lei do sertão é baseada em um sistema similar a Lei de Talião, na qual sangue se paga com sangue. Portanto, embora bastante rígida, a lei penal, nesses casos, não se equiparava às punições do sertão.

Estabelecido a partir de um quadro moral de honra pessoal, esse sistema é resultado de uma comunidade patriarcal e extremamente rígida em seus conceitos de masculinidade e virilidade. A violência é resultante de uma necessidade de demonstração de bravura e coragem, elementos próprios de “um homem de verdade”. Por isso, quando se pensa no homem sertanejo, não apenas aquele que entrou para o cangaço ou para as forças volantes, mas o homem comum, se tem no *ethos* popular um código moral a ser seguido, sendo este um elemento principal na posição do homem no *ethos* viril.

## **A masculinidade e virilidade no sertão brasileiro: os aspectos do *ethos* viril**

Uma sociedade patriarcal, tal qual a sociedade sertaneja do período do cangaceirismo, gira em torno de elementos essencialmente masculinos. Tais fatores decorrem de uma definição de comunidade viril presente no

---

246. Título XIII, Capítulo I, Art. 356.

247. MELLO, 2011, p. 63. (Título XIII, Capítulo I, Art. 359).

248. *Ibidem*, p. 127.

período em torno do século XIX e XX, do qual sugere que as sociedades necessitam de uma estrutura que favoreça o homem em sua posição masculina, isto é, desde a sua infância o homem é criado para “endurecer-se” e aprender os conceitos *viris*.<sup>249</sup>

A virilidade, então, tem o papel de sustentar os valores masculinos dessas comunidades, do qual “induz efeitos de dominação”, sendo esta não apenas sobre a mulher, mas de uma forma mais abrangente. Dessa forma, o homem tem a necessidade e a legitimidade de ser dominante, onde o indivíduo tem no imaginário que essa dominação é resultado tanto de dados biológicos, o homem é biologicamente “mais forte e capaz”, quanto um “conjunto de qualidades morais”. Entretanto, para as relações morais, são necessárias adquirir e preservar, além do mais importante que é, “o homem deve saber dar provas”. Sendo assim, é nesse processo que as questões pertinentes a sociedade sertaneja, tais como defesa da honra através de atos violentos, estão intimamente ligadas a um conceito de demonstração de virilidade e masculinidade.<sup>250</sup>

Quando identificada por viril, a figura masculina é sempre ligada a elementos que demonstram que esse indivíduo apresenta uma conduta específica, tais como coragem, bravura e força. Ou seja, embora o homem viril seja fruto de uma construção social, principalmente quando ligado a essas características mencionadas, o indivíduo tem de se apresentar como homem. A condição masculina não necessariamente está ligada a condição viril, pois a masculinidade é relacionada ao gênero, estado, enquanto que a virilidade consiste na “demonstração dos sinais e a reivindicação desse estado”, logo, a virilidade vem com a constante reafirmação de seu estado masculino.<sup>251</sup>

A sociedade sertaneja, principalmente os homens ligados ao cangaço, são também parte dessa construção viril. Em uma comunidade onde a posição social era definida pelo valor moral, sendo ela defendida pela força, a condição viril está sempre presente. A imagem a ser preservada é a do “cabra macho”, ou seja, homem de verdade, que não tem medo de usar a

---

249. CORBIN, 2013, p. 8.

250. *Ibidem*, p. 9.

251. BIET, 2013, p. 382-383.

violência para preservar o nome, a honra e a família<sup>252</sup>. É nesse contexto que reina a violência de honra<sup>253</sup>, condição natural do sertão, a qual era passada de pai para filho, que consistia em uma “codificação de um ‘dever ser’ autenticamente rural, fruto” da condição de uma “cultura da violência honrada e épica”<sup>254</sup>.

O dever de honra do sertão era algo ligado ao homem, pois era ele quem deveria defender a honra familiar. A defesa desse status era, também, a provação de sua condição social na comunidade masculina, pois, seguindo a interpretação básica da moral no sertão, a virilidade tem de ser confirmada para outros homens, ou, então, o indivíduo perde sua posição de prestígio no *ethos* viril. Desse modo, a defesa da honra pessoal e/ou familiar pelo homem nasce de uma necessidade proveniente do status viril, termo definido como “aquilo que pertence ao homem” a masculinidade “torna-se uma convenção”, as qualidades de um homem são preestabelecidas socialmente, por isso cabe ao indivíduo atingir tais pontos, pois ele é “homem que significa mais particularmente o macho, e é o oposto à mulher”, nessa relação, a mulher é vista como um sinônimo de fraqueza.<sup>255</sup>

Desse modo, uma das grandes prerrogativas do homem é não atingir o status feminino. Sob o ponto de vista que “liga a sexualidade a poder, a pior humilhação, para um homem, consiste em ser transformado em mulher”. Pois “o feminino é aquilo que é próprio a mulher”<sup>256</sup>, onde as principais características são o temor e a fraqueza. Sendo assim, essa concepção do universo feminino ligado a elementos contrários ao masculino são também parte dessa construção<sup>257</sup>, do qual “não se nasce, pois, mulher, ou fraco: tornamo-nos”. Assim como homens sem os elementos viris, tais

---

252. “[...] Qualquer intriga é bastante; para se matar ou morrer [...]” (MOTA *apud* MELLO, 2011, p. 102)

253. Termo utilizado por Mello (2011, p. 104) para definir atos de violência praticados no sertão nordestino em nome da honra pessoal ou familiar.

254. MELLO, 2011, p. 104.

255. BIET, 2013, p. 374-375.

256. BOURDIEU, 2014, p. 32.

257. “Tendo apenas uma existência *relacional*, cada um dos dois gêneros é produto do trabalho de construção diacrítica, ao mesmo tempo teórica e prática, que é necessário à sua produção como *corpo socialmente diferenciado* do gênero oposto (sob todos os pontos de vista culturalmente pertinentes), isto é, como *habitus* viril, e, portanto, não feminino, ou feminino, e, portanto, não masculino.” (BOURDIEU, 2014, p. 34).

como coragem, bravura e força física, podem atingir um status de feminino, em alguns casos, a mulher, também, pode apresentar característica viris. Contudo, estas são geralmente ligadas a construções masculinas do que uma concepção de uma força feminina, logo, quando o homem não é viril ele passa a ser representado a partir de uma feminização, ou seja, fraqueza, enquanto a mulher passa pelo processo contrário.<sup>258</sup>

O mundo social passa, então, por um processo arbitrário de divisões. Desse modo, a divisão entre os sexos, por exemplo, faz parte de uma construção que aos poucos vai se fazendo natural e legitimada pela sociedade, tornando-se um elemento comum e reconhecido. Nessas concepções, a relação da divisão de sexos faz parte de uma força simbólica<sup>259</sup>, a ordem social foi construída de forma a representar o gênero masculino obtendo a característica de dominante como um elemento natural na hierarquia sexual e por sua vez na social. Contudo, essa dominação só é comprovada quando o indivíduo apresenta suas características viris.

Nessas concepções, a relação da divisão de sexos faz parte de uma força simbólica, onde a ordem social foi construída de forma a representar o gênero masculino, que obteve a característica de dominante, como um elemento natural na hierarquia sexual e social.

Assim, o sertão dos séculos XIX e XX fazia parte do grupo do qual a violência era característica comum nas resoluções das desavenças. Logo, se pode atribuir como consequências de parte da criminalidade da região presente no período, a esta relação masculina de demonstração em excesso de “vitalidade”<sup>260</sup>. Por isso, quando se menciona a afirmação dessa virilidade para o restante da sociedade, a mesma é relacionada a elementos de violência, principalmente, pois as características da virilidade do sertão constituem-se em diferentes formas de força física, que por sua vez os levam a atos de violência em diversas situações.

Em casos de sociedade com uma predisposição tradicional cultural a violência, assim como a sertaneja, a exteriorização da violência fica

---

258. BIET, 2013, p. 377-379.

259. Termo utilizado por Pierre Bourdieu (2014) para exemplificar as relações de poder entre os gêneros, de forma que a força simbólica se apresenta em forma de uma construção social.

260. CLEMENTE, 2015, p. 60.

ainda mais evidente.<sup>261</sup> Nesse caso, porém, a violência sertaneja é aplicada de forma a seguir um quadro moral próprio, no qual matar é elemento comum, ao contrário de roubar e cometer crimes contra a mulher, considerados atos desonrosos. Desse modo, nada seria mais necessário do que o mantimento da honra na sociedade sertaneja, sendo ela ligada principalmente a vingança através da violência, qualificando, assim, como violência de honra<sup>262</sup>.

Desse modo, nada seria mais necessário do que o mantimento da honra na sociedade sertaneja. Quando isto ocorria, era denominado de violência de honra, isto porque, vingança era um elemento ligado a honra masculina.

Na Europa do século XIX, a forma mais honrada de se resolver as desavenças era através do duelo, caracterizado como uma “prova da verdade”, nele era possível distinguir o homem honrado do desonrado. Assim como no sertão, o papel do duelo era responder a ofensas e injúrias recebidas. O sangue derramado era a solução exigida tanto na Europa quanto nos sertões do Nordeste brasileiro.<sup>263</sup> Contudo, é importante ter em mente que existem exceções para essas “regras”, já que, em alguns casos, o “pagamento” não vinha através do sangue, mas por meio de outras compensações.

A lei da honra, também, implica que recusar um duelo é uma ferida mortal na condição masculina perante a sociedade, pois, isto equivale a receber uma ofensa e não se defender, logo, este indivíduo está moralmente morto. “Recusar um duelo equivale a expor-se à suspeita de frouxidão e arriscar-se, assim, a ver negada sua qualidade de homem”<sup>264</sup>. No sertão, embora o duelo não fosse tão institucionalizado como em alguns países da Europa, cujas regras deveriam ser rigorosamente seguidas, não aceitar uma

---

261. “Aqui já se mata por devoção porque, no entender de muitos, aquele que nunca assassinou pelo menos uma pessoa, se sente humilhado e acha que não mostrou sua masculinidade” (Mello, 2011, p. 367).

262. MELLO, 2011, p. 372.

263. “Assim, vício, virtude, honra, infâmia, verdade, mentira, tudo pode ter sua existência a partir do evento de um combate; uma sala de armas é a sede de toda a justiça; não há outro direito além da força, outra razão fora do assassinato; toda a reparação devida àqueles que são ultrajados é matá-los, e toda ofensa é bem lavada indiferentemente se for no sangue do ofensor ou no do ofendido [...]” (ROUSSEAU *apud* GUILLET, 2013, p. 99).

264. GUILLET, 2013, p. 102.

luta era desonroso, já que a coragem moral era sinônimo também de virilidade, logo, “a frouxidão de um homem implica um defeito da capacidade viril”, o que leva mais uma vez a questão da fraqueza ligada a uma característica feminina, status humilhante para um homem obter.<sup>265</sup>

A defesa da honra para o homem adquire um papel de dever social, que resulta em salvação pessoal. A honra, qualificada por Vigny de “pudor viril”, na escala social masculina se faz indispensável onde “a vergonha de não tê-la é tudo para nós”<sup>266</sup>. Tudo isso faz parte de um caráter simbólico, no qual “não ser mais homem é incorrer na morte social”. Isto é, as de regras de masculinidade e virilidade consistem em aspectos decorrentes de uma construção social que permeou no imaginário popular e, portanto, não segui-las tem por consequência a “morte social”<sup>267</sup> do homem.

Assim, o homem que não consegue chegar nesse patamar de defesa pessoal demonstra incapacidade de ser um defensor familiar, logo, todos aqueles que estão por dependência desse indivíduo, mulher, filhos, dentre outros, são incorporados nesse quadro de mancha ao nome familiar. Todos podem ser manchados por muito tempo, talvez para sempre, por uma desonra a qual o chefe da família se expôs.

Desse modo, se no ambiente sertanejo há uma disputa que põe em risco o nome da família, surge um ciclo vicioso de vingança, afinal, para manter o nome familiar limpo é necessário pagamento em sangue, já que não o fazer consiste na “morte social”. Nesses casos desses ciclos de violência familiar, é necessário levar em consideração que esta não se dá mais pelo processo do duelo, e sim pela rixa. De fato, as características do duelo europeu não se apresentavam no sertão, onde o código de honra era outro na hora da efetuação das disputas. Por isso, também se compreende que quando essas disputas entram no ciclo de violência familiar, a mesma já se enquadra no papel de rixa.

A fronteira entre duelo e rixa às vezes é muito tênue. Muitos duelos não respeitam nenhuma disposição prevista pelos costumes ou có-

---

265. Ibidem.

266. VIGNY *apud* Guillet, 2013, p. 103).

267. A morte social do indivíduo, definida por Bourdieu (*apud* GUILLET, 2013, p. 103), corrobora com a afirmação de que o homem sertanejo tem de vingar-se, do contrário estaria moralmente morto (BARROSO *apud* NARBER, 2003, p. 31).

digos; eles se inscrevem nas múltiplas formas de enfrentamento violentos que pontuam a vida cotidiana dos homens da primeira parte do século XIX [...].<sup>268</sup>

Todavia, ainda que as bases da rixa reflitam mais o sertão brasileiro do que o duelo propriamente dito, onde na maioria dos casos buscava-se uma compensação moral rápida e, portanto, um conjunto de regras mais elaboradas não se fazia presente como nos casos europeus, ainda assim, o termo duelo era utilizado também no Brasil do século XIX, e constava no Código Penal vigente, do qual consistia em um ato ilegal<sup>269</sup>.

Porém, é válido ressaltar que, em sociedades que presam por um código de honra em moldes de afirmação de virilidade e masculinidade, recorrer a lei se torna um processo desonroso, pois, além de a justiça ser lenta e falha, recorrer a ela torna a ofensa pública, até porque seria o mesmo que o ofendido descumprir com o seu “dever” de defender sua honra perante a sociedade. A necessidade de uma resposta a ofensa pessoal ou familiar faz parte de um “imperativo moral, apenas o combate permite apagar a vergonha resultante dessa profanação e restituir a honra do ofendido devolvendo-lhe sua virilidade”. Nesse contexto, o homem ter honra é referente a ter dignidade pessoal.<sup>270</sup>

Nessa perspectiva, a demonstração da virilidade passa por um processo de seleção natural da honra<sup>271</sup>, na qual o duelo é o elemento chave para demonstrar qual é o “macho” de maior valor. Essa seleção é diretamente ligada a uma prova de virilidade, isto porque, segundo a teoria, a mulher escolhe o homem que mais se destaca e que prova ser o mais valeroso. Sendo assim, constrói-se socialmente que a mulher<sup>272</sup> tem de escolher o homem que possa protegê-la de todas as formas, logo, a seleção natural da honra se faz necessária nesse processo.

---

268. GUILLET, 2013, p. 127.

269. Título X: dos crimes contra a segurança de pessoa e vida, Capítulo VI: do duelo.

270. VIGNY *apud* GUILLET, 2013, p. 133.

271. Este termo relaciona-se a seleção natural de Charles Darwin, porém, com foco nos elementos de violência da honra, nos quais o homem deve mostrar que possui tal característica.

272. Dentro desse processo de demonstração de força, presente em sociedades patriarcais, não é incomum a mulher perpetuar esses conceitos, isto porque há toda uma construção social que legitima esse modelo.

A honra masculina se apresenta de várias formas, e está relacionada a característica de ser viril. Embora essa virilidade se apresente principalmente na forma da força física, para a manutenção da honra perante a sociedade um homem que já está inserido nesse status social viril de honra, apresenta então uma característica específica que é a “sua palavra”. Ou seja, um homem de palavra é um homem que jura em nome de seu status tendo então uma garantia de que se cumprirá o fato jurado. Desse modo, a palavra dada constitui-se também em um tipo de força. Logo, a palavra dada, assim como o juramento, torna-se um valor essencialmente viril.

Assim, só jura quem tem honra. A palavra dada só tem valor quando o homem mantém sua posição de virilidade na sociedade. Por isso, quando no sertão nordestino do Brasil ocorria de um homem ser descreditado ou ofendido, havia a necessidade de dar a sua palavra como forma de garantia que aquela ofensa não passaria impune. Logo, a moral sertaneja previa esses fatores na forma de um código do sertão que estabelece alguns limites do que é ou não honrado, assim como algumas medidas a serem tomadas, e a mais básica de todas é que um homem não pode deixar passar uma ofensa impune, a mesma tem de ser paga com sangue.<sup>273</sup> Porém, como faz parte do *ethos* sertanejo, esse pagamento se estabelece socialmente, já que o homem que pratica violência com a legitimidade de estar defendendo sua posição no *ethos* viril é admirado, e não o criminoso.<sup>274</sup>

Desse modo, na sociedade sertaneja brasileira, a construção social em torno da necessidade de manter o status viril corrobora com a permanência de um quadro moral, transmitido de geração em geração, no qual um homem não só tem que apresentar características viris, como também, precisa demonstrá-las.

Os atos de força física, geralmente destacados como um dos maiores representantes da força viril, se faz presente nas relações de defesa de honra. No nordeste brasileiro, os atos de violência adquirem, até certo ponto, um escudo ético, que estimula o indivíduo a agir legitimado por um *ethos* viril, que vai encontrar no cangaço um ponto de dispersão de energias, em forma de atos violentos, que alimentam a vingança e as violência intestina.

---

273. THOMASSET, 2013, p. 182-183

274. NARBER, 2003, p. 33.



## Referências

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste*. Cortez Editora: São Paulo 1999.
- ARAUJO, Antônio Amaury Corrêa de; ARAUJO, Carlos Elydio Corrêa de. *Lampião: Herói ou bandido?* São Paulo: Claridade, 2009.
- BIET, Christian. Confusão de gêneros e experiência teatral. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da virilidade: a invenção da virilidade, da antiguidade às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- BRASIL. Código Penal de 1890. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em: 10 ago. 2019.
- CLEMENTE, Marcos Edílson de Araújo. *O cangaço: poder e cultura política no tempo de Lampião*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2015.
- CORBIN, Alain. Introdução. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da virilidade: o triunfo da virilidade, o século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_.; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. Prefácio. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da virilidade: a invenção da virilidade, da antiguidade às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- DE OLIVEIRA, Francisco. *Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste. Planejamento e conflitos de classe*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981, 3 ed.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1983.
- FREYRE, Gilberto. *Nordeste*. São Paulo: Global, 2013.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

- GOMES, Paulo César da Costa. O conceito de região e sua discussão. In: DE CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil: 2000.
- GUILLET, François. O duelo e a defesa da honra viril. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da virilidade: o triunfo da virilidade, o século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HAN, BYUNG-CHUL. *Topologia da Violência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HOBBSAWM, Eric. *Bandidos*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- JABLONKA, Ivan. A infância ou a “viagem rumo à virilidade”. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da virilidade: o triunfo da virilidade, o século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LAMAS, Fernando Gaudereto. Povoamento e colonização da Zona da Mata mineira no século XVIII. *Histórica*, São Paulo, Arquivo Público do Estado de São Paulo, n. 8, mar. 2006, disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao08/materia01/texto01.pdf>. Acesso em 29 mai. 2019.
- MACHADO, Cristina Mata. Aspectos do fenômeno do cangaço no Nordeste Brasileiro. *Revista de História*, São Paulo, n. 46, v. 93, p. 139-73, jan./mar. 1973; n. 47, v. 95, p. 177-212, jul./set. 1973.
- MELLO, Evaldo Cabral de. O Norte Agrário e o Império. Brasília: Nova Fronteira, 1984.
- MELLO, Frederico Pernambucano de. *Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil*. São Paulo: A Girafa, 2011.
- NARBER, Gregg. *Entre a cruz e a espada: violência e misticismo no Brasil rural*. Editora Terceiro Nome, 2003.
- PERICÁS, Luiz Bernardo. *Os cangaceiros: ensaio de interpretação histórica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- THOMASSET, Claude. O medieval, a orça e o sangue. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da*

*virilidade*: a invenção da virilidade, da antiguidade às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIGARELLO, Georges. Introdução: A virilidade, da Antiguidade à Modernidade. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da virilidade*: a invenção da virilidade, da antiguidade às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2013.



# ENCANTOS E TEMORES NO IMAGINÁRIO DE ANDRÉ THEVET ACERCA DAS AMAZONAS DO BRASIL QUINHENTISTA

*Paula Milena Magalhães Miranda*

## **Paraíso, inferno e a “subversão” das mulheres**

No contexto de Grandes Navegações e secularização europeia, a história se manifesta como a construção do drama humano no constante processo de descobrir, criar e experienciar, principalmente quando se trata das singulares formas de atribuir sentido ao mundo social em que está inserido.<sup>275</sup>

Neste ponto, para o historiador Antonio Rodrigues<sup>276</sup>, a atitude mais radical do pesquisador é investigar as redes imaginárias que encadeiam a vida material e imaterial, obtendo a representação como reflexo das vontades dos homens. E, para isso, o historiador não pode construir a sua identidade de explorador através apenas de reprises sistemáticas de fatos ou conjuntos presos a explicações gerais.

Desta forma, torna-se fundamental analisar os disponíveis cenários onde fatos e eventos ganham sentido, questionando o que o ato de descobrir significa para os imos mentais daqueles que descobrem, e como estes manipulam ou não as ações ali existentes.

A partir desta percepção da condição imagética, Peter Burke<sup>277</sup> em *Testemunha Ocular*, questiona: podemos, literalmente, traduzir em palavras o sentido das imagens? De modo consequente, ele responde recordando

---

275. RODRIGUES, 2000. p. 187.

276. Ibidem, p. 187.

277. BURKE, 2004, p. 154.

uma colocação de Michel Foucault, “o que vemos nunca está no que dizemos”<sup>278</sup>, isto é, existe uma grande propensão a alterarmos a natureza das coisas que presenciamos.

Levando em consideração a formação consciente e inconsciente dentro da captação de imagens mentais, os “testemunhos visuais”, além de possibilitarem múltiplas interpretações, aproximam o estudo histórico dos preceitos artísticos, considerando que ambos fazem parte de uma constituição similar. E, para tanto, avalia-se o real e o ideal<sup>279</sup> presentes em retratações de maior ou menor distância, sendo estas satíricas, afeiçoadas ou desprezadas.

Há, também, um resgate da narração, considerando que os historiadores culturais se interessam pela questão do outro. E se tratando do “novo”, os navegantes modernos proporcionam a apreciação do desconhecido pelas vias da literatura escrita e iconográfica. Para Lucinéia Rinaldi<sup>280</sup>, mestre em literatura brasileira, muitos foram os cronistas que, árbitros da narrativa e do espaço, ocuparam o cargo de responsáveis pela criação mental, reproduzindo as terras e os grupos humanos e animais inco-muns demais para o olhar estrangeiro.

Os documentos históricos e oficiais da época foram catalogados por escritvões provenientes das potências que estavam na corrida pela globalização. Ressaltando que, ainda que o século XVI refletisse a magnitude do Renascimento, nele também assolava o lado decadente de uma Europa deficiente de recursos<sup>281</sup>, além de pestes, guerras e fome que reduziam a maioria da população à miséria. Portanto, ao serem introduzidos a uma “nova era”, tão moderna e precursora, reflete-se: o que era, de fato, novo? Uma vez que são homens marcados por um cotidiano violento, fisicamente e psicologicamente, que irão experienciar tais buscas?

Posto isso, nada mais é do que uma oportunidade perfeita de reproduzir o homem e o mundo que o cerca, segundo Janice Theodoro<sup>282</sup>. O

---

278. FOUCAULT, 1970 *apud* BURKE, 2004.

279. *Ibidem*, p. 154.

280. RINALDI, 2007. p. 22.

281. THEODORO, 1987. p. 39.

282. *Idem*, 1994, p. 12-13.

exótico é encantador, mas precisa ser assimilado para ser controlado, e conhecido para ser dominado, pois, o estranho cativa, mas é desvantagem. A novidade, talvez, não seria a julgada violência exposta e “desumana” dos nativos, mas o processo de afirmação do próprio “eu” do homem ocidental. Afinal, o descobridor moderno tem as suas pretensões, ele é o rei de um universo “recém-descoberto”. É o indivíduo escolhido para levar a mensagem<sup>283</sup>, no qual gradativamente irá conceber o seu mais “novo” velho mundo.

Assim, o perfeito e o trágico definem as viagens expansionistas dentro do círculo moderno, o flerte em domar e conquistar traz o deslumbre de uma nova terra para os europeus. Não igual a sua de origem, pois nada a supera, mas tratando-se de algo que abastecesse os seus mais frívolos pensamentos e ações sem penitência. Embora, assim como em *Westworld*<sup>284</sup>, essas delícias violentas tenham finais violentos.<sup>285</sup>

As ambições e o anseio pelo paraíso denotavam, também, a fragilidade do pensamento do conquistador. Para o filósofo Tzvetan Todorov<sup>286</sup>, durante as primeiras viagens, Colombo tentava manter a sua segurança blindada, mas não poderia assegurar que as lendas sobre o mar poderiam não ser verdade. De fato, os temores por quedas em abismos e monstros causavam desorientação, mesmo que permanecer fosse estar um passo à frente no conhecimento da totalidade em que estavam inseridos.

Embora Cristóvão Colombo seja um dos primeiros europeus que desembarcou em solo moderno, ainda era preso ao medievalismo que estava penetrado em sua mente. Por isso, além de riquezas, os “salvadores” viam no esplendor dos títulos o reconhecimento pelo ato corajoso de perpetuar o pensamento cristão e ocidental tradicional.

---

283. KAPPLER, 1994. p. 103-104.

284. *The Original* (Temporada 1, episódio 1). *Westworld*. Direção: Jonathan Nolan. Produção: J. J. Abrams, Jonathan Nolan, Lisa Joy, Jerry Weintraub, Bryan Burk, Richard J. Lewis, Roberto Patino, Athena Wickham e Ben Stephenson. Estados Unidos: Warner Bros Television, 2016. 1 DVD (68 min).

285. Série de televisão que retrata uma sociedade construída com cenários e personagens robóticos para receber personalidades abastardas. A finalidade é gerar desfrute de imprudências e execuções de desejos obscuros em um mundo que é projetado para satisfazê-los. Grifo Nosso.

286. TODOROV, 1999.

O “além-mar” mantinha a presença do diabo como parte das leis naturais criadas por Deus<sup>287</sup>, tendo em vista que este dava força aos seus eleitos para o combate em prova de fé. Desta forma, as ações dos primeiros viajantes foram aspiradas pela literatura clássica de Pierry d’Ailly, considerando que as suas crenças foram um fator decisivo nas interpretações do Novo Mundo, tornando-se o principal responsável pelo estereótipo romântico do conquistador religioso, corajoso e maravilhado.

Desta forma, nesse solo distante habitaria dos descendentes de Moisés aos próprios agentes do demônio. Essa ideia foi legitimada pelo anúncio de Pierre Le Lancre, principal responsável pelo julgamento das bruxas na França, que acreditava que nas “feiticeiras” existia a herança dos diabos perseguidos e depostos na América, pois estes teriam retornado à Europa para retaliar os males que lhe foram causados.<sup>288</sup>

Portanto, as promessas e o universo exótico resultaram em narrativas seduzidas. Alguns testemunharam encontrar o próprio Jardim do Éden, descrito no antigo testamento. Em contraponto, as crenças em criaturas extraordinárias surgiam com os monstros e as figuras turvas que sombreavam as descrições sobre os confins do mundo, dispondo da “hostilidade” e da “desumanidade” como parte de um elemento conhecido do pensamento masculino, a mulher.

Ao tentar elencar as particularidades do imaginário que permeia essa época, percebe-se até que ponto essas definições são adaptadas de outras. Para a medievalista Claude Kappler<sup>289</sup>, a resposta pode estar na memória humana transmitida de maneira hereditária, apresentando um “monstro” que se perpetua à imagem e semelhança do seu criador. Isto é, acredita-se que as bestas estão dentro da perspectiva de tradições acumuladas.

Geralmente os seres bestiais representam a subversão da ordem e, na maioria das vezes, são associados a mistérios e mistificações. O monstruoso também pode ser sexualizado, principalmente se representado na forma feminina. E, neste caso, costuma-se transferir a bestialidade à mulher, atuando com ela como se atua com o monstro, pois por serem re-

---

287. RAMINELLI, 2004. p. 11.

288. DEL PRIORE, 2016. p. 41.

289. KAPPLER, op. cit., p. 415.



legados socialmente, sofrem com o abandono de estar em uma posição de acusação, julgamento e eliminação.

## **Itinerantes modernos sobre as amazonas na costa do Brasil**

Partimos do pressuposto de que as sociedades que foram contatadas na América foram expostas aos olhos dos observadores e classificadas como imemoriais.<sup>290</sup> Assim, dentro das noções do campo científico de Michel de Certeau, constata-se a comunicação própria da sociedade observada — atrelados a um sistema “sem história” —, as disparidades entre um e o outro, e como são feitas as assimilações entre as esferas que ressignificam tudo aquilo que é distante.<sup>291</sup>

Por isso, para os “forasteiros”, a chegada na América estava carregada de obrigações, dentre elas, documentar e armazenar a maior quantidade de informações possíveis sobre a região. De certa forma, atribuindo à escrita um papel de distinção nesse processo, principalmente por se tratar da ponte entre o que foi visto e de como foi compreendido.

No entanto, não há estabilidade entre o escrito e o falado, pois são instrumentos duplos, que ora constituem a relação com o nativo, ora advertem os reais anseios da expedição. Os observadores não se aprofundaram na precisão das *lendas científicas*<sup>292</sup>, apenas as detalharam para um grupo distinto de letrados sobre como deveriam ser lidas, adquirindo autoridade<sup>293</sup> ao exteriorizar assuntos que antes eram remotos para um determinado tipo de sociedade.

Desta forma, as expedições para o Brasil, consideradas relevantes para esta pesquisa, serão estruturadas no período de 1541 a 1614. Antes, consideremos as crônicas semelhantes às epopeias, ou seja, um mundo de “heróis” e “vilões” construídos narrativamente, próximos a “deuses” e “diabos”, em sentido literário ou não.

---

290. DE CERTEAU, 1982. p. 210.

291. Ibidem.

292. Expressão de Michel De Certeau (1982, p. 212) para conceituar a imagem intelectual dos viajantes científicos durante as expedições nos primeiros séculos de globalização. Lembrando que a escrita das viagens expedicionárias servia para abastecer um público selecionado de leitores.

293. Idem, 1990. p. 224-226.

Os espanhóis foram os pioneiros a escreverem sobre o fantástico de *Las Amazonas* em terras brasílicas, especificamente durante a expedição de Francisco de Orellana (1541), após a descida das embarcações do rio *Marañon* até os canais amazonenses. Segundo estes viajantes, o *Eldorado* não parecia tão distante daquela realidade, principalmente após resgatarem um dos antigos mitos greco-romanos<sup>294</sup> ligados às mulheres guerreiras conhecidas com amazonas.

O clérigo frei Gaspar de Carvajal, escrivão da expedição espanhola, é claro ao insinuar a origem das especulações. O cronista questionou a um nativo sobre o paradeiro de possíveis mulheres guerreiras, antes avistadas ao chegarem no território. Logo, foi relatado que estas lutavam com arcos e flechas, e que cada uma possuía a força de dez homens.<sup>295</sup>

Nas descrições de Carvajal, em exatos 24 de junho de 1542, ao se aproximarem das malocas indígenas, os navegantes espanhóis foram recebidos com violentas flechadas por mulheres de alta estatura que “lutavam melhor que os homens”<sup>296</sup>. Constatando que, como boas arqueiras, disparavam um número de flechas inexplicável quando comparado aos tiros de canhão.

Eram mencionadas como solitárias, soberanas e as que fizeram os “homens partirem”, conforme um nativo em diálogo com Carvajal. E, ainda, possuíam santuários dedicados ao sol, ídolos na figura de mulheres e cabelos que arrastavam no chão, alinhados com coroas de ouro de pequena espessura.<sup>297</sup>

Em alguns diálogos entre franceses e Tupinambás, o padre Ives D’Evreux<sup>298</sup>, durante a expedição no Maranhão — França Equinocial (1613-1614) —, questionou o seu intérprete sobre a possibilidade de tê-las visto “em carne e osso”, e o indígena respondeu que tinha apenas ouvido relatos. Logo em seguida, complementou que os tupinambás eram guerreiros temidos, mas que sempre mantinham distância da ilha protegida por tais mulheres.

---

294. DEL PRIORE, op. cit., p. 45.

295. MEDINA, 1984. p. 60-67. Tradução Nossa.

296. BRASIL, 1996. p. 23.

297. MEDINA, op. cit., p. 68. Tradução Nossa.

298. DINIZ, 2002. n.p.

Conforme as lendas<sup>299</sup>, segundo D'Evreux, poderiam ser mulheres que escolheram se retirar das chefaturas masculinas, optando pela fuga e mantendo a reclusão em regiões distantes. Logo, em função da bagagem cultural adquirida a partir das trocas com outros viajantes, o padre francês também notou aspectos que não coincidiam, pois na versão a ele relatada as guerreiras não cortavam as mamas, apenas protegiam-se como os outros nativos que, frutos de um ambiente movediço, eram ágeis e boas amantes do arco, defendendo-se como podiam.<sup>300</sup>

Apesar disso, décadas antes, entre os anos de 1555 e 1558, a influência francesa havia se manifestado primariamente durante a tentativa de estabelecer a primeira colônia da França Antártica na baía de Guanabara. O oficial naval Nicolau Durand de Villegagnon recebeu o frei franciscano André Thevet e o pastor calvinista Jean de Léry, ambos personagens antagonistas do fervoroso período de crise religiosa europeia, segundo Francisco Falcon.<sup>301</sup>

Para ambos, as mulheres indígenas, em geral, eram muito diferentes das francesas, e acentuava-se um incômodo notável pela falta de vestimentas. A “nudez grosseira” não era tão atraente, embora totalmente distinta, conforme alegou Michel de Montaigne: “Tudo isso é, em verdade, interessante, mas que diabo, essa gente não usa calças”<sup>302</sup>.

Em busca de ineditismo, o problemático André Thevet avaliou o caráter simples das comunidades indígenas em que supostamente as Amazonas estavam inseridas. Para ele, elas viviam dos feitos da caça e do contato com a natureza, antes de tudo, se protegendo contra os invasores. O clérigo afirmou não ter visto a exuberância do ouro em grandes edificações e, enquanto cosmógrafo, trouxe algumas narrativas de como guerreavam através de suas xilogravuras.

Segundo as representações de Thevet, em batalha, aqueles que ficassem para trás se tornavam prisioneiros e eram pendurados de cabeça para baixo em árvores. E, crivados de flechas, sentiam as vidas irem embora

---

299. *Ibidem*, p. 23.

300. *Ibidem*, p. 24-25.

301. FALCON, 2000, p. 163.

302. *Ibidem*, p. 72.

aos poucos, estando em total posição de fragilidade, face a face com o inimigo. Elas, no entanto, não os ingeriam em prol de um rito antropofágico, mas consumiam o prazer em vê-los esvaírem em cinzas.<sup>303</sup>

## **O fardo do éden: inversão dos valores tradicionais**

A estratégia do ceticismo não obteve espaço nas narrativas a respeito, visto que os discursos que percorreram as terras longínquas até o século XVIII tornam cada vez mais difícil negar a existência de tantas mulheres “incomuns” representadas como amazonas. Principalmente por, longe das divisões sexuais excludentes, desempenharem papéis discrepantes dentro das esferas sócio-políticas no Novo Mundo e fora dele.<sup>304</sup>

A localização das amazonas muda, porque, de fato, não é sobre a classificação que carregam, mas sobre um marco de atuação feminina. Embora não mais no Brasil quinhentista, o francês Charles-Marie de La Condomine, em expedições científicas do século XVIII, mesmo em negação de algumas lendas, exaltou a existência do arco matriarcal. Para ele, talvez perdidas devido a miscigenação com outros grupos, fomentava o discurso de que “se houve um dia Amazonas no mundo, foi na América [...]”<sup>305</sup>.

A lenda corria em muitos lugares da América do Sul, e não apenas no Brasil. E, para La Condomine, a incógnita estava no fato de que os indígenas narravam uma história parecida com a retratada pelos gregos, sem ao menos conhecê-la. Posto isso, o impasse levou o naturalista a consolidar a ideia de que a origem de tais mulheres poderia estar realmente ligada à exaustão da vida doméstica ou de estar à margem da guerra.<sup>306</sup>

Para a historiadora Violaine Cuchet<sup>307</sup>, em discussões anteriores, o antropólogo Claude Lévi-Strauss<sup>308</sup> já havia fomentado que mulheres tidas como guerreiras estavam em um cenário de inversão ao geral. Eram diferentes, não só por interferirem no domínio masculino, mas também pela

---

303. DEL PRIORE, op. cit., p. 50.

304. Ibidem.

305. Ibidem, p. 51.

306. Ibidem.

307. CUCHET, 2015, p. 92.

308. VERNANT, 1992, p. 31-25 e p. 38 *apud* CUCHET, 2015.

rejeição ao casamento, ou seja, a dispensabilidade de “pertencer” a um homem.<sup>309</sup>

É válido ressaltar que o sexo das combatentes não diminui a sua atuação na guerra como oponentes. Aliás, existem registros de mulheres que mesmo em sociedades patriarcais participaram do campo de batalha, seja em tempos de crise ou conflitos intensos<sup>310</sup>. Portanto, se a concepção se amplia para como somos conhecidos pela nossa função social e, não predominantemente pelo sexo, as Amazonas, de fato, ganham um sentido.

Dispondo do documento literário como mediador dos arquétipos constituídos pelo imaginário do homem, que além de tudo é estrangeiro, se analisa como são atribuídas às Amazonas tais práticas sociais de “in-subordinação”. Com um olhar intencionado, alguns viajantes atribuem ferocidade ao sexo oposto e legitimam a sua dominação sob a razão de desbravar e conter um feminino “rude” e “selvagem”.

Antes, é importante resgatar as origens da História do Imaginário, linha de pesquisa que é descendente de discussões anteriores dos historiadores das mentalidades das décadas de 1960 e 1970, principalmente por estar em pauta o afastamento da “velha história” ortodoxa do século XIX.

A história do Imaginário ganha notabilidade com nomes marcantes para a historiografia, como Carlo Ginzburg<sup>311</sup>, com o *Imaginário das Feitiçarias*, e o francês Jacques Le Goff<sup>312</sup>, com o *Imaginário do Homem Medieval*. Esse núcleo imaginativo e “não palpável” se atém ao suporte das práticas culturais e representações sociais<sup>313</sup> nele inseridas, como linguagens, comportamentos, pensamentos, sonhos e desejos, que agem como elo na articulação de um palco que transforma as histórias em cenas, avaliando os seus padrões e as suas oposições.

Surgindo de oito ensaios de contrariedade frente às produções acadêmicas culturais na França, a teoria de Roger Chartier amplia o horizonte da Psicologia da História e da História Serial que os pesquisadores tinham em

---

309. Ibidem, p. 91.

310. Ibidem, p. 96-98.

311. GINZBURG, 1990.

312. LE GOFF, 1980.

313. CHARTIER, 2002. p. 14.

mãos. Acredita-se que outros trajetos inéditos deveriam ser percorridos, agindo também em função da influência da sociologia e de outras ciências<sup>314</sup>, que embora fosse uma relação conflituosa, aproximou conceitos que realçaram substancialmente as abordagens do historiador.

Desta forma, essas “representações” da sociedade são definidas pelos interesses de grupos específicos<sup>315</sup>, e não agem como um discurso imparcial, dispondo de táticas e formas de impor um propósito reparador ou legitimador em função das suas preferências e comportamentos. Assim, relacionando “poder” e “dominação”, as lutas de representação, para Chartier, são essenciais para assimilar os modos como um grupo impõe, ou se compromete em impor<sup>316</sup>, a sua visão a respeito da sociedade e de como ela deve funcionar.

Descortinando, de certa forma, os significados das relações humanas e as suas realidades efetivas. Como complementa a fala do filósofo Cornelius Castoriadis, o imaginário atua na conjunção de todo pensamento, até mesmo o mais singular, que ao invés de se prender apenas aos signos, encorpa algo mais faustoso e intenso<sup>317</sup>, encontrando na representação o seu alicerce.

O imaginário e a representação, nesta perspectiva, andam de mãos dadas. Portanto, juntos desencadeiam as múltiplas projeções de discursos que em sua base tentam atribuir definição à realidade, escapando das discussões de senso comum que classificam a dimensão como algo meramente inventado, fantasioso e não científico<sup>318</sup>..

Compreende-se que a História integra essa esfera multiforme e imaginativa, que além da aplicação das formas teóricas de investigação, agrega também os debates a respeito da sua dimensão como um todo e a busca pela qualificação de seus fundamentos. Explorando, de certa forma, como a psicanálise e os estudos hermenêuticos contribuíram amplamente para a sua existência enquanto uma ferramenta própria de “mundos possíveis”, como coloca Umberto Eco.<sup>319</sup>

---

314. Ibidem, p. 16.

315. Ibidem, p. 17.

316. Ibidem.

317. CASTORIADIS, 1982. p. 380.

318. PESAVENTO, 1995. p. 11.

319. KESKE, 2003, p. 12 *apud* ANAZ; AGUIAR; COSTA; et al 2012.

## O feminino como representação do medo

Posto isto, o sistema de representação estética dos viajantes está sujeito à aplicação de um “sentido oposto”<sup>320</sup>. As xilogravuras de André Thevet, neste caso, enfatizam as características consideradas menos apessoadas das mulheres, que são classificadas como seres brutais e predadores, vistas através de suas lentes.

O tempo é, talvez, o maior inimigo humano, e ao alimentar o anseio pela infinitude, do medo de perder ou se perder, o combate a ele significa guerra à morte. Então, torná-lo mau, animalesco ou associado a figuras consideradas sombrias são reflexos ajustados pelas angústias<sup>321</sup>, que os tornam inseguros e os deixam em posição de fragilidade, o que, de certa maneira, evidencia a derrota.

O medo antropológico motivou o homem a cercar e organizar as primeiras cidades, assim como a representar o terror e criar eventos que exteriorizassem as suas aflições. As histórias contadas, tais como lendas, fábulas e mitos, como exibe e ficcionaliza o longa-metragem “A Vila”<sup>322</sup>, significavam uma forma de manter o controle sobre a sociedade<sup>323</sup>, além do preparo para possíveis “desgraças”.

Em vertentes de autores como Janice Theodoro<sup>324</sup>, Eduardo Bueno<sup>325</sup>, Ronald Raminelli<sup>326</sup> e Ronaldo Vainfas<sup>327</sup>, torna-se importante reconstruir os primeiros retratos do Novo Mundo, também discutindo que a sua “descoberta” é um evento em que não se celebra, mas se averigua, considerando que este território não precisava dos europeus para existir.

---

320. BURKE, op. cit., p. 169.

321. MORAES; BRESSAN; OSNILDO, 2017, p. 210.

322. *A Vila*. Direção: M. Night Shyamalan. Filadélfia (PA): Touchstone Pictures, 2004, 1 DVD (104 min).

323. Obra cinematográfica que retrata uma sociedade coletivista que, isolada, vive de forma “harmônica”, preservando os sentimentos de bondade e altruísmo. A ideia surgiu do descontentamento de algumas pessoas com a vida nas cidades. Logo, nomea responsáveis pela segurança dos bons costumes de um povo e utiliza o medo como principal suporte. Tendo os guardiões, neste caso, como os criadores de “monstros” que controlam e subjagam os moradores do bosque como uma forma de representar os perigos que existem fora do muro. Grifo Nosso.

324. THEODORO, 1994. n.p.

325. BUENO, 2016. n.p.

326. RAMINELLI, op. cit., 11-12.

327. VAINFAS, 2005. n.p.

Além do mais, como uma forma de contar “vantagem”, os viajantes muitas vezes expunham a satisfação em fabricar as próprias histórias, que serviam para elevar as expectativas e demonstrar capacidade.<sup>328</sup> Relembrando, de certa forma, os romances medievais de cavalaria, como o *Dom Quixote de La Mancha*<sup>329</sup>, no qual se trabalha de forma similar as interações entre o sonho e o real, apresentando um autointitulado protagonista que se constrói como o herói da história.

A exemplo das feras nos contos de fadas, esses corpos simbólicos entranham as mais profundas faces do psíquico humano<sup>330</sup>, atuando nas sobrevivências dos nossos pensamentos, e mantendo o bestiário constante e ativo, não apenas a nível de psíquico individual, mas também coletivo.

Dentre os apontamentos levantados, não se pode negar que o ser humano possui uma inclinação para a animalidade das coisas. Em razão disso, como cita Gilbert Durand<sup>331</sup>, essa projeção animalesca se encaixa na ideia de movimento, pois o animal, “bicho”, promove agitação e fuga. E, assim, endossa a ideia de que não é recolhido facilmente, pois uma vez livre, abocanha e devora.

Com isso, os personagens renegados se tornam nefastos e perversos, embora ainda enigmáticos. A exemplo do mito de Acteão, em que um jovem caçador é representado como apenas um rapaz que se deslumbra com as ninfas de Diana, enquanto a deusa, através de um reflexo do pensamento masculino, é categorizada como um “feminino noturno” de “água suja”, de gritos excessivos e dramáticos. Além de serem evidenciados os “cabelos selvagens” e as metamorfoses que Diana fazia uso para capturar as suas presas.

As “vênus brasileiras”, de Mary Del Priore, por exemplo, revelam esse misticismo de mulheres que estão sempre se ornamentando, envolvendo os cabelos e banhando em águas místicas e “mal-assombradas”<sup>332</sup>. E, em decorrência da feminização dos símbolos, a criação de uma das condições facilmente

---

328. THEODORO, op. cit., p. 33.

329. Ibidem, p. 36.

330. DURAND, 2012. p. 79.

331. Ibidem, p. 71.

332. DEL PRIORE, 2013. p. 181.



associadas à mulher está ligada a um dos mitos lunares de raízes indígenas.<sup>333</sup> Tal narrativa representa a lua como um sujeito antropófago, alegando que ela se alimenta descontroladamente com uma grande boca e absorve todo o sangue alastrado sob a terra, sendo esta a origem “lunática” da natureza.

Em histórias como a de Acteão, Complexo de Édipo e a “Mãe Terrível”, dentre tantas outras, podem ser identificadas algumas partes da misoginia que compõe o imaginário dos seus criadores.<sup>334</sup> Projeções de tempo, mitos lunares, alegorias a menstruação e os “malefícios” da sexualidade formam a concepção automática dos “tipos” de mulheres que existem na mente dos homens. Consequentemente, os levando a construção de protótipos de aparência e comportamento, como os “velhas”, “feiticeiras”, “encantadoras” e “atraentes”.

Assim, o feminino, moldado pela visão do outro, surge como o principal condutor da desordem. Aliás, desde Ishtar, a deusa da catástrofe, o homem constantemente é avisado dos riscos que a mulher apresenta. Inclusive, lembrados pelos cristãos através do livro bíblico de Levítico, em que o fluxo sanguíneo natural é impuro, mas o sangue masculino derramado na terra, não.

Por isso, esse indivíduo, físico e psicológico, encarnado no homem estrangeiro, fala sistematicamente dele mesmo, perfeito em excelência de biotipo e moralidade.<sup>335</sup> O que é “selvagem” não é considerado “normal”, pois há uma associação aos animais, e deles se averigua apenas expressões de brutalidade.

E, se tratando da representação histórica do feminino, as “índias”, observadas tanto em organismo quanto em território, apresentavam o exercício de sexualidade e repulsão em que cotidianamente serviam de suporte para a manutenção de fetiches estrangeiros. De homens que, cruzavam oceanos para testemunhar o corpo nu de indígenas guerreiras, mas em sua verdadeira esfera social não suportavam presenciar o parto de uma mulher nua que gerou o seu próprio filho.<sup>336</sup>

---

333. DURAND, op. cit., p.103.

334. Ibidem, p. 104.

335. VIGARELLO, 2013. p. 466-478.

336. DEL PRIORE, op. cit., p. 115.

Portanto, as liberdades proferidas pelas Amazonas remetiam ao perigo, atendendo ao fardo da mulher em reparar as “falhas” praticadas por Eva.<sup>337</sup> Pois, tratava-se de um modelo imoral e condenado, considerando que os corpos nus provocavam a sexualidade e os “impulsos bestiais”<sup>338</sup>.

## **O “romance” nas ciências profanas de André Thevet**

André Thevet era frei, mas nem tão devoto à ordem católica assim, e um escrivão de pouca erudição, provavelmente de origem modesta, embora fosse aceitável em tempos de romances de cavalaria. De certo modo, um cartógrafo preciso, ainda que empregasse as anteriores técnicas medievais.<sup>339</sup> Era uma figura, de certo, que refletia a transição dos indivíduos de uma época para outra.

Talvez, um dos primeiros a levantar a ideia de “superioridade” entre as Américas, comparando os indígenas canadenses com os sul-americanos. Para ele, os primeiros estão “acima”, pois se dão, ao menos, o trabalho de se cobrirem com peles de animais selvagens. Enquanto os outros, se trajavam apenas com uma nudez rudimentar.<sup>340</sup>

As “Singularidades da França Antártica”, publicado entre 1557 e 1558, carrega os traços desse viajante. Literatura ilustrativa, extravagante e simples, ainda que atropelada por algumas contradições.

Munido dos costumes europeus, lhe atribuíram a essência dos *livre d'heures*<sup>341</sup> e *bric-à-brac*<sup>342</sup>. Pois, havia esse apego à arte e ao acúmulo de utensílios curiosos. O escritor era ligado sentimentalmente a relíquias que lhe remontavam às viagens, resguardando-as até os momentos finais de sua vida, mesmo que, em alguns momentos, precisasse abdicá-las para que fossem cedidas a entidades de respeito e aos seus companheiros mais próximos.

---

337. Ibidem, p. 115.

338. RAMINELLI, op. cit., p. 26.

339. PINTO, 1944. p. 7-8.

340. Ibidem, p. 9.

341. Livro litúrgico ilustrado para católicos leigos na Idade Média. Conhecido também como um livro de horas, pois a coleção de orações contidas nele estavam associadas às horas do dia.

342. Artigo da era vitoriana que funcionava como uma coleção de objetos curiosos, contendo itens artísticos e de variadas origens. No caso de André Thevet, a associação está ligada ao acúmulo de artefatos que recolhia durante as suas viagens, como plumas de guará, maracás, peles de preguiças, entre outros.

A sua publicação atraiu muitos leitores de uma esfera que esperava ansiosamente por essas narrativas, em consideração às belezas e excentricidades que nelas continham, como a produção, os pequenos e articulados selos das vinhetas e, principalmente, as gravuras feitas a partir da madeira.

As narrativas de Thevet foram bem recebidas por um tempo, mas logo veio o declínio devido aos rumores negativos. No entanto, mesmo que alguns séculos depois a ideia fosse a mesma, as informações concedidas pelo franciscano tornaram-se importantes para a tentativa de edificação da realidade histórica e antropológica desses lugares antes desconhecidos.<sup>343</sup>

Nas narrativas de André sobre a França Antártica (155-1570), a história sobre as “rudes e bravias mulheres” é resgatada de um outro narrador. Existem indícios e especulações, mas a ideia de tê-las conhecido ainda parece distante. A discussão proposta no capítulo “LXII – Do rio das Amazonas, também chamado de Orellana, pelo qual se pode navegar até o país das Amazonas e até a França Antártica”<sup>344</sup> parte da releitura do episódio em que as guerreiras foram avistadas pelo frei Gaspar de Carvajal, durante as expedições espanholas no Brasil.

Inicialmente, existe a exaltação da imagem do capitão Francisco de Orellana, tornando-o uma figura heroica e honrosa. Rememora-se sua trajetória de combate frente a “violência” dos povos e à “fúria” das bestas<sup>345</sup>, afinal, o representante da coroa espanhola estava presente no conflito contra os incas peruanos e, mesmo assim, ainda nutria a “bravura” de “pacificar” outras terras-firmes em função dos estimáveis lucros e gratificações.

Na busca pelo “nome immortal”, segundo Thevet, as caravelas contavam com um número de escravizados nativos para os serviços mais exaustivos, e os indígenas já cristianizados serviam como guias e intérpretes. Enquanto ao nome do rio, gera uma explicação, “[...] seu nome provém daquelle que primeiro tentou tão longa navegação, pois antes tinha o nome de rio das Amazonas, dado pelos seus descobridores e assim *registrado* nas cartas geographicas”<sup>346</sup>.

---

343. PINTO, op. cit., p. 18-19.

344. THEVET, op. cit., p. 367.

345. Ibidem, p. 366.

346. Ibidem, p. 370.

Para Thevet, a mudança de um nome para o outro transparece o resgate de quem merece ser o verdadeiro protagonista da história, o herói europeu e masculino, é claro. Nessa concepção, ele nunca é o malfeitor e o invasor, pois ao percorrerem a costa, encontram indígenas, os quais, segundo os relatos, estabeleceram uma relação amistosa de troca, ressaltando que a oferta do estrangeiro é colocada como um “presente”.

Já no início do capítulo seguinte, intitulado “LXIII – Abordagem dos espanhóis em uma região onde habitavam as Amazonas”, o maior foco de Thevet é considerar as possíveis origens e comportamentos de figuras “[...] às quaes os pobres selvagens não encontram lá tão grande consolo”.

Ao escrever sobre o encontro dos espanhóis com as “mulheres belicosas” em uma outra ilha, Thevet acredita que elas sejam, de fato, as Amazonas, pois os seus equipamentos bem articulados, diferentemente das extravagâncias europeias, operavam com precisão na proteção do seu território, havendo uma postura defensiva de “guerras perpétuas contra os seus inimigos”.

Desta forma, o viajante avalia as possíveis condutas, criando uma cena em que as mulheres, mesmo de notável coragem, são categorizadas como aquelas que urram e se comportam de forma assombrosa. E em relação às ferramentas de guerra, na imagem (figura 1) carregam escudos feitos de grandes cascos de tartaruga, objetos estes que Thevet alegou ter conhecimento.



Figura 1. Amazonas da América<sup>347</sup>.

Ao analisar a imagem, é possível salientar também as feições de caráter disforme nas nítidas expressões de fúria presentes nas guerreiras da parte dianteira. Em relação aos corpos e estaturas, configuram algo mais próximo do que seriam as formas femininas do Renascimento, como, por exemplo, a *Vênus* de Sandro Botticelli. Deste modo, a figura ilustrada na técnica de xilogravura parte da tentativa de representar as batalhas e ações de mulheres atípicas para a realidade de Thevet.

O feminino pode ter uma forma aterrorizante e animalesca, ou pode ter o animal como acompanhante. Isso ocorre, principalmente, por estarem à sombra de Ártemis, uma entidade que não era espelho de delicadeza, dado que exigia de seus súditos sacrifícios cruéis e violentos.<sup>348</sup>

Para tanto, questiona-se: em algum momento houve um evento que marcasse o fim do feminino predador e gerasse o princípio do árduo

347. THEVET, 1558, p. 124. Tradução Nossa.

348. Ibidem, p. 104-105.

homem guerreiro?<sup>349</sup> O sangue da mulher, antes exercício de força natural, tornou-se excremento, um poder escondido. E, de símbolo da fertilidade, passou a fazer parte de um período “amaldiçoado”, em que era privada até mesmo de tocar nos alimentos que consumia<sup>350</sup>.

Talvez, em função disso, o feminino originário acaba regressando como monstruoso para a ordem patriarcal, subsistindo ao obscurecimento de cada vestígio de sua existência, ideia recordada por um diálogo de *Fleabag* ao discutirem o “destino físico” da mulher:

[...] Anseio por dizer isso em voz alta. As mulheres nascem com a dor embutida. Esse é o nosso destino físico: dores menstruais, seios doloridos, parto. Nós o carregamos dentro de nós mesmas durante toda a vida. Homens não. Eles têm que procurar. Eles inventam todos esses deuses e demônios para se sentirem culpados pelas coisas, o que é algo que fazemos muito bem por nós mesmas. E então eles criam guerras para que possam sentir as coisas e se tocar, e quando não há guerras, eles podem jogar *rugby*. E nós temos tudo acontecendo aqui dentro.<sup>351</sup>

Para tanto, em virtude do que foi mencionado, a guerra acaba sendo ressignificada como produto da agressividade masculina, repleta de apetrechos e heroificação. Isso ocorre em contraponto ao feminino das amazonas que habitaram as terras que se tornaram o Brasil, evidenciando resquícios do comportamento feminino originário, utilizando a tortura contra inimigos como demonstração de força (Figura 2).

---

349. *Ibidem*, p. 114-135.

350. DURAND, *op. cit.*, p. 109.

351. Episode 03 (Temporada 2, episódio 3). *Fleabag*. Direção: Harry Bradbeer. Produção: Phoebe Waller-Bridge, Harry Williams, Jack Williams, Harry Bradbeer, Lydia Hampson e Joe Lewis. Londres: Amazon Prime Video, 2019. 1 DVD (23 min). Tradução Nossa.



Figura 2. Como as Amazonas tratam aqueles que levam da guerra<sup>352</sup>

Levando em consideração esses aspectos, Thevet discute que as amazonas poderiam ser fruto de uma variação de “três espécies”, a primeira provinda da África, e as duas outras de grupos matriarcais expansionistas da Ásia antiga. Denominadas de Cita, ou “Scythas”<sup>353</sup>, possuíam origem arqueira e eram descendentes de mulheres que renunciaram aos seus maridos quando estes foram para a guerra e as abandonaram.

Ao longo de múltiplas análises, André Thevet percorre às origens etimológicas do termo, e assim como os outros escritores antigos que tentaram defini-las, elas sempre estão ligadas a ideia de privação de um seio, origem antes do pão, que é um elemento antigo e sagrado, a relação com *prêtresse*<sup>354</sup>, entidade ligada a Ártemis, e também ao cinto, como algarismo de segurança. Sendo, possivelmente, uma tentativa de se perder na explicação linguística da palavra, ao invés de averiguar a sua finalidade.

352. THEVET, op. cit., p. 126. Tradução Nossa.

353. Ibidem, p. 376.

354. CUCHET, op. cit., p. 87-88.

A ótica de Thevet, além da questão da nudez crua e dos pés descalços, também faz referência ao “canibalismo ameríndio”, mesmo que não aparente se tratar disso, ao representar a fogueira acesa abaixo do prisioneiro. E, para relacioná-las a uma representação mais próxima do feminino, o autor recupera a ideia de “Nympha”, figura geralmente sexualizada e associada a alucinações ligadas a ausência da companhia de mulheres.<sup>355</sup>

Menções como “[...] prostituíram-se voluntariamente com os povos vizinhos sem, todavia, contrahirem matrimonio, matando os filhos do sexo masculino [...]”<sup>356</sup>, servem como reforço para a ideia de que as mulheres que viviam sob estas circunstâncias eram o caminho para a corrupção de tudo o que o “homem bom” conhecia. Assim, agregava infanticídio, solidão e aversão ao sexo masculino como substância na representação de crueldade perante a morte do inimigo, representado pelo corpo do homem.

Portanto, ao resgatar as representações de mulheres tidas como “incomuns”, identifica-se o imaginário como uma região em que se guarda e revela ao mesmo tempo, utilizado para validar histórias e memórias. E, para tanto, a única selvageria que pode ser associada à mulher é o da sua natureza, que por trás de variadas faces femininas que tornaram a História das Mulheres possível, vem reapropriando o “vigor” e a “valentia”, antes exclusivos de um único sexo, mesmo que não pertencessem desde sempre.

## Referências

- ANAZ, Silvio; AGUIAR, Grazyella; COSTA, Edwaldo; et al. *Noções de Imaginário: perspectivas de bachelard, durand, maffesoli e corbin*. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/nexi/article/view/16760>. Acesso em: 12 de set. de 2019.
- BARROS, José d’ Assunção. *O Campo da História: especialidades e abordagens*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- BUENO, Eduardo. *Náufragos, Traficantes e Degredados: as primeiras expedições no Brasil*. São Paulo: Estação Brasil, 2016.

---

355. FONTANA, op. cit., p. 162.

356. THEVET, op. cit., p. 376.



- BURKE, Peter. *Testemunha Ocular: história e imagem*. São Paulo: EDUSC, 2004.
- BRASIL, Altino Berthier. *Desbravadores do Rio Amazonas*. Porto Alegre: Porsenato Arte e Cultura, 1996.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CUCHET, Violaine Sebillotte. O Historiador e a Memória do Passado: o exemplo do mito das amazonas. In: ZIERER, Adriana, VIEIRA, Lívia Bomfim, ABRANTES, Elizabeth Sousa (Org). *História Antiga e Medieval*. Sonhos, mitos e heróis: memória e identidade. São Luís: EDUEMA, 2015.
- CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Algés: Difel, 2002.
- \_\_\_\_\_. *À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRG, 2002
- DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- DEL PRIORE, Mary. *História da Gente Brasileira, vol. I: colônia*. São Paulo: Editora Leya, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Histórias e Conversas de Mulher*. São Paulo: Editora Planeta, 2013.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. Cia das Letras: São Paulo, 2009.
- DINIZ, Ferdinand. *Viagem ao Norte do Brasil Feita Nos Anos de 1613 a 1614, pelo padre Ivo D'Evreux religioso capuchinho*. São Paulo: Siciliano, 2002.
- EHRENREICH, Barbara. *Ritos de Sangue*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000.

- ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os Lobos*. Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Rio de Janeiro: ROCCO, 1999.
- FALCON, Francisco José Calazans. A Crise dos Valores Morais, Religiosos e Artísticos. In: *Tempos Modernos: ensaios de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- FONTANA, Davi. *A Linguagem dos Símbolos*. Um guia ilustrado dos símbolos e dos seus significados. Lisboa: Editorial Estampa, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*. (1966) London: Tavistock Publications, 1970 *apud* BURKE, P. *Testemunha Ocular: história e imagem*. São Paulo: EDUSC, 2004.
- KAPPLER, Claude. *Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média*. Martins Fontes: São Paulo, 1994.
- LERNER, Gerda. *The Criation of Patriarchy*. Oxford University Press: Nova Iorque, 1986.
- MARTINE, Joly. *Introdução à Análise da Imagem*. Lisboa: Editora 70, 1994. pp. 19.
- MEDINA, José Toribio. *Descubrimiento Del Río de Las Amazonas*. Sevilla: Imprenta de E. Rasco, 1984.
- MORAES, Heloisa Juncklaus Preis, BRESSAN, Luiza Liene Bressan, OSNILDO, Reginaldo. *O Medo no Imaginário e o Imaginário do Medo*. Disponível em: [http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/memorare\\_grupep/article/download/5237/3226](http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/memorare_grupep/article/download/5237/3226). Acesso em: 07 jul. 2019.
- OLIVEIRA, Adriano Rodrigues de. *As Amazonas no Imaginário Literário/ Iconográfico da Ibero-América no Século XVI*. 2016. 134p. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados, Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas, Dourados, 2016.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Em Busca de uma Outra História: imaginando o imaginário*. Revista Brasileira de História, Vol. 15, nº 29, São Paulo, 1995.

- \_\_\_\_\_. *História & Literatura: uma velha-nova história*. Disponível em: <https://nuevomundo.revues.org/1560>. Acesso em: 13 de nov. de 2017.
- PINO, Angel. A Produção Imaginária e a Formação do Sentido Estético: reflexões úteis para uma educação humana. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643628>. Acesso em: 08 de set. de 2019.
- PINTO, Estevão. Prefácio. In: THEVET, André. *As Singularidades da França Antártica, a que os outros chamam de América*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1944.
- RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004.
- RINALDI, Lucinéia. *Cronista de Viagem e Viajantes Cronistas: o pêndulo da representação no Brasil colonial*. 2007. 107p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira, São Paulo, 2013.
- RODRIGUES, Antonio Edmilson M. O Ato de Descobrir ou a Fundação de um “Novo Mundo”. In: RODRIGUES, Antonio Edmilson M., FALCON, Francisco José Calazans. *Tempos Modernos: ensaios de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SCHAAN, Denise Pahl. A ceramista, seu pote e sua tanga: identidade e papéis sociais em um cacicado marajoara. In: *Revista de Arqueologia/Sociedade de Arqueologia Brasileira*, n. 16, São Paulo: SAB, 2003.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- THEODORO, Janice. *Descobrimientos e Colonização*. São Paulo: Editora Ática, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Pensadores, Exploradores e Mercadores*. São Paulo: Scipione, 1994.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2005.

VIGARELLO, Georges. O Viril e o Selvagem das Terras Descobertas. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História da virilidade: o triunfo da virilidade, o século XIX.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 466-478.

## **Documentos**

THEVET, André. *As Singularidades da França Antártica, a que os outros chamam de América.* São Paulo: Cia Editora Nacional, 1944.

\_\_\_\_\_. *Les Singularitez de la France Antarctique Autrement Nommée Amerique, de plusieurs terres & ifles de couvertes de nof ter temps.* Paris: Chez Les Heritiers de Maurice de La Porte, 1558.

## **Produções cinematográficas/televisivas**

*A Vila.* Direção: M. Night Shyamalan. Filadélfia (PA): Touchstone Pictures, 2004, 1 DVD (104 min).

The Original (Temporada 1, episódio 1). *Westworld.* Direção: Jonathan Nolan. Produção: J. J. Abrams. Estados Unidos: Warner Bros Television, 2016. 1 DVD (68 min).

Episode 03 (Temporada 2, episódio 3). *Fleabag.* Direção: Harry Bradbeer. Produção: Phoebe Waller-Bridge, Harry Williams, Jack Williams, Harry Bradbeer, Lydia Hampson e Joe Lewis. Londres: Amazon Prime Video, 2019. 1 DVD (23 min).

# A SACERDOTISA DE HATHOR: O CORPO MODIFICADO COMO RECEPTÁCULO DO SAGRADO

Hellen Alice Bandeira Alves dos Santos

## Introdução

Há cerca de três mil anos, uma egípcia mumificada tatuou em sua pele diversos desenhos que remetem a simbologia religiosa egípcia, desde animais, como vacas, babuínos, cobras, até outros elementos, como flores e olhos, através da prática da modificação corporal<sup>357</sup>. A partir disto, o corpo se difere como veículo de comunicação e expressão religiosa. As informações do objeto são os resultados da pesquisa de Anne Austin e Cédric Gobeil expostos no artigo *Embodying the Divine: A Tattooed Female Mummy from Deir el-Medina*<sup>358</sup>, artigo publicado na revista *Nature*, para o Instituto Francês de Arqueologia Oriental no Cairo.

O sítio de Deir El-Medina está localizado no vale desértico, ao oeste do templo de Luxor, e foi concebido como um lugar sagrado, onde uma série de tumbas foram construídas por volta do Reino do Meio, junto ao qual se formou um assentamento de construtores, artesãos e demais funcionários reais que viviam lá durante as construções.

O lugar causou enorme impacto ao conhecimento histórico e arqueológico da vida cotidiana egípcia, revelando aspectos jurídicos, econômicos e práticas administrativas. Nele, também, foram encontrados vestígios, objetos que trouxeram à luz questões relacionadas aos artesãos, pequenos

---

357. Featherstone (2003, p. 1) trata-se de um conjunto de intervenções permanentes no corpo. A modificação corporal se difere da intervenção médica ou cirúrgica por causa de seu propósito estético e social, e pela técnica executada (utilização de objetos perfurantes, fogo ou cortes).

358. Incorporando o Divino: A Múmia de uma Mulher Tatuada de Deir el-Medina.

comerciantes e sacerdotes com expressões regionais, distintos daqueles que serviam no templo de faraó. A falta de vestígios dessa natureza é apontador Tyldesley com um fator que dificultava a pesquisa arqueológica no Egito Antigo. Vejamos:

Embora a maioria das tumbas tenha sido assaltada e gravemente danificada, essas estruturas sobreviveram em uma condição muito mais intacta do que as casas e palácios. Consequentemente, eles receberam uma proporção maior de atenção egíptológica. O resultado infeliz desse viés nas evidências arqueológicas é uma dependência forçada de informações retiradas dos enterros dos escalões superiores da sociedade, já que esse tipo de evidência não é de modo algum típico de toda a população e basear uma compreensão da vida cotidiana no tipo de material encontrado no túmulo de Tutancâmon seria claramente tolo. Felizmente, [...] alguns extensos locais domésticos sobreviveram para serem escavados. A cidade-pirâmide de Kahun e as aldeias operárias de Amarna e Deir el-Medina eram complexos habitacionais construídos para prover casas para as comunidades que trabalhavam em grandes projetos da realeza. Essas comunidades incluíam não apenas os artesãos e seus superintendentes, mas também suas esposas, filhos, dependentes e animais de estimação, juntamente com aqueles que prestavam serviços para suas famílias, como lavadeiras, parteiras e ceramistas. Eles não eram de modo algum assentamentos egípcios típicos, sendo construídos em zonas áridas e inóspitas e ocupados por trabalhadores qualificados e não por camponeses, mas eles nos forneceram muitos detalhes íntimos das atividades cotidianas comuns.<sup>359</sup>

Dessa forma, é possível saber mais intimamente sobre as práticas populares que não estão relacionadas com ritos fúnebres/religiosos. Conjuntos habitacionais convencionais eram feitos a partir da lama do Nilo, e por conta de sua condição material, se perderam com o tempo. Sítios como Deir El-Medina são uma das poucas oportunidades de registro dessa natureza.<sup>360</sup>

Os primeiros assentamentos da vila datam do início do Novo Reino (entre os séculos XVI ao IX a.C.). Insígnias relativas a Tutmés I (1484 a 1482), que foram encontradas em tijolos de algumas casas, fornecem con-

---

359. TYLDESLEY, 1995, p. 68, tradução nossa.

360. *Ibidem*, p. 6.

sistência a essa datação.<sup>361</sup> A vila foi cada vez mais ocupada, o período mais expressivo de ocupação foi durante a dinastia de Horemheb (1319 a 1292 a.C.)<sup>362</sup>, onde foi possível encontrar vestígios de mais de 40 casas. Na última fase de ocupação da vila (1110 a 1080 a.C), foram contabilizadas 68 habitações. Numa perspectiva aérea, a visão arquitetônica é semelhante a um retângulo com 5600 metros quadrados, abrigo das casas e uma região para armazenamento de frascos de água.



**Figura 1** – Tumba TT291 na necrópole Ocidental em Deir el-Medina. Adaptado de Meskell (1999, p. 188).

Há registros de uma quantidade considerável de múmias tatuadas pertencentes ao vale do Nilo. A primeira mulher encontrada fora intitulada de “Sacerdotisa de Hathor”, enterrada no templo em Deir el-Bahri e datada no período da XI dinastia. Outra múmia encontrada foi a princesa Amuet de Tebas, da XI Dinastia. Ambas com tatuagens constituídas de linhas e pontos. A sacerdotisa apresentava ao longo dos braços, pernas e abdômen pontos e linhas repetitivos. Já a princesa, tinha o ventre desenhado também com linhas e pontilhados, que construía uma forma elíptica, associada a ritos de fertilidade. A evidência circunstancial mais antiga relacionada

---

361. Faraó do Reino do Meio, vigente entre 1504 a 1492. Referências a ele nas construções da vila sugerem que o assentamento se fixou nessa época. Cf. TOIVARI-VITALA, 2011.

362. Vigente entre 1323-1295. Cf. DAVIES, 2018.

com essas tatuagens são os motivos<sup>363</sup> geométricos ligados a padrões encontrados desde o Egito pré-dinástico.

As descobertas de Austin no sítio egípcio de Deir el-Medina, por outro lado, mostram o primeiro corpo mumificado com desenhos realistas e concretos, em contraste com as tatuagens de padrões geométricos conhecidas até então. Conforme os autores<sup>364</sup>, a múmia foi uma mulher que vivia no assentamento.

## **O corpo, as técnicas corporais e suas representações**

A prática da ornamentação da pele está presente em diversas temporalidades e localidades, associadas a própria presença da humana. Há casos específicos em que as cicatrizes corporais marcavam o indivíduo para discriminá-lo em determinada sociedade e demonstravam acontecimentos importantes, como nascimento, puberdade, reprodução e morte, e, também, fatos sociais, como classe social, gênero, família, idade, rituais e identificação de escravos.

Em dado contexto, o corpo se apresenta no âmbito das ciências humanas e social como um potencial objeto passível de interdisciplinaridade, é possível dissecar o corpo além das estruturas biológicas. Contudo, para produzir historiografia, deve-se admitir a interdisciplinaridade dos múltiplos discursos e ferramentas, além da carne e do sangue, o corpo humano é um reflexo da sociedade que vive. Classificar as nuances presentes no corpo, que é demonstrado como objeto biossocial e principalmente alvo da antropologia, é uma forma de se referir ao visível. Foucault, ao ordenar e classificar o discurso social, propõe que o movimento da análise está além da superfície dos corpos, os diversos elementos representativos apresentam uma razão profunda que se manifesta a partir de sinais manifestados externos a corporeidade.<sup>365</sup> A apreciação das técnicas corporais eficazes e habituais de uma sociedade permite-nos concretizar certas especificidades de uma determinada cultura, o corpo é o instrumento elementar e, portanto, o mais natural objeto do ser humano.

---

363. De acordo com Jones em sua obra *Grammar of Ornament* (1856) o termo “motivo” é utilizado para designar um padrão artístico concreto contendo significância iconográfica.

364. *Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO)*, publicados por Anne Austin e Cédric Gobeil no ano de 2016.

365. FOUCAULT, 2009, p. 314.



As técnicas corporais — os modos de caminhar, dormir, escavar, nadar, parir, sentar, comer — variam de uma cultura para outra, que podem ser abordadas como um fato social total, ou seja, como um fenômeno que engloba diferentes dimensões da experiência social e individual — incluindo o psicológico e o social, além do biológico. Esses atos serão descritos a partir do conceito de *habitus*, definido por Mauss como produto da razão prática coletiva e individual, variando socialmente e historicamente.<sup>366</sup> Depois de expor formas diferentes de classificar os atos e as posturas corporais — sexo, idade, rendimento, transmissão das técnicas, os diversos momentos da história pessoal —, destaca-se uma forte causa sociológica para esses atos comandados pelo social e cujas técnicas teriam como objetivo o controle do corpo, inibindo os movimentos desordenados. As técnicas corporais — as maneiras como os homens sabem servir-se de seus corpos, imbuídos de representações coletivas —, são formas pelas quais a vida social se inscreve e se utiliza desse instrumento de que dispomos.

Evans-Pritchard, antropólogo especializado em estudo de comunidades antigas, traz a abordagem a partir do método da Antropologia Social, visto que a sociedade desempenha determinadas influências nos corpos, estipulando, assim, maneiras de utilizá-los. Mediante a essa influência. “No corpo está simbolicamente impressa a estrutura social e a atividade corporal não faz mais que torná-las expressas”. Portanto, “a experiência do corpo [do sujeito] é sempre modificada pela experiência da cultura”<sup>367</sup>.

A partir disso, constrói-se a descrição de um corpo imerso em práticas dinâmicas, modelado a partir da cultura e de preceitos sociais. O uso do corpo na história não deve se limitar a interpretar o físico (seus aspectos biológicos, decomposição e conservação da matéria), também há diversidade em que o corpo se articula além decodificação das representações. O corpo humano é o próprio espaço que possui demais componentes e desdobramentos, como símbolos, gestos, a sexualidade, gênero e demais expressões imateriais.

A abordagem sobre o corpo suscita diversas questões, tais como: a reflexão sobre os símbolos, a escrita, o visual ou a performance como ins-

---

366. MAUSS, 1950.

367. EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 125.

trumentos expositivos questionáveis ou potenciáveis a partir do corpo. O corpo, de tal forma, é adequado como objeto e fonte iconográfica. Contudo, o objeto tem sua imagem definida e restrita através de modelos simbólicos, atrelados ao corpo que delibera uma função social marcante e ligada a cultura local.

O documento traz consigo diversos paradigmas, tais como a possibilidade do corpo se manifestar como instrumento de exposição de uma prática sagrada. Tendo em vista as considerações a teoria da religião, são diversas as formas de interpretar religião, generaliza-se como sendo a maneira que determinada sociedade experimenta a existência do sobrenatural, interpretação da natureza, gênese e apocalipse. Todavia, adota-se na historiografia a análise da complexidade do campo das religiões: religiões universais, sistemas religiosos modificados a partir da temporalidade e da regionalidade.<sup>368</sup>

Entende-se religião como um sistema que se organiza através de cultos e costumes diversos, definindo a prática da religiosidade que define os indivíduos inseridos em uma comunidade específica. Há, portanto, um marcador que determina o corpo do religioso, para se externar gestos, símbolos e comportamentos próprios de uma comunidade religiosa específica.

O corpo religioso em foco de debate, de acordo com Sant'Anna, é um território com peso simbólico.<sup>369</sup> Esse simbolismo se sobrepõe às noções biológicas corporais. O corpo social é antes de tudo instrumento da manifestação religiosa e reproduz consigo as mais intrínsecas memórias da vida. Portanto, revelam as instituições religiosas que o corpo traduz os modos de vida em um tempo e território, ao exprimir a forma como homens e mulheres se expressam.

Decodifica-se a partir das imagens, a perspectiva do sagrado e seus símbolos. Símbolos esses que para expor um sentido precisam desempenhar uma linguagem – entendida apenas por membros de determinada comunidade. O uso de simbologias está apoiado na experiência mágico-religiosa presente em toda a humanidade, diretamente ligada a natureza da

---

368. MATA, 2010, p. 17.

369. SANT'ANNA, 2006, p. 19-22.

integração e identidade social, “[...] no sentido de que os símbolos, qualquer que seja a sua natureza e o plano em que se manifestem, são sempre coerentes e sistemáticos”<sup>370</sup>.

Uma importante contribuição para debater o corpo no contexto das religiões é proposta por Clifford Geertz, que estrutura a interpretação do indivíduo a partir de sua dimensão cultural e o aspecto religioso. Segundo o autor cultura é “um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”<sup>371</sup>.

A religião é o ponto determinante para a interpretação das representações simbólicas e um instrumento de identificação étnico cultural. É através do sentido do culto que o simbólico é decodificado, mediante as expressões de um cotidiano comunitário.

A partir da iconografia egípcia, é notável que o culto na religião antiga era mais importante que a própria doutrina. A religião se consolidava a partir da prática diária e cotidiana, e a expressão da religiosidade se apresentava a partir das vestes, da fala, do corpo e das práticas laborais. O culto era principalmente local, se caracterizava como uma prática oficial dos templos, e seguia a doutrina regional.<sup>372</sup>

Tendo em vista a relação social da mulher e seu status na sociedade, Tyldesley analisa iconograficamente a figura da mulher na arte egípcia e percebe uma diferenciação da representação da cor da pele feminina em relação a do homem.<sup>373</sup> Convencionalmente, a mulher trabalhava em ambientes fechados protegida do sol e, portanto, era retratada com pele mais clara do que o tom ocre em retratos masculinos. Em relação a atividade laboral feminina, observa-se sua atuação no âmbito público, no qual a mulher da classe e com acesso à instrução se destacou no culto religioso, comumente para o culto de deusas como Neith, Ísis e Hathor. Normalmente a função sacerdotal permitia que as sacerdotisas desenvolvessem atividades artísticas como canto, dança e artesanato.

---

370. ELIADE, 1998, p. 370.

371. GEERTZ, 1989, p. 104.

372. GIORDANI, 1972, p. 105

373. TYLDESLE, 1994.



**Figura 2** – “Música Sagrada para Hathor” tocada por um grupo de percussão formado por mulheres no período do Reino Médio. Adaptado de Tyldesley (1995, p. 11).

A religiosidade feminina apresentada através do culto, gravada em imagens e descrita em papiros, revela que o papel espiritual das mulheres era equiparado ao dos homens. Dado o considerável número de sacerdotisas e trabalhadoras do templo a partir do Reino Antigo, é visto que as mulheres reproduziam e mantinham cultos a divindades femininas ou masculinas.<sup>374</sup>

As atividades sagradas eram uma fonte de renda e manutenção da organização cultural desempenhada, principalmente, por mulheres. Durante o Reino Médio, as etapas dos ritos fúnebres eram desempenhados principalmente por mulheres, desde a confecção de óleos e resina, o preparo com o corpo do morto, preparação do rito, contato com a família e a elaboração do banquete mortuário.<sup>375</sup>

Quanto ao vilarejo de Deir el-Medina no Reino Novo, uma parte significativa das mulheres desenvolviam atividade de artesanato, mas seu status era diferenciado. O artesanato aqui não era visto como uma atividade laboral comum de confecção de utilitários para o dia-dia, e sim uma atividade sagrada. Essa pequena elite de trabalhadoras poderia construir

374. JACQ, 2002, p. 152.

375. LESKO, 1987, p. 2.

suas próprias tumbas e a de seus familiares – um custo que a maioria da população egípcia não poderia arcar.

No entanto, quais são os limites que diferem o corpo físico da constituição espiritual? A noção de separação entre a matéria e o metafísico parece muito nítida na religiosidade vigente da contemporaneidade. Atualmente há uma distinção clara do corpo como matéria biológica (que perece ao tempo, se degrada, é ferido, mutilado e modificado) e o espírito (constituição imaterial do ser, concepção interpretada através de cosmogonias sagradas). Entretanto o corpo e suas noções sofrem modificações de compreensão de acordo com a região e temporalidade. Lévi-Strauss aponta que na antiguidade Egípcios, Hititas, Babilônicos e Assírios, não existia a compressão de corpo separado do espírito.

Como recurso didático estudiosos da antiguidade utilizam a diferenciação do corpo e espírito, tendo em vista que a compreensão da desagregação entre o corpo e espírito não é compreendida no referido contexto cronológico e geográfico. No Egito faraônico, é notável que a religiosidade era absoluta – toda prática humana era vivida sob a ótica sagrada.







Em egípcio, os elementos da constituição da vida humana denominados de *kheperu*, “manifestações”. De acordo com John Taylor, esses elementos são melhor compreendidos como “modos”. Dentre os principais, o corpo, *ren*, *ib*, sombra, *ka*, *ba* e *akh*. A partir do Reino Novo, a tumba do morto entrou em destaque sob a alcunha de *heka*.<sup>376</sup>

Em sua tese de doutoramento, Haynée Oliveira destaca que é interessante estabelecer os limites da análise, em consideração ao ideário do corpo para o egípcio na antiguidade. Diferentemente da análise ocidental que distingue o corpo e religião o contexto da múmia analisada não há possibilidade dessa separação.<sup>377</sup> O ser vivo, detentor de corpo físico era, antes de mais nada, a reunião de elementos religiosos, descritos a partir de uma compreensão cosmológica. Tais elementos estão dispostos no seguinte ordenamento:

---

376. TAYLOR, 2001, p. 31-32.

377. OLIVEIRA, 2005, p. 57.

	ka	– a força vital, o “princípio do sustento”.
 ou 	ba	– o princípio de mobilidade <sup>378</sup> .
	shu(y)t	– a sombra. Designa também uma parte da pessoa capaz de conter e transferir poder.
	ren	– o nome
	ib	– o coração (intelecto)

**Figura 3** – Tabela com os vários elementos que constituem os seres vivos.<sup>378</sup>

Assim, a partir das imagens, na perspectiva do simbólico sagrado e seus desdobramentos, de modo geral tudo pode ser considerado símbolo, porém é necessário que ele desenvolva uma linguagem – entendida apenas por membros de determinada comunidade. O uso de simbologias está apoiado na experiência mágica e religiosa presente em toda a humanidade, diretamente ligada a natureza da integração e identidade social.<sup>379</sup>

Para Moscovici, as representações religiosas devem ser vistas a partir das formas de pensamentos que moldam a vivência cotidiana, e que, no decorrer do tempo, são aparentes em uma longa duração.<sup>380</sup> É visto que os símbolos se apresentam, muitas vezes, como fragmentos da realidade, e não podem ser interpretados de forma taxativa. Há de levar em consideração a perspectiva dicotômica que separa realidade e linguagem.

Há, contudo, associações dos símbolos do corpo a outros hieróglifos. A compilação das tatuagens traz consigo o significado de profecia e poder da sabedoria religiosa. Indicava, também, um ritual benéfico, proteção, devoção e dedicação ao sacerdócio. Ou até mesmo poderia ser a necessidade de um indicativo do papel social da pessoa tatuada – um sinal tão nítido que quem olhasse interpretaria o ofício que a mulher praticava com temeridade ou com profundo respeito.

378. Adaptado de Oliveira (2005, p. 58).

379. ELIADE, 1998, p. 88.

380. MOSCOVICI, 2003, p. 219.

Além dos aspectos da religião egípcia oficial, o corpo da sacerdotisa é apresentado como objeto de culto popular. De acordo com Austin:

[...] neste caso, o corpo não é apenas o ator da adoração, mas também o objeto do ritual. Como objeto, seu corpo tatuado representa uma atividade de culto popular afiliada a grafites votivos e ofertas encontradas nos templos de Hathor em Deir el-Medina e Deir el-Bahri. Como ator, a permanência e a natureza pública das tatuagens significavam que essa iconografia divina estava inextricavelmente ligada à sua corporeidade. Como uma pessoa viva, que respira, essa mulher também participava de certo modo de rituais incessantemente, com cada palavra dita ou todo movimento de seus braços. De certo modo, ela transcende a necessidade de ser puro porque ela personifica a deusa e assume atributos diretamente associados ao divino.<sup>381</sup>

O egiptólogo Jan Assmann denota a respeito da existência de tradições antropológicas duais no Egito faraônico. Descrever a cultura desse povo parte de dois pressupostos opostos, que não se nulificam – a abordagem sobre a probabilidade da vida e outra da morte.<sup>382</sup>

É visto que a cultura se estabelece a partir das concepções de morte de cada sociedade. Aqui, a morte é a definidora da cultura, da religiosidade e das chamadas crenças funerárias. De acordo com Belting, a dissipação do corpo é o fato causador da necessidade de se produzir objetos imagéticos, símbolos e narrativas que remetem a lembrança material do vivo.<sup>383</sup> A partir disso, é dado o sustentáculo necessário para que a imagem do indivíduo perpetue em vida, a partir da comunidade que volta o olhar a imagem que substitui o morto.

[...] no sentido em que as imagens necessitavam de corporificação para adquirir qualquer forma de visibilidade. Nesse sentido, o corpo perdido é trocado pelo corpo virtual da imagem. É nesse ponto que alcançamos a origem da exata contradição que para sempre caracterizará a imagem: imagens, como todos concordamos, fazem uma ausência visível ao transformá-la em uma nova forma de presença.

---

381. AUSTIN, 2016, p. 11-12, tradução nossa.

382. ASSMANN, 2003, p. 25-26.

383. BELTING, 2005, p. 69.

A presença icônica do morto, todavia, admite, e até mesmo encena intencionalmente, a finalidade desta ausência – que é a morte.<sup>384</sup>

Um exemplo dessa substituição imagética do morto está na substituição de sua imagem no Egito Antigo por estátuas similares ao seu corpo:

O morto enterrado segundo os ritos da religião funerária assumia o status de um akh [...]: este se constituiria pela reunião do ba e do ka após a morte (bem como, supõe-se, dos demais elementos da personalidade), configurando a modalidade na qual o morto transfigurado, redivivo, existiria eternamente. O corpo, ou uma estátua (que poderia substituí-lo), deveria estar presente na tumba para suporte do ba e do ka, e, é claro, seria necessário manter na tumba formas de suprir as necessidades do falecido em termos de bebida, alimentação, vestimentas, diversão e tudo o que fosse necessário para mantê-lo pela eternidade.<sup>385</sup>

Nesse contexto, os mortos não estariam definitivamente mortos. Caso a ritualística não fosse executada de maneira adequada, o morto era submetido ao processo chamado de “segunda morte”. A ausência dos ritos fúnebres trazia como consequência a condenação do indivíduo no tribunal de Osíris, que implicava na incapacidade do morto de se locomover no submundo e também a perda do nome e da memória da vida.<sup>386</sup>

Por isso, a realização dos ritos e celebrações mortuárias era importante para preservar a existência do sujeito posterior a sua morte física, de tal forma que “[...] o conceito de julgamento dos mortos veio a adquirir uma importância elevando-se entre as imagens da morte que influenciaram a realidade vivida dos antigos egípcios.<sup>387</sup>

Em relação a perpetuação da vida dos mortos, é presente, principalmente, a controversa dicotômica em relação ao mundo dos mortos e o mundo dos vivos, visto que em certos aspectos esses dois planos apresentavam características comuns. Para os egípcios, o sinônimo de vida equivaleria a ideia de movimento, o rito tinha por objetivo superar a principal característica da morte: a imobilidade. Portanto, o hieroglífico que

---

384. *Ibidem*, p. 69-70.

385. OLIVEIRA, 2005, p. 52.

386. BRANCAGLION, 2003, p. 12.

387. ASSMANN, 2005, p. 73.



representa a vida é a *ankh*, que aparece em forma de sandália, que representa o movimento que os pés humanos realizavam.<sup>388</sup>

Nesse caso, por meio de sua cultura material mortuária, a religião egípcia demonstra a intenção de preservar o espaço sagrado que, segundo Eliade, é tão concreto quanto o chamado espaço real. De acordo com o autor, qualquer sociedade há existência de uma geografia mítica, descrita em narrativas propriamente religiosas, com o desígnio de estabelecer a possibilidade de transcendência sem se deixar fragmentar o meio palpável determinado pela natureza.<sup>389</sup> Conforme é proposto na geografia cartográfica, o universo dos mortos se estabelece no meio religioso e imagético como uma duplicata do mundo dos vivos. É possível afirmar, contudo, que a vida pós morte se descreve normalmente, fragmentada a partir de duas dimensões diferentes: a solar ou celestial e a osíriaca.<sup>390</sup>

Os seguintes apontamentos são possíveis a partir da técnica da iconografia, que de acordo com Panofsky o termo se refere à interpretação do *eikon*<sup>391</sup> e a partir dele se retira o *graphein*<sup>392</sup> do objeto estudado as representações que este traz consigo.<sup>393</sup>

A iconografia é um importante instrumento para diversas áreas da historiografia, ela possibilita que se extraia a natureza da forma e sua mensagem. Para isso é importante elucidar a conjuntura da figura, pois se a imagem se apresentar esvaziada de contexto, ela fica limitada ao significado factual ou identificação básica (passível de erros como anacronismo).

Já para Margaret Doody, o uso da iconografia na análise historiográfica denota um elemento adicional, um suporte, que extrai ideias a partir de abstrações, de tal forma que o procedimento de interpretação de imagens é parecido com o processo de decodificação, tendo em vista que o autor da imagem exprime texto ilustrado que respeita outro sistema de linguagem (diferente da escrita).<sup>394</sup>

---

388. SOUSA, 2010, p. 158-159.

389. ELIADE, 2002, p. 51.

390. GAMA, 2008, p. 166.

391. Termo utilizado para um objeto de estudo imagético.

392. Conceito de extração da imagem por meio da escrita, designação, descrição e registo.

393. PANOFSKY, 2011, p. 46

394. DOODY, 2009, p. 564.

Sendo assim, é possível extrair seus significados, as imagens são memória textual – um pequeno recorte do contexto cultural que o agente está inserido.

O corpo mumificado é constituído de um tronco com braços, antebraços e partes da região do quadril e do pescoço, medindo, ao todo, 64 cm × 27 cm × 14 cm. A múmia teve suas vísceras retiradas, e os autores pontuam que ausência de cortes viscerais ao longo do tronco levam a supor que se trata de uma evisceração transvaginal ou transperineal. A partir das técnicas de fusão epifisária, radiolucência do úmero e clavícula, além de formação de osteófitos, foram definidas as estimativas de idade. O processo de crescimento humano ocasionou alterações na forma e função de ossos e, por fim, na fusão de alguns destes. A observação de fusão na região da epífise atesta que o indivíduo teve, pelo menos, 22 anos de idade.<sup>395</sup>

Alterações estruturais relacionadas com o processo de osteoporose também foram percebidas na região da clavícula e úmero, compatíveis com a idade de 25-34 anos de idade<sup>396</sup>; e a formação em estágio inicial de osteófitos – estruturas tipicamente conhecidas como “bico de papagaio” – foi igualmente compatível com essa faixa de idade.<sup>397</sup>



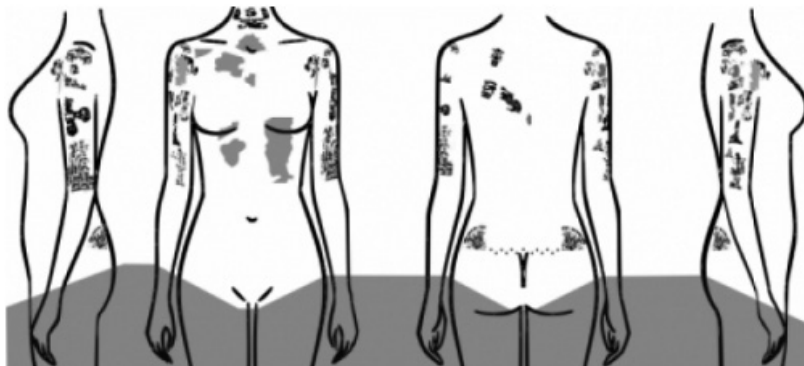
*Figura 4 – Tronco conservado da múmia. adaptado de Austin e Gobeil (2016, p. 44).*

395. SCHEUER; BLACK, 2004, p. 252

396. WALKER; LOVEJOY, 1984, p. 25-34.

397. PRESCHER, 1998, p. 181.

Foram encontradas cerca de 30 tatuagens nas respectivas regiões ilustradas:



*Figura 5 – Mapeamento das tatuagens no corpo mumificado.  
Adaptado de Austin e Gobeil (2016, p. 45).*

## **Resultados e análises**

A seguir, estão as tabelas com a identificação, repertório, unidades sintagmáticas e a possível intenção de comunicação dos símbolos no corpo da múmia tatuada. As tatuagens se dispõem em meio a um processo de comunicação visual, identificadas, nesse trabalho, como imersas num sentido representativo religioso e social.

Foram separadas, para estas análises, apenas três das principais imagens das tatuagens com maior destaque, e com o significativo religioso mais nítido, tendo em vista que as outras partes dos desenhos da pele não se encontram tão nítidas por conta do processo de deterioração da múmia.

## 1. PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO



Sujeito Emissor:	Sem Autor
Período:	Entre 1.300 a.C. e 1070 a.C.
Região:	Deir el-Medina
Inscrições:	Sem Inscrições
Indicação Bibliográfica:	Instituto Francês de Arqueologia Oriental, <i>arq u e ó l o g a</i> Anne Austin

## 2. REPERTÓRIOS

Anatômicos	<p>Centro: é possível notar uma tatuagem de olhos que seria referente a Wadjet bem como inscrições referentes a Néfer;</p> <p>Direita: pele em decomposição que apresenta uma tintura escura, pode ser outra tatuagem distorcida ou resina da mumificação;</p> <p>Esquerda: mesma tintura escura sem forma.</p>
------------	---

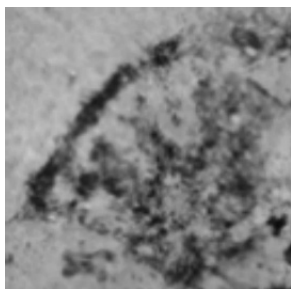
## 3. UNIDADES SINTAGMÁTICAS

Signos	Intenção da Comunicação/Sentido
<i>Olhos de Wadjet</i>	Relativo à deusa serpente do Baixo Egito pré-dinástico, os olhos de Wadjet são associados, geralmente, à proteção. No livro dos mortos, Wadjet aparece protegendo as almas do submundo e é presente em ritos de mumificação.
<i>Néfer</i>	Néfer é alusivo a beleza e nobreza.

## 5. INTENÇÃO DE COMUNICAÇÃO

Nota-se que os desenhos se encontram encolhidos e distorcidos, dando a entender que foram feitos muito antes do processo de mumificação então poderiam ser indicativos de status sociais. O símbolo referente a Néfer, associado com os olhos de Wadjet significava, em uma aldeia vizinha a Deir el-Medina, atributos de generosidade o que indica que a múmia tatuada era uma pessoa bem quista na sociedade. Ademais, a localização no pescoço – área das cordas vocais –, mostra que essa mulher poderia ter influência na aldeia na oratória ou no canto.

## 1. PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO



Sujeito Emissor: IFAO (Institut français d'archéologie orientale)

Período: Entre 1.300 a.C. e 1070 a.C.

Região: Deir el-Medina

Inscrições: Sem Inscrições

Indicação Bibliográfica: Instituto Francês de Arqueologia Oriental, arqueóloga Anne Austin

## 2. REPERTÓRIOS

Anatômicos

Um par de tatuagens de flor de lótus com uma linha pontilhada conectando-as aparece nos quadris da múmia, perto da parte inferior um símbolo hathórico.

3. UNIDADES SINTAGMÁTICAS	
Signos	Intenção da Comunicação/Sentido
<i>Flor de Lótus</i>	Nefertum se caracteriza como uma divindade que representa a primavera, a fertilidade e abundância natural, e os perfumes eram representados pela flor de lótus. A tatuagem está localizada na região inferior das costas (cóccix), a única escondida pelo uso das roupas, tem um aspecto erótico por causa disso, e para expô-la a sacerdotisa precisaria estar sem as vestes. Esse símbolo indica fertilidade e unção, e também tem relação com vaidade e cosméticos.
5. INTENÇÃO DE COMUNICAÇÃO	
Essas plantas geralmente estão ligadas ao renascimento e renascimento, além do sentido erótico das flores de lótus. A comunicação, por meio dos desenhos, denota acerca da função sacerdotal, essa tatuagem em especial ao contrário das outras, seria visível apenas se sacerdotisa fosse trajada de dançarina ou nua. A função sacerdotal imbuída no símbolo de lótus está atrelada a vida no templo, há grafites no chão do templo de Hathor em Deir el-Medina que representam flores de lótus. Essas conexões oferecem um meio de vincular as tatuagens nessa múmia, tanto com a tradição anterior, de tatuagem documentada nas figuras do Reino Médio, quanto com o culto de Hathor.	

## Considerações finais

Elucidou-se, no decorrer dessa análise, como a egiptologia pode ser trabalhada nos diversos contextos da historiografia, entre eles a abordagem do corpo, do gênero e da religião. A partir disto, tais paradigmas se mostram relevantes para a historiografia, tendo em vista a nova história cultural e suas diversas intersecções com a antropologia e a arqueologia, por exemplo.

É importante considerar que as recentes pesquisas do objeto não envolvem o meio acadêmico brasileiro, pois o objeto foi exposto na língua inglesa e boa parte dos autores utilizados não publicaram no vernáculo brasileiro, dificultando o acesso à informação dos possíveis interessados no assunto.

O corpo da sacerdotisa hathórica traz consigo uma série de questionamentos que a abordagem do presente trabalho tenta sanar. Entretanto, essas indagações serão discorridas ao longo do tempo com outras pesquisas na área. Enfatiza-se, também, a tentativa de trazer uma nova perspectiva a

esse objeto na área da historiografia, sem negar a possibilidade de o tema ser trabalhado de forma holística, abrangendo as diversas áreas científicas.

Há uma deficiência histórica nos estudos do corpo feminino nas narrativas historiográficas. Esse desfalque foi apontado pelas principais pesquisadoras de gênero, como Joan Scott e as egiptólogas que enfatizam as mulheres faraônicas como a Gay Robins, Bernadette Manu e Joyce Tyldesley. No decorrer da escrita, é feito uma tentativa de tratar um indivíduo do sexo feminino como protagonista da sua história, com poder religioso e destaque social para além das funções femininas estereotipadas.

A partir disto, foi construída uma descrição do corpo mergulhado em práticas e representações míticas e sociais, visto que não havia essa dicotomia na antiguidade egípcia. É notório que a carne foi modificada nos moldes da cultura local e da temporalidade, ressignificando o uso do corpo histórico, não apenas como rígidos aspectos físicos ou, simplesmente, tradução dos símbolos tatuados. A ênfase está além da decodificação imagética, mas, principalmente, o papel das representações no imaginário religioso estipulado pelo recorte.

Esse corpo desafia a noção de que os papéis religiosos das mulheres no culto religioso egípcio passivos ou subsidiários. A múmia tatuada, de Deir el-Medina, oferece uma linha iconográfica de evidência imagética, enfatizando papéis culturais importantes e diretos para as mulheres na vida cotidiana durante o Novo Reino. O presente trabalho pode ser expandido para além da descrição do objeto e teorias propostas pela historiografia, e também em uma perspectiva futura a possibilidade de explorar as outras trinta tatuagens. Assim, a pesquisa afunilaria a tentativa de responder qual o papel do corpo na religiosidade, como era o cotidiano sacerdotal feminino e como esse trabalho pode ter desdobramentos em outras áreas de pesquisa em relação ao corpo tatuado na antiguidade.

As expectativas apontam para um maior número de pesquisas nessas novas descobertas, ao abrir o debate para novos parâmetros da historiografia. Pretendeu-se trabalhar as hipóteses expostas sobre o desígnio dessa mulher tatuada na coletividade, entretanto, nenhuma pode ser decisivamente evidenciada sem uma dúvida crível, mesmo que sua conexão com sacerdócio a deusa Hathor pareça evidente.

## Referências

- ASSMANN, J. *The Mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*. Trad. Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, 2002.
- AUSTIN, A.; GOBEIL, C. *Embodying the divine: A tattooed female mummy from Deir el-Medina*. Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale Du Caire. 2016.
- BELTING, H. *Antropología de la Imagen*. Buenos Aires/Madrid: Kartz Editores, 2007.
- DOODY, M. Iconografia. In: MORETTI, Franco (Org.). *A cultura do romance*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naif, 2009.
- ELIADE, M. *Tratado de História das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, E. *Ritual e performance: 4 estudos clássicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FEATHERSTONE, M. *Body modification: An introduction*. Body & Society, 1999.
- FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1989.
- GIORDANI, Mario Curtis. *História da antiguidade oriental*. 3º ed. Petrópolis: Vozes, 1972.
- JACQ, Christian. *As egípcias: retratos de mulher no Egito faraônico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- LESKO, Barbara. *The Remarkable Women of Ancient Egypt*. Providence: Scribe, 1987/1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Nascimento de um corpo, origem de uma história*. In: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, vol.II, nº3, 1999.
- MATA, S. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.



- MAUSS, M. *Les techniques du corps in Sociologie et Anthropologie*. PUF, Paris, 1950.
- MOSCOVICI, S. *O fenômeno das representações sociais*. In S. Moscovici (Ed.), *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Vozes, Petrópolis, 2003.
- OLIVEIRA, Haydée. *Mãe, Filha, Esposa Irmã: Um Estudo Iconográfico acerca da condição da Mulher no Antigo Egito Durante a XIX Dinastia (1307-1196 a.C.). O Caso de Deir el-Medina*. Niterói: UFF, 2005.
- PANOFSKY, E. *Significado nas Artes Visuais*. Trad. M. C. F. Keese e J. Guinsburg 3ª. ed. São Paulo, Perspectiva, 2007.
- PRESCHER, A. *Anatomy and Pathology of the Aging Spin*. *European Journal of Radiology*. vol. 27(3). 1998.
- SCHEUER, L.; BLACK, S., *The Juvenile Skeleton*. London, Elsevier, 2004.
- SOUZA, A. F. de. *A Mulher-Faraó: Representações da Rainha Hatshepsut como Instrumento de Legitimação (Egito Antigo – Século XV a.C.)*. Niterói: UFF, 2005.
- TAYLOR, John H. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 2001.
- TOIVARI-VIITALA, Jaana. *Deir el-Medina (development)*. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. 2011.
- TYLDESLEY A. Joyce. *Daughter of Isis*. 1ª edição. Londres: Penguin Books, 1995.
- WALKER, R.A.; LOVEJOY, C.O. *Radiographic Changes in the Clavicle and Proximal Femur and their Use in the Determination of Skeletal Age at Death*. *American Journal of Physical Anthropology*. 1985.



## **SOBRE OS AUTORES E AUTORAS**

### **Eduardo Oliveira Melo**

Licenciado em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). [eduardomelo.201713750@uemasul.edu.br](mailto:eduardomelo.201713750@uemasul.edu.br)

### **Hellen Alice Bandeira Alves dos Santos**

Licenciada em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). [hellen.alice.bandeira@gmail.com](mailto:hellen.alice.bandeira@gmail.com)

### **Iasmim Maria Andrade da Silva**

Licenciada em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). [iasminandrade113@gmail.com](mailto:iasminandrade113@gmail.com)

### **Moab César Carvalho Costa**

Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). É Professor Adjunto I do Curso de História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Professor Permanente do Programa de Mestrado e Doutorado em História da UEMA. Líder do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões (NEIHR), membro da Rede Latino Americana de Estudos Pentecostais (RELEP) e da Associação Brasileira de História da Religião (ABRH). [moabcesar@uemasul.edu.br](mailto:moabcesar@uemasul.edu.br) ou [moabcesar@yahoo.com.br](mailto:moabcesar@yahoo.com.br)

## **Paula Milena Magalhães Miranda**

Licenciada em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Pós-graduanda em Metodologia do Ensino de História pelo Centro Universitário Venda Nova do Imigrante (UNIFAVENI). Pesquisadora do Grupo de Estudos Literários e Imagéticos (GELITI). milena.mirandaa@hotmail.com

## **Raimundo Lima dos Santos**

Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com estágio de Doutorado Sanduíche na Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle. Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), licenciado em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). É Professor Adjunto do curso de História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Integra o Grupo de Estudos Literários e Imagéticos (GELITI). raimundosantos@uemasul.edu.br

## **Samuel Marques Silva**

Licenciado em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). samuelsilva.2017129970@uemasul.edu.br



Acesse nosso site e conheça  
toda nossa coleção.

[www.pluralidades.com](http://www.pluralidades.com)



**PLURALIDADES**