

TEMÁTICA LIVRE



V. 9, N. 2, 2023



Apresentação

Carolina Maria Abreu Maciel¹

A revista *Em Perspectiva*, em seu v. 9, n. 2 (2022), traz um rico conjunto de estudos interdisciplinares que transitam por temáticas históricas, culturais, sociais e religiosas, analisando diferentes períodos, geografias e perspectivas. Esta edição apresenta seis artigos que exploram aspectos da construção de subjetividades, negociações de poder e enfrentamentos culturais em contextos diversos, destacando a pluralidade de abordagens e metodologias.

No artigo *Modelos de santidade e hagiografia a seção Vida dos Santos no jornal religioso O Romano (1851)*, de Marcella de Sá Brandão, explora o conceito de santidade e sua representação nas narrativas hagiográficas publicadas, na sessão Vida dos Sando, no jornal católico *O Romano*. A primeira parte oferece uma análise teórica sobre a santidade ao longo do tempo, enquanto a segunda investiga a estrutura e os elementos do texto hagiográfico, destacando sua função no contexto editorial.

Enquanto Marcella de Sá Brandão analisa a construção e disseminação de modelos de santidade no contexto editorial católico do século XIX, Mateus Galvão, em *Decifrando os “maus costumes” os xamãs tupis e a disputa pelo protagonismo face à ação missionária da Companhia de Jesus (1549-1610)*, analisa os conflitos entre missionários jesuítas e xamãs tupis no Brasil colonial, destacando os “maus costumes” como barreiras à evangelização. A pesquisa aborda a correspondência jesuítica, utilizando categorias como “perspectivismo ameríndio” e “tradução recíproca”, para compreender as disputas simbólicas e concretas pela sobrevivência e protagonismo social. Ambos os estudos revelam as complexas negociações entre crenças, poder e narrativa em diferentes períodos históricos.

Se no contexto missionário colonial os jesuítas lidaram com a disputa entre mundos simbólicos e culturais, em *Um olhar pela perspectiva de gênero sobre a vida religiosa feminina o Convento de Santa Teresa na América Portuguesa*, Scheyla Taveira da Silva, busca revisitar a história do Convento de Nossa Senhora do Desterro no Rio de Janeiro, analisando as relações de poder e a agência das mulheres enclausuradas sob a perspectiva de gênero. A pesquisa desconstrói visões essencialistas e revela as singularidades de socialização e atuação feminina

¹ Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará. É professora efetiva do ensino básico do Governo do Estado do Ceará e colunista no site História da Ditadura. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1791741909985266>. Email: carolabreu.historia@yahoo.com.br.



no ambiente conventual do século XVIII. Destarte, a autora leva a reflexão para o espaço enclausurado do convento, onde mulheres religiosas negociaram suas identidades e agências dentro das rígidas normas patriarcais da época. Em ambos os casos, as análises vão orbitar entre as resistências e adaptações diante de sistemas dominantes.

Pablo Maximiliano Ojeda, em *Autobiógrafos y desertores disonancias religiosas en un mundo ¿hegemónico?*, propõe questionar a hegemonia católica e a atuação da Inquisição a partir de quatro autobiografias de religiosos espanhóis convertidos ao protestantismo inglês. A análise lança luz sobre os dilemas de conversão e sobrevivência dos autores, explorando suas dissonâncias religiosas e culturais.

Temos ainda o artigo *Processos de partilha relações de gênero e redes de negociações na Vila de Limoeiro (1850-1884)*, de Luciana Meire Gomes Reges, que investiga os processos de partilha de bens na Vila de Limoeiro, destacando as dinâmicas socioeconômicas e relações de gênero. A pesquisa analisa o impacto das secas, em especial a de 1877-79, sobre as configurações de poder e os padrões econômicos, revelando a centralidade do assistencialismo estatal no período.

Por fim, Antonio Robson de Oliveira Alves, em seu estudo intitulado *Uma discussão em movimento, uma movimentação importante notas sobre o antagonismo em torno da figura do cangaceiro*, revisita os debates acadêmicos sobre a figura do cangaceiro, sujeito central no estudo do banditismo no Nordeste brasileiro. Por meio de um diálogo teórico multidisciplinar, o artigo examina as representações divergentes que ora posicionam o cangaceiro como herói, ora como vilão, ampliando o entendimento sobre essa figura histórica.

Com essa diversidade de temas e enfoques, o volume 9 da Revista *Em Perspectiva* reafirma seu compromisso em oferecer contribuições relevantes para o campo das ciências humanas. Os artigos reunidos nesta edição não apenas dialogam com debates teóricos e metodológicos contemporâneos, mas também ampliam as perspectivas sobre questões históricas, culturais e sociais em contextos variados. Além disso, os autores demonstram um rigor analítico que valoriza tanto as fontes primárias quanto as interpretações teóricas, possibilitando novas leituras sobre processos históricos que ainda reverberam nos dias atuais. Assim, a revista consolida-se como um espaço de reflexão crítica e interdisciplinar, contribuindo significativamente para o avanço do conhecimento e para a promoção de debates que transcendem fronteiras geográficas e temporais.

Desejamos boa leitura!



Modelos de santidade e hagiografia: A sessão Vida dos Santos no jornal religioso *O Romano* (1851)

Marcella de Sá Brandão¹

RESUMO

Este artigo tem como temática principal a santidade e a narrativa hagiografia publicada na sessão Vida dos Santos do jornal católico *O Romano*. Para isso, este artigo está dividido em duas partes. A primeira pretende uma discussão conceitual e bibliográfica sobre o conceito de santidade ao longo do tempo, buscando entender quais as características que fazem de um indivíduo candidato a canonização. E na segunda parte, feremos um estudo sobre a estrutura textual do texto hagiográfico e, posteriormente, identificar os elementos que compõe essa narrativa e refletir sobre a função desse modelo textual para os redatores deste jornal.

Palavras-chave: Santidade. Hagiografia. Imprensa Católica.

Models of Holiness and hagiography: the Vida dos Santos session in the religious newspaper *O Romano* (1851)

ABSTRACT

The main theme of this article is holiness and the hagiography narrative published in the Vida dos Santos section of the Catholic newspaper *O Romano*. This article is divided into two parts. The first seeks a conceptual and bibliographic discussion on the concept of holiness over time, seeking out to understand what characteristics make an individual a candidate for canonization. And in the second part, we wound up a study on the textual structure of the hagiographic text and, later, identify the elements that compose this narrative and reflect on the function of this textual model for the editors of this newspaper.

Keywords: holiness. hagiography. catholic press.

¹ Doutoranda em História pela UFRRJ, na linha de pesquisa "Relações de poder, linguagem e história intelectual". Bolsista CAPES. Participa do grupo de estudos "Gênero e Sexualidade: abordagens em teoria e historiografia" do PPGHIS / UFRRJ. Formada em História pela UFV, possui especialização em Ciências da Religião pela UFJF e mestrado pela UFMG. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1272289365832088>. E-mail para contato: marcellasabrandao@gmail.com.



INTRODUÇÃO

A medida que os estudos sobre a religião e sua variada forma de representação e manifestação avançam, o fenômeno religioso começa a ser entendido como uma expressão de um amalgama das relações culturais e sociais ao longo do tempo. A temática da espiritualidade e da vida religiosa tem ganhado espaço nos meios acadêmicos e uma profícua diversidade de fontes e abordagens. Como nos ensina Michel de Certeau (1996), fazer o estudo da religiosidade e como se manifesta em diferentes formas e dispositivos é levar em consideração os aspectos contextuais que estão no entorno desses indivíduos.

Neste artigo, pretende-se refletir sobre a construção da imagem do santo e a instituição de santidade que, ao longo da institucionalização do catolicismo, saiu da crença popular para o domínio e controle da igreja. Nesse sentido, a partir de ampla bibliografia veremos como o entendimento e os requisitos para a santidade foram modificando de tempos em tempos. Além disso, o surgimento da figura do santo faz impulsionar a narrativa e publicação da vida desses indivíduos. Nesse sentido, a segunda parte deste artigo versará sobre a estrutura do texto hagiográfico, de modo a identificar como esses elementos estão presentes na publicação da vida dos santos no jornal religioso *O Romano*.

2 SANTIDADE: UMA DISCUSSÃO CONCEITUAL E HISTÓRICA

Analisar a experiência religiosa de um indivíduo ou de um grupo deve-se levar em consideração os aspectos culturais e históricos que a circunscreve. De acordo com Michel de Certeau, toda espiritualidade tem um caráter essencialmente histórico, que tende a manifestar como se vive o Absoluto nas condições reais fixadas por uma situação cultural (1996, p. 10). Todavia, o historiador vai além e ressalta em tom de crítica que, pouco a pouco, as ciências sociais tenderam a uma reclassificação de todas as manifestações religiosas, reunindo numa categoria geral (“o religioso” ou “o sagrado”) toda uma gama de crenças, ritos, fenômenos, manifestações, enfim, toda uma diversidade de situações num termo único e genérico (CERTEAU, 2015, p. 15).

Na mesma esteira, foi pensando a diversidade de práticas religiosas e contextos socioculturais que André Vouchez vai nos mostrar que o “desabrochar de uma vida espiritual intensa” na Europa Medieval não dependerá apenas da paz dos claustros e a vida interior dos monges. De acordo com o autor, para além de uma espiritualidade explícita dos clérigos e monges existiu uma outra, cujos registros escritos foram poucos, mas que pode ser encontrada expressa na forma de representação iconográfica, em cantos, etc (VAUCHEZ, 1995, p. 12).



André Vouchez (1995, p. 12), portanto, nos convida a perceber a espiritualidade como uma relação entre “certos aspectos do mistério cristão particularmente valorizados numa dada época e certas práticas (ritos, orações, devoções), elas próprias privilegiadas relativamente à outras práticas possíveis no interior da vida cristã”. Em outras palavras, esse autor vai buscar descer a história da espiritualidade dos altos cumes da religiosidade monástica e perceber o impacto que a mensagem cristã pode exercer para a maioria.

Nesse sentido, é necessário que façamos um apanhado conceitual e historiográfico sobre a construção da santidade e como essas percepções podem variar ao longo da histórica e servir, em diferentes épocas, como exemplo de expressão da religiosidade.

2.1 A institucionalização da santidade: percepções, construções e características do candidato a santo

Com o decorrer dos anos e com a institucionalização do catolicismo, o culto aos santos e a confirmação de santidade começaram a sofrer um processo jurídico por exigência dos papas. De acordo com Andréia Cristina L. F. Silva (2012), a partir do século XI a confirmação de santidade estava submetida à organização jurídica canônica, com a necessidade de averiguação pontifícia dos milagres atribuídos ao indivíduo tido como santo.

André Vouchez salienta que houve um crescente envolvimento do papado no culto aos santos, pois o estabelecimento da canonização por meio de processo jurídico passou a ser mais usual a partir do século XIII, sobretudo no papado de Inocêncio III (1198-1216). A partir desse período, começaram a se instituir requisitos para a canonização, como a comprovação das obras de piedade durante a vida e as manifestações de milagres após a morte (VAUCHEZ, 1981, p. 43-44 *Apud* SILVA, 2012, p. 14).

Por sua vez, a instituição da canonização de um candidato é o resultado de um longo processo de construção simbólica, de imagem e também de reconhecimento dos requisitos exigidos pela igreja para a concretização de uma santidade.

Nesse aspecto o texto de Jean-Pierre Albert vai discutir e esclarecer a noção de santidade e a participação das mulheres nos “bastidores” da Igreja. Em linhas gerais, o autor vai nos mostrar que existe uma desproporção entre homens e mulheres canonizados e que a noção de pureza, santidade e castidade é diferenciada dentro da perspectiva binária. O autor chega a uma hipótese de que o universal é a santidade masculina e que as mulheres participam da esfera do Sagrado a partir das margens.

No livro *Le sang et le Ciel: les saintes mystiques dans le monde Chrétien*, Jean-Pierre



Albert vai pensar a inscrição feminina nesse complexo universo de santidade cristã. Nesse sentido, a sua investigação aponta para as relações de força, tensão, descontinuidades e contradições narrativas, procurando tirar a invisibilidade de sujeitos para pensar o processo de santidade feminina.

O autor ainda vai propor uma caracterização de santidade cristã a partir de dispositivos simbólicos: dualismo (uma matriz de representações e práticas que permite acrescentar à definição da realidade dos seres sobrenaturais e para produzir distúrbios cognitivos exigidos na relação de experiência com o sagrado); pensamento de sacrifício; modelo profético de relação com a vida e, por último, não menos importante, a noção de pureza (ALBERT, 1997, p. 402).

De acordo com o autor, a questão da pureza dificilmente foi colocada para a santidade dos homens sendo esta, portanto, um domínio do feminino. Aprofundando essa questão, Jean-Pierre Albert (1997) vai mostrar que a noção de pureza não pode simplesmente ser reduzida à uma exclusão da sexualidade ou da vida sexual, por se tratar de um ponto muito mais amplo e difuso dentro do cristianismo. O autor aponta para um estatuto mal definido dos juízos de pureza no discurso cristão e uma incapacidade de romper completamente com qualquer forma de qualificação religiosa da natureza.

Ele conclui que é em conexão com a “natureza feminina” que os problemas de pureza são colocados com maior sensibilidade, uma vez que no cristianismo, e em outros modelos de religião, a mulher pode ser considerada impura simplesmente por causa do seu sangue menstrual. Por consequência, a candidata a santa deve mostrar patentes de pureza diferente dos homens.

Assim, a pureza e o sacrifício do martírio se apresentam como algumas qualidades do santo, mas essas noções são afetadas pelas condições históricas. Desde os primeiros séculos do cristianismo o martírio é verificado no culto aos santos com o aparecimento dos mártires. Para uma definição de mártir, Andréia Cristina L. F. Silva (2012) mostra que na antiguidade mártir eram aquelas pessoas mortas em nome da fé cristã, e que por isso, foram lembrados e celebrados pelas comunidades na data de suas mortes. A morte terrena em nome da fé passou a significar o nascimento para uma “verdadeira vida” (SILVA, 2012, p. 12).

Ao longo do tempo a definição de mártir passa a compreender outro significado e a interpretação do sacrifício igualmente ganha outro sentido. Foi assim que a figura do confessor vai ser interpretada enquanto um herói da evangelização que experimentou uma existência rica em adversidades por causa da fé e escapou do martírio por obra de um milagre.



Assim, mesmo que sua morte não tenha sido ocasionada por castigo em função de sua obra proselitista cristã, o dito santo teria contribuído com a difusão do cristianismo. Foi o que aconteceu com teólogos, padres, bispos e pregadores que ascenderam à categoria de santo, nesse sentido, o apostolado constituiu um denominador comum para santidade, tendo a igreja honrado os seus “melhores servidores” com o título de santo (ALBERT, 1997).

A partir da discussão acima, é possível inferir que a noção de santidade e, por consequência, a elevação do indivíduo a santificação é muito ampla dentro do catolicismo. São muitas as variantes que compõem as características do santo e os contextos históricos socioculturais contribuem para a difusa e ampla caracterização de santidade.

O modelo de santidade feminina vai sofrer uma profunda mutação de característica e de definição nos idos da segunda metade do século XIX, conforme vai observar o historiador Antônio Vitor Ribeiro (2013). O historiador vai identificar um “tipo de espiritualidade vitimal” em que o indivíduo, sobretudo as mulheres, oferece o seu sofrimento como forma de expiação pelos pecados do mundo (RIBEIRO, 2013, p. 121).

Antônio Ribeiro, fazendo uma genealogia e um estudo comparado, vai verificar o caso místico de Alexandrina de Baltazar percebendo um contraste com “outras situações análogas ocorridas ente os séculos XIX e XX e o misticismo feminino da época moderna” (RIBEIRO, 2013, p. 121). Com base em ampla bibliografia, o autor vai apresentar uma gradual marginalização do profetismo feminino a partir de 1530.

Ao longo do período analisado, Ribeiro mostra que no período moderno os países Ibéricos vivenciaram uma época de “santas vivas”, carismáticas, participantes e comungantes para cair, ao longo do tempo, numa passividade voluntária no período dos “umbrais da sociedade industrializada” (RIBEIRO, 2013, p. 122). Somado a passividade voluntária, o autor mostra a emergência do discurso médico do século XIX como um divisor que aponta a linha que separa a doença do misticismo.

Nesse aspecto a imagética das visões vai se tornando menos importante em detrimento daquilo que os indivíduos sentem. Nesse aspecto, o estereótipo de santo passa a ser o de um corpo moribundo, que dispensa as funções inerentes à nutrição da vida (como comer e beber), as funções fisiológicas e os laços com o mundo exterior, características que variavam conforme o caso (RIBEIRO, 2013).

A morte mística é um tema abordado pelo autor a partir da análise das biografias de santos desde o século IV. Para Ribeiro, o prenúncio da morte ao santo foi uma tônica que rapidamente passou a funcionar na apresentação hagiográfica correspondendo o momento do



verdadeiro nascimento do indivíduo para a santidade (RIBEIRO, 2013, p. 124).

Portanto, ao longo dessa discussão, é possível entender que o conceito de santidade modificou-se em diferentes temporalidades e contexto históricos. Com base nos autores citados, vimos como tais critérios foram difusos e diversificados dentro do catolicismo, mesmo que houvesse o interesse de maior institucionalização e controle desse tema. Com o surgimento do santo tem-se a aparição dos textos sobre a vida desses homens e mulheres que, de um modo ou de outro, serviram de exemplo de espiritualidade para a igreja.

Vejamos a seguir, como o texto hagiográfico se estrutura e como esse modelo textual pode ser utilizado para instrução religiosa dos fiéis a partir da difusão da imprensa católica em Mariana, na segunda metade do oitocentos.

3 A ESCRITA HAGIOGRÁFICA E A VIDA DOS SANTOS

A hagiografia se configura como um gênero literário, que não está limitada nem a Antiguidade ou a Idade Média no Ocidente cristão. De acordo com Michel de Certeau (2017), ela vai privilegiar os atores do Sagrado (os santos) e tem como objetivo a edificação e a exemplaridade de trajetória dos personagens. Nesse sentido, esse gênero literário carrega consigo uma autenticidade e um valor histórico que exige ao pesquisador das ciências sociais “retraçar as etapas, analisar o funcionamento e particularizar a situação cultural” (CERTEAU, 2017, p. 290) desse tipo de literatura. A seguir, veremos com destaque algumas das características da hagiografia ressaltadas pelo historiador, bem como algumas distinções em relação ao texto biográfico.

Segundo Michel de Certeau (2017, p. 292), as biografias tratam dos santos mais antigos, são críticas (ou seja, contém uma pesquisa sistemática em manuscritos, classificação de fontes, transformação de texto em documento, por exemplo), são menos numerosas e são “ao mesmo tempo relativas a uma pureza primitiva do verdadeiro e a um privilégio elitista do saber”. Já as hagiografias, são muito difundidas (ou populares) e consagradas a contemporâneos mortos “em odor de santidade”. Portanto, a hagiografia é um texto que não se refere essencialmente “àquilo que passou”, como se faz na história, mas vai tratar “daquilo que é exemplar” (CERTEAU, 2017).

Outro aspecto ressaltado pelo historiador nos dá uma percepção da diferenciação entre esses dois gêneros textuais que será notada nas narrativas da trajetória do personagem em questão. Enquanto a biografia visa colocar uma evolução da vida, ressaltando as diferenças, a hagiografia, por outro lado, supõe que “tudo é dado na origem como uma vocação”



(CERTEAU, 2017, p. 297) ou com um ethos inicial. Nesse sentido, no que se refere a uma geografia, o texto hagiográfico se caracteriza por uma predominância do lugar sobre a particularização do tempo, ou seja, obedece a uma lei da manifestação (característica essencialmente teofânica) em que as descontinuidades do tempo são substituídas pela permanência daquilo que é o início, o fim e o fundamento (CERTEAU, 2017).

A hagiografia, como fonte de pesquisa, assinala uma trajetória textual em modificação ao longo do tempo. Numa primeira fase, se interessa menos pela existência e mais pela morte da testemunha como é o caso da vida dos mártires. Numa segunda etapa, o texto se abre ao interesse na narrativa das vidas dos acetos do deserto aos confessores e bispos santos. O desenvolvimento desse gênero textual segue com o lugar ocupado pelos fundadores das Ordens e os místicos, mantendo o interesse na vida. Dessa forma, ao longo do desenvolvimento desse estilo literário, “distingue-se a Vida destinada ao ofício litúrgico (tipos mais oficial e clerical) e a Vida destinada ao povo (tipos mais ligados aos sermonários, aos relatos de jograis, etc.)” (CERTEAU, 2017, p. 291).

De acordo com Cristiana Sobral, o texto hagiográfico comumente é visto e estudado conforme traços distintos de textos considerados historiográficos (como abordado no início desse tópico). Segundo a autora, a hagiografia é vista com dois elementos principais:

A) os extratextuais: a intencionalidade (promover a imitação, catequizar, edificar) e a funcionalidade do texto (promover ou apoiar o culto); B) os textuais: o discurso panegírico com enumeração de virtudes, o maravilhoso, a intertextualidade bíblica e litúrgica e a atemporalidade da narrativa (SOBRAL, 2005, p. 98).

Para evitar o enrijecimento de análises definidoras do texto hagiográfico, Cristiana Sobral afirma que se deve considerar a narrativa hagiográfica também como histórica, “por ser um emblema da consciência coletiva num dado lugar e num dado tempo e por ter modelado o posterior entendimento de santo” (SOBRAL, 2005, p. 99), mesmo que contenha traços específicos do gênero que são a subjetividade, a exemplaridade ou o uso da retórica (SOBRAL, 2005). Dessa forma, a autora propõe que se deve entender o texto hagiográfico como uma biografia sagrada, sendo considerada, portanto, um gênero histórico que se centra não na trajetória civil de um indivíduo, mas na história sagrada e eclesiástica (SOBRAL, 2005, p. 100).

Dessa forma, Cristina Sobral demonstra que o objetivo do estudo da narrativa hagiográfica é apresentar a santidade da personagem, pois esse tipo de texto é essencialmente argumentativo, cruzando um eixo sintagmático com outro paradigmático. Para entender a



estrutura desses dois eixos, o primeiro – eixo sintagmático – estrutura a narrativa em quatro unidades:

[...] [primeiro] a **Infância**, que se desenvolve em filiação (nobre e poderosa), nascimento maravilhoso e precocidade; [segundo] a **Maturidade**, que se desenvolve no cumprimento de um ou vários modelos de santidade, e no seu sancionamento por Deus; [terceiro] a **Morte**, que se desenvolve em preparação, sinais maravilhosos e tumulação; e [quarto] o **Culto**, que inclui seriação de milagres póstumos e trasladações ou invenções de relíquias (SOBRAL, 2005, p. 101). [grifo meu].

Dos quatro sintagmas apresentados, a autora explica que o segundo e o terceiro são nucleares, e o primeiro e o quarto, ainda que nem sempre presentes, são tipicamente hagiográficos (SOBRAL, 2005).

Para Norma Discini as hagiografias, de modo análogo às biografias, possuem temáticas sobre a vida de um determinado indivíduo. O que difere o modelo narrativo em ambos seria, de acordo com a autora, as “ressaltadas coerções éticas exercidas pela esfera de atividades religiosas, na qual circula a biografia dos santos” (DISCINI, 2012, p. 77). Dessa forma, a vida do santo hagiografado seria uma vida significativa em Deus.

A perspectiva das autoras acima citadas está alinhada ao entendimento que Michel de Certeau tem do gênero textual hagiográfico. A vida do santo se inscreve na vida de um grupo, de uma Igreja ou comunidade, além de oferecer um imenso repertório de temas que, frequentemente historiadores, etnólogos e folcloristas exploram (CERTEAU, 2017, p. 300).

3.1 *Vida dos Santos*: histórias edificantes e exemplos de vida

Os periódicos católicos no século XIX tinham uma vida efêmera, que geralmente estava relacionada à demanda do momento. De todo modo, isso não significava um problema tão sério, uma vez que esses jornais poderiam ser guardados e encadernados para futura consulta. Isso por si só tornava a vida do periódico mais longa.

O jornal *O Romano*, cujo escopo era o de uma “Miscelânea dogmática, moral, ascética e histórica”, foi um periódico idealizado pelo bispo D. Antônio Ferreira Viçoso², publicado em Mariana (MG) na Typographia Episcopal, entre os anos de 1851 a 1853. Sua circulação era semanal, geralmente, às sextas-feiras ou sábados, e os exemplares poderiam ser adquiridos

² Sétimo bispo da Diocese de Mariana, entre 1844 e 1875. D. Antônio Ferreira Viçoso estava inserido no que ficou conhecido como ultramontanismo, ao longo da segunda metade do oitocentos, em que os religiosos vinculados às ideias ultramontanistas eram adeptos de um pensamento reformador, que apontava tanto para a prática católica quanto para um tipo determinado de vivência religiosa, além de modelos de conduta social. Esse posicionamento também pode ser entendido como pertencente a um projeto de reorganização eclesial, visando à educação, à instrução e à ortodoxia religiosa, bem como à retomada da catequese pública.



mediante assinatura (anual ou semestral) ou comprados avulsos. Quanto à sua estrutura, as seções eram identificáveis conforme o título de cada texto e ficavam dispostas em duas colunas, contendo em média 8 páginas cada exemplar.

O que nos chamou atenção e é um dos objetivos principais desse estudo, foi o espaço reservado pelos editores do jornal e uma sessão fixa da vida dos santos, sendo perceptível que havia uma finalidade estabelecida e uma importância. Neste tópico objetiva destacar e analisar aspectos que vimos na abordagem teórica feita acima nos textos da sessão “Vida dos Santos” publicados no ano de 1851³.

A sessão “Vida dos Santos” foi bastante explorada, desde o primeiro número do periódico até o último exemplar que tivemos acesso, foram publicadas hagiografias de santos, santas e mártires. Os exemplares traziam em média duas páginas com a narrativa da vida de algum santo ou santa, que eram transcritas dos livros de hagiógrafos conhecidos à época, como o inglês Alban Butler (1710-1773) ou do francês Jean-François Godescard (1728-1800).

Iniciamos nosso estudo com o texto *A Vida de São Vicente de Paulo*, fundador da Congregação da Missão. No texto publicado em março de 1851, São Vicente é colocado como um homem apostólico, “de que a divina Providência se serve, para animar a piedade sobre a terra” (O ROMANO. Vida de S. Vicente de Paulo. Fundador dos Padres da Missão e das Irmãs de Caridade. Ano 1, nº 10, Mariana, 15 mar. 1851). Esse texto apresenta o eixo sintagmático na narrativa sobre o nascimento: “[...] mostrou **desde menino** hum gosto particular para as práticas de piedade que seos pais lhe ensinavão segundo os principios da religião” (O ROMANO. Vida de S. Vicente de Paulo. Fundador dos Padres da Missão e das Irmãs de Caridade. Ano 1, nº 10, Mariana, 15 mar. 185) [grifo meu]. Aqui, vemos um menino que desde tenra idade mostra o gosto pela piedade e religião, logo, desde o nascimento já sinaliza uma vocação. Ao falar da preparação para a vida religiosa, novamente recorre à infância como momento em que se reconhecem destaque e aptidão:

[...] percebendo no menino disposições raras para a sciencias, e piedade se determinou a faze-lo estudar [...] debaixo da direção dos religiosos de S. Francisco. [...] Admiravão-se nelle as virtudes, que constituem hum digno ministro de J. Christo, huma humildade profunda, huma caridade heroica” (O ROMANO. Vida de S. Vicente de Paulo. Fundador dos Padres da Missão e das Irmãs de Caridade. Ano 1, nº 10, Mariana, 15 mar. 1851).

³ Como foi dito, o jornal *O Romano* foi publicado entre 1851 a 1853. A maior parte dos exemplares desse periódico pode ser consultada no site da Hemeroteca Digital do Brasil: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Para esse artigo, fizemos o recorte do ano de 1851 afim de respeitar os limites proposto para essa publicação.



Os elementos citados fazem parte do sintagma da infância como o enaltecimento da precocidade para a vida religiosa, trazendo uma formalização mais genérica com relação à virtude e sabedoria do personagem hagiografado em comparação com outras pessoas de sua idade. Ao longo da narrativa, outros aspectos podem ser evidenciados, como por exemplo, o martírio e a provação do indivíduo. São Vicente de Paulo em viagem para Marselha foi capturado e feito escravo por “piratas mahometanos”. Nesse tempo, enquanto passou de senhor a senhor Vicente de Paulo teria tido a proposta de uma vida mais branda se se convertesse à religião de Maomé, nesse sentido, o desfecho da narrativa ressalta que:

Vicente, que temia mais o perigo de sua alma, que os rigores da escravidão, implorou o socorro do ceo, pela intercessão de N. Senhora, a cuja proteção ele se julgou sempre devedor de ter escapado à tentação, por espaço de hum anno que durou a pretensão do medico, seo senhor⁴.

Em outro texto, a vida de *Santa Ignez Menina de 13 annos*, elabora-se uma narrativa que faz exaltação à virtude, castidade e piedade. Possivelmente, a história dessa santa foi publicada para servir como um modelo edificante de castidade, pois ficam evidentes as passagens que tratam da pureza e do martírio vivido em nome da santidade: “Quiz Deos que resplandecesse o poder da sua graça [...] para propor na pessoa desta menina, o exemplo de huma rara castidade, defendida de hum modo o mais triunfante, e recompensada com a dobrada coroa do martyrio, e da virgindade (O ROMANO. Vida de Santa Thereza de Jesus. Ano 1, n. 9, Mariana, 08 mar. 1851).

O texto enaltece a castidade da santa Ignez e defende que seu martírio foi uma coroação e um exemplo de fé. A narrativa coloca em destaque a beleza da menina Ignez, mostrando esse aspecto como o motivo pelo qual ela teria sido frequentemente assediada e tentada a quebrar o seu voto de castidade:

Sua formosura a fez procurar por muitas pessoas das mais qualificadas da cidade, que aspiravão o desporio: e esta foi a primeira e principal causa da perseguição que se lhe suscitou, apenas ella respondeo, que já estava promettida a hum esposo invisível, que elles não conhecião (O ROMANO. Vida de Santa Thereza de Jesus. Ano 1, n. 9, Mariana, 08 mar. 1851).

A narrativa aborda o período do Império Romano, tido pelo autor como um tempo dos “imperadores pagãos”. Assim, santa Ignez teria sido denunciada porque professou a sua fé publicamente, motivo para o início dos tormentos que a personagem sofreu. De acordo com a narrativa, teria enfrentado tudo: “[...] sem o menor movimento, nem perdia a serenidade de

⁴ O ROMANO. Vida de S. Vicente de Paulo. Fundador dos Padres da Missão e das Irmãs de Caridade. Ano 1, n° 10, Mariana, 15 mar. 1851.



seo rosto no meio dos algozes que a cercavão [...]. Não basta dizer isto, mas acrescentaremos que fazia brilhar a sua alegria á vista dos tormentos, [...] e se apresentou pronta a soffre-los” (O ROMANO. Vida de Santa Thereza de Jesus. Ano 1, n. 9, Mariana, 08 mar. 1851).

Nesse ponto da hagiografia, o sintagma da morte começa a ser desenvolvido. Conforme o trecho, santa Ignez enfrentou seu martírio com serenidade e até alegria, mostrando sua determinação e fé. De acordo Cristina Sobral, esses seriam os “sinais maravilhosos da preparação”. Com relação à castidade, a história estende-se, mostrando com detalhes quais foram os meios pelos quais a santa foi colocada à prova:

[...] ameaçou a Santa de que a havia de mandar a hum lugar de prostituição, aonde a castidade que ella tanto preserva, seria exposta aos insultos [...]. Ignez respondeo, J. Christo he muito cioso da pureza de suas esposas; não ha de soffrer que esta virtude lhe seja roubada; elle mesmo he sua guarda e protector. Tu podes derramar meo sangue; mas meo corpo que he consagrado a Christo, tu nunca será capaz de o profanar (O ROMANO. Vida de Santa Thereza de Jesus. Ano 1, n. 9, Mariana, 08 mar. 1851).

Como graça concedida, a santa, mesmo tendo sido levada à prostituição, não teve sua castidade violada – relato maravilhoso. O resultado, como mostra a hagiografia publicada no jornal, seria a morte apresentada como um alívio: “condemnou-a a ser degolada. A vista do algoz, encarregado da execução desta sentença, encheo de alegria a Santa Ignez. S. Ambrosio diz que ella caminhou para o lugar do supplicio com mais praser” (O ROMANO. Vida de Santa Ignez Menina de 13 annos. Ano 1, nº 7, Mariana, 21 fev. 1851).

O sintagma da morte, de acordo com Cristina Sobral (2005), fará com que o hagiografado receba um anúncio prévio por revelação, o que demonstrará que o santo encontrava-se preparado para o suplício, evocando sua alegria. No texto de santa Ignez, que acabamos de ler, a morte foi encarada com alegria, pois sua castidade manteve-se preservada.

Para Cristina Sobral (2005, p. 101), os sintagmas geralmente são estruturados segundo um modo temático ou um modo cronológico. No primeiro, é explicitada uma série de virtudes, como por exemplo, “o hagiógrafo declara que o santo era misericordioso e em seguida narra pequenos episódios onde o santo protagoniza acções de misericórdia”. No modo temático, não existe contiguidade temporal entre os eventos narrados. Já no modo cronológico, a vida do santo é narrada numa lógica temporal, buscando demonstrar a realização coerente e ascendente do percurso de vida do personagem, que tende para a perfeição (O ROMANO. Vida de Santa Ignez Menina de 13 annos. Ano 1, nº 7, Mariana, 21 fev. 1851).



A virtude, honra e castidade são valores e temáticas que aparecem, notadamente, quando se tratava de alguma santa. O exemplo da “Vida de Santa Pelagia Penitente” vai tratar do martírio e da penitência de modo contrário ao de Santa Ignez. Pelagia, diferente do sintagma narrativo do nascimento, com uma piedade e vocação natos para a vida religiosa, esta santa inicialmente já foi descrita como pecadora: “o Senhor deo à igreja hum dos mais notáveis exemplos na pessoa de Pelagia huma das mais insignes pecadores que tem havido no mundo” (O ROMANO. Vida de Santa Pelagia Penitente. Ano 1, n. 14, Mariana, 12 abr. 1851).

O texto continua ressaltando o que haveria nesta mulher um ‘exemplo dos mais notáveis de pessoa pecadora’: famosa prostituta [...]. Era ella a primeira comediante de Antioquia, famosa pela sua rara belleza, e ainda mais pelas desordens de sua vida licenciosa”. O texto continua salientando que Pelagia andava com seus cabelos “artificialmente ornados, sua figura orgulhosamente elevada, sem véo no peito, com as costas nuas”. Até o momento, o texto constrói a imagem de uma mulher pecadora e vaidosa. Inicialmente, nenhum desses momentos segue o sintagma da construção hagiográfica, no entanto, a temática tem um objetivo e a hagiografia apresenta o paradigma da mudança, a conversão do pecado: “Pelagia que estava aos pés do Santo Bispo disse: Meo Padre, as minas lágrimas devem dar-vos segurança de sinceridade de minha conversão, e vede não aconteça, que Deos me trouxe a vossos pés para servir-se do vosso ministerio, afim de lavar-me dos meos pecados [...]” (O ROMANO. Vida de Santa Pelagia Penitente. Ano 1, n. 14, Mariana, 12 abr. 1851).

O paradigma da conversão e o pedido de perdão com sincero arrependimento (a contrição). Segue o texto mostrando que a mulher foi batizada, tendo depois seguido em martírio e iniciação na vida eremítica:

[...] tornando para sua casa, como huma nova criatura, repartio todas as suas joias, e seos bens pelo pobres, sem lhe ficar nada, e deo liberdade a todos os seos escravos. Teve muito que soffrer do espirito das trevas nas primeiras duas noites; mas instruída pelo seo diretor, fez em fuga com o signal da cruz [...]. Passados oito dias mudou seo vestido branco por hum cilicio, e cobrindo-se com hum pequeno manto [...] tomou o caminho de Jerusalém, e foi metter-se em huma gruta do monte Olivete, e [...] passou huma vida penitente na maior austeridade e em continua oração (O ROMANO. Vida de Santa Pelagia Penitente. Ano 1, n. 14, Mariana, 12 abr. 1851).

O trecho acima traz algumas observações relevantes. Pelagia reunia atributos de uma mulher atraente e vaidosa que vivia em pecado. A narrativa que mostrar que após um momento de mudança, ela se arrepende verdadeiramente de sua condição e pede perdão ao padre, desejando ser batizada. Como dissemos acima, quando a narrativa hagiográfica não



está estruturada nos elementos sintagmáticos o texto traz elementos temáticos que buscam enfatizar exemplos de virtude, arrependimento, conversão e no caso da Vida de Santa Pelagia, o martírio e penitencia eremítica em nova da fé.

A vida de santa *Teresa de Jesus* foi publicada em *O Romano* com riqueza de detalhes, sendo possível verificar os sintagmas correspondentes da narrativa hagiográfica. Na infância, a precocidade e maturidade da santa são ressaltadas, aspecto do sintagma da infância: “desde a infância tinha santa Thereza tanto gosto para a oração, que procurava a solidão, para se dar com mais liberdade a esse santo exercício” (O ROMANO. Vida de Santa Thereza de Jesus. Ano 1, n. 9, Mariana, 08 mar. 1851). A maturidade da santa é colocada numa sequência de acontecimentos edificantes, como os anos de enfermidade sofridos por ela. Após a cura, as sequelas deixadas no corpo não a desanimaram em sua vida religiosa:

[...] bem resolvida a procurar a perfeição do seu estado. A leitura das confissões de Santo Agostinho reanimou cada vez mais a sua confiança na divina bondade. Esta época foi para Thereza uma das mais memoráveis da sua vida. Deus derramou sobre ella os dons mais assignalados, e a encheo dos maiores favores (O ROMANO. Vida de Santa Thereza de Jesus. Ano 1, n. 9, Mariana, 08 mar. 1851).

No sintagma da maturidade, é possível perceber que a narrativa começa a apresentar as possíveis graças concedidas à personagem, que seriam os dons da profecia e o seu impulso para a reforma dos Carmelitas como sinais da misericórdia divina:

[...] abrazada em um santo zelo pela salvação das almas, Thereza procurou restabelecer a austeridade primitiva da sua ordem, para inspirar as almas que a compunhao o amor da penitencia. Seos exemplos davão novo pezo às suas lições, porque ainda que fosse mui fraca a sua saude, praticava todas as austeridades prescriptas pela ordem (O ROMANO. Vida de Santa Thereza de Jesus. Ano 1, n. 9, Mariana, 08 mar. 1851).

Em algumas narrativas, encontramos o exemplo edificante. A *Vida de Santo Antonio de Lisboa* foi ressaltada como exemplo de estudo. Nessa história, a erudição e dedicação do santo são ressaltadas, mas a narrativa adverte que não se podem esquecer a caridade e o espírito de missão:

Nasceu em Lisboa em 1195, e no baptismo se chamou Fernando, mas mudou o nome para Antônio quando entrou na ordem de S. Francisco. Conta a história, que Santo Antonio de Lisboa recebeu uma carta de São Francisco que dizia: “Parece-me que he a propósito que deis lições de Theologia aos Irmãos. Mas acautelai-vos, para que a grande aplicação ao estudo vos não seja prejudicial, extinguindo em vós, e naquelles a quem instruireis, o espirito de oração” (O ROMANO. Vida de Santo Antonio de Lisboa. Ano 1, nº 2, Mariana, 11 jan. 1851).



A narrativa da *Vida de Santo Antonio de Lisboa* mostrou que ele seguiu o conselho de São Francisco e abandonou o ensino e a dedicação à teologia escolástica. A hagiografia conta que o personagem largou tudo, dando um exemplo de desapego e piedade ao dedicar-se à missão e à salvação das almas (O ROMANO. Vida de Santo Antonio de Lisboa. Ano 1, nº 2, Mariana, 11 jan. 1851). É possível identificar novamente o apelo ao martírio, nesse caso de um pregador que esteve a serviço da Igreja.

Portanto, o espaço dedicado as hagiografias nesse periódico mostra a importância que esse tipo de texto certamente teve para os redatores do jornal. A mensagem contida nas hagiografias e, conseqüentemente, os modelos de vida e virtude que adornam esse gênero textual, poderiam ser mais acessíveis a um público pouco erudito e com menos condição financeira, haja vista que a aquisição de um jornal era mais barata do que a compra de um livro. Com mensagem direta, educativa e moralizante, as vidas dos santos ganharam espaço significativo nas páginas desse jornal tornando-se um exemplo a ser seguido.

4 CONCLUSÃO

Foi possível perceber como essas publicações estão arraigadas numa tradição católica dos exemplos de vida e espiritualidade europeia. A vinculação do jornal com um bispo ultramontano mostra a tentativa de instrução espiritual e formação de opinião pública através destas páginas. Nesse sentido, vemos que o periódico tinha um objetivo a instrução moral e cristã, e a constituição daquilo que deveria ser considerado como uma boa leitura.

A partir dos trechos retirados do jornal religioso, o que foi discutido ao longo desse trabalho nos aponta para a compreensão da diversidade e complexidade do conceito de santidade, bem com dos modelos de narrativas hagiográficas. De todo modo, é possível extrair, como foi explicitado pelos autores citados, que existe uma constância de elementos que compõe esse gênero textual: aspectos como o sacrifício, pureza e o modelo profético, por exemplo, foram facilmente identificados.

Por fim, as páginas deste artigo não esgotam as possibilidades de análise e abordagens que o periódico *O Romano* suscita. Buscamos com este trabalho abrir as possibilidades de estudos da religião e de como essa temática está vinculada aos vários meandros da vida cotidiana no passado e no presente.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Jean-Pierre. *Le sang et le Ciel: les saintes mystiques dans le monde Chrétien*. Paris: Aubier, 1997.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de História do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2004.

CERTEAU, Michel de. Culturas e Espiritualidades. *Concilium*, n. 9, p. 5-26, 1996.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. vol. 2. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: GEN/Forense. 2015.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a Edificação Hagio-gráfica. In: *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

DISCINI, Norma. Para o estilo de um gênero. *Bakhtiniana*, São Paulo, 7 (2): 75-94, Jul./Dez. 2012.

RIBERO, Antônio Vitor. Quando os santos se recolhem ao leito: mística, santidade e modernidade em Portugal entre os séculos XVII e XIX. *Lusitania Sacra*, 28 (julho-dezembro), p. 1919-152, 2013.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão (coord.). *Banco de dados dos santos ibéricos*. (Séculos XI ao XIII). v. 2, Rio de Janeiro: Pem/UFRJ, 2012. (Coleção Hagiografia e História).

SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. In: LARANJINHA, Ana Sofia; MIRANDA, José Carlos Ribeiro (Org.). *Modelo: actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 97-107, 2005.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental – séc. VIII-XIII*. Tradução de Teresa Antunes Cardoso, Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. 2 ed. Roma: Mécole française de Rome, 1981. p. 43-44. *apud*. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão (coord.). *Banco de dados dos santos ibéricos*. (Séculos XI ao XIII). v. 2, Rio de Janeiro: Pem/UFRJ, 2012. (Coleção Hagiografia e História).

FONTES

O ROMANO. Vida de Santo Antonio de Lisboa. Ano 1, nº 2, Mariana, 11 jan. 1851.

O ROMANO. Vida de Santa Ignez Menina de 13 annos. Ano 1, nº 7, Mariana, 21 fev. 1851

O ROMANO. Vida de Santa Thereza de Jesus. Ano 1, n. 9, Mariana, 08 mar. 1851



O ROMANO. Vida de S. Vicente de Paulo. Fundador dos Padres da Missão e das Irmãs de Caridade. Ano 1, n° 10, Mariana, 15 mar. 1851.

O ROMANO. Vida de Santa Pelagia Penitente. Ano 1, n. 14, Mariana, 12 abr. 1851.



Decifrando os “maus costumes”: os xamãs tupis e a disputa pelo protagonismo face à ação missionária da Companhia de Jesus (1549-1610).

Mateus Ferreira Galvão¹

RESUMO

Entre o período de 1549 e 1610 os jesuítas foram categóricos ao eleger os “maus costumes” como um dos principais motivos que dificultava a conversão dos indígenas em meio às transformações do projeto missionário na América portuguesa. Em oposição aos missionários, os índios xamãs apareciam como contraponto à evangelização dos Tupis. Este trabalho apresenta uma análise da relação entre os jesuítas e os xamãs tupis, utilizando as correspondências internas da Companhia de Jesus como fonte principal. Será investigado o processo de escrita epistolar a partir das categorias de pensamento dos jesuítas e da noção ignaciana de “consolação” que tinha como função incentivar os irmãos da ordem perante os dilemas com a experiência missionária. A abordagem desse estudo se desenrola considerando as análises antropológicas de Viveiros de Castro sobre o “perspectivismo ameríndio” e sobre o que a antropóloga Maria Cristina Pompa chama de “processo de tradução recíproca” do “encontro” entre a religião ocidental e o mundo indígena. Aqui será levado em conta não apenas um campo simbólico abstrato, mas um encontro real entre pessoas com táticas na luta por sobrevivência ou por interesses concretos do convívio cotidiano. Esse trabalho observou com mais clareza a agência e o poder de influência dos xamãs no cotidiano colonial, concluindo que a luta pelo protagonismo social face às mudanças provocadas pelo colonialismo, constituiu-se como o principal vetor das disputas e conflitos na interação desses personagens, significando para os xamãs uma luta concreta pela própria existência.

Palavras-chave: Companhia de Jesus. Xamanismo. Tupis.

Deciphering “bad customs”: the tupi shamans and the dispute for protagonism in the face of the missionary action of the Society of Jesus (1549-1610).

ABSTRACT

Between 1549 and 1610, the Jesuits were categorical in choosing “bad customs” as one of the main reasons that hindered the conversion of the indigenous people in the midst of the transformations of the missionary project in Portuguese America. In opposition to the missionaries, the indigenous shamans appeared as a counterpoint to the evangelization of the Tupis. This work presents an analysis of the relationship between the Jesuits and the Tupi shamans, using the internal correspondences of the Society of Jesus as the main source. The epistolary writing process will be investigated based on the categories of thought of the Jesuits and the Ignatian notion of “consolation” whose function was to encourage the brothers of the order in the face of dilemmas with the missionary experience. The approach of this study takes place considering the anthropological analyzes of Viveiros de Castro on the “Amerindian perspectivism” and on what the anthropologist Maria Cristina Pompa calls “the

¹ Possui licenciatura plena em História pela Universidade Federal da Bahia (2017). Mestrando em Educação Profissional e Tecnológica pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA). Atualmente é professor efetivo de História da Secretaria de Educação do Estado da Bahia (SEC-BA). Email: mateus_galvao7@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5167576125751886>.



process of reciprocal translation” of the “encounter” between the western religion and the indigenous world. Here it will be taken into account not only an abstract symbolic field, but a real encounter between people with tactics in the struggle for survival or for the concrete interests of everyday living. This work observed the agency and the power of influence of shamans in colonial daily life more clearly, concluding that the struggle for social protagonism in the face of the changes caused by colonialism, constituted itself as the main vector of disputes and conflicts in the interaction of these characters, meaning for shamans a concrete struggle for their own existence.

Keywords: Society of Jesus. Shamanism. Tupis.

1 INTRODUÇÃO

Em 1549, o missionário português Manuel de Nóbrega chegava ao Brasil enviado como superior da missão da Companhia de Jesus. A conversão dos índios e a manutenção da fé cristã entre os portugueses seriam um dos principais objetivos da missão na colônia. Inseridos no contexto de instalação do Governo Geral, os jesuítas escolhidos por Dom João III tinham seu papel não apenas vinculado ao aspecto teológico da missão, estavam vinculados também ao projeto de efetivação da autoridade real sobre o território habitado pelos indígenas. Com isso, amplia-se o campo de visão para um sentido teológico-político, no qual permeava as ações jesuíticas em sua origem. A partir desse momento, começa a relação dos padres e irmãos da Companhia de Jesus com os indígenas e com a chegada de mais missionários, intensificam-se as questões em torno dos costumes indígenas e as dificuldades na efetivação dos objetivos da missão.

Cabia aos missionários o papel centralizador dos costumes e da manutenção da fé cristã entre os portugueses da colônia, algo importante no contexto moderno da Reforma católica. Em relação aos indígenas, os jesuítas evocavam os “maus costumes” como uma das principais dificuldades para a cristianização e civilizar seus costumes era fundamental para alcançar os objetivos da Companhia. Em oposição aos missionários, os índios xamãs², chamados de “feiticeiros” pelos jesuítas, aparecem como contraponto à evangelização dos Tupis³. A partir dessa conjuntura, esse estudo será desenvolvido considerando o que a antropóloga Maria Cristina Pompa (2001) chama de “processo de tradução recíproca” do

² O termo xamã foi escolhido para abarcar os “agentes da mediação entre o mundo humano e não humano” entre os Tupis. Nesse caso o termo se refere aos diversos graus de xamanismo que podiam ser classificados como *pajés*, *profetas* ou *caraibas*, *chefes xamãs* ou *chefes-profetas*, entre outros termos. Ver: SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo, EDUSP, 2012.

³ Uso o termo Tupi para designar os diversos grupos indígenas que viviam em grande parte da costa brasileira no período falantes do tupi-guarani e que compartilhavam uma cultura em comum como os Tupinambás, Tupiniquins, Tupinaés, Tamoios entre outros.



“encontro” entre a religião ocidental e o mundo indígena. Aqui será levado em conta não apenas um campo simbólico abstrato, mas um encontro real entre pessoas com táticas na luta por sobrevivência ou por interesses concretos do convívio cotidiano (SANTOS, 2019, p. 72).

O contato estabelecido entre missionários e indígenas gerou uma grande quantidade de informações registradas através das cartas enviadas pelos jesuítas ao continente Europeu. Seguindo os passos da historiadora francesa Charlotte Castenau-L’Estoile (2006) será analisado o processo de escrita epistolar a partir das categorias de pensamento dos jesuítas e da noção inaciana de “consolação” que tinha como função incentivar os irmãos da ordem perante os dilemas com a experiência missionária. As correspondências faziam parte da burocracia institucional da Companhia de Jesus, no qual era a “chave do sistema jesuíta”. Entender esse sistema é um fator necessário para compreender o papel das missões jesuíticas na prática e, num quadro mais específico, examinar as estratégias dos missionários contra a influência dos xamãs na resistência à conversão. Desde a chegada dos primeiros jesuítas, percebe-se entre as correspondências a dinâmica missionária e sua transformação com as experiências locais. No ano de 1610, o jesuíta Jácome Monteiro escreve um texto de publicação interna da Companhia intitulada, *Relação do Brasil*, nesse relato nota-se uma diferença de abordagem no processo de escrita que, entre outros motivos, passava a reconhecer o fracasso do empreendimento missionário. É a partir desse momento que se limita o período a ser estudado.

Após abordar os relatos jesuíticos em seus próprios termos e objetivos, a atenção será direcionada às questões relacionadas ao mundo indígena tupi, pois a dimensão espacial da pesquisa situa-se na faixa litorânea habitada por esses povos. Nessa direção, será feita uma interpretação dos relatos dos jesuítas baseado na própria dinâmica social e religiosa indígena. A intenção é não repetir a ótica dos missionários que rotulavam os gentios pelos “maus costumes” e ignoravam a presença de uma religião entre os Tupis. Além do mais, seguindo as orientações do antropólogo Renato Sztutman (2012, p. 144) “o mergulho no universo indígena permite, em suma, iluminar o lado opaco da historiografia” e permite demonstrar que os indígenas foram agentes decisivos da própria história e da história da colonização.

No mundo indígena em metamorfose, o papel dos xamãs como “interlocutores do sobrenatural” é vivenciado através de suas cerimônias, no qual se dinamizava com as experiências conflituosas com os missionários. A face mais radical do conflito protagonizado por jesuítas e xamãs pode ser observada com o fenômeno do profetismo tupi das *Santidades*.



Usando a lupa do “perspectivismo ameríndio”⁴ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), esse trabalho tem a pretensão de observar com mais clareza o papel dos xamãs, a sua agência e seu poder de influência no cotidiano colonial.

2 OS JESUÍTAS NA AMÉRICA PORTUGUESA E OS ALDEAMENTOS: SÉCULOS XVI E INÍCIO DO XVII

A ação missionária da Companhia de Jesus teve início na América portuguesa nove anos após a ordem ser reconhecida pelo papa. Os jesuítas chegaram acompanhados pelo primeiro governador geral Tomé de Souza que estava encarregado de estabelecer o poder real na colônia. Naquele período, cabia aos jesuítas a tarefa principal da conversão dos índios e seus membros foram privilegiados pela coroa nas primeiras três décadas da difusão do cristianismo na colônia. Nesse cenário, estava intrínseco o aspecto teológico-político na missão dos jesuítas, especialmente ao verificarmos as linhas gerais do Regimento de 1548. Segundo a análise do historiador jesuíta Serafim Leite (1956, p. 5) três aspectos da administração portuguesa na colônia estavam direcionados aos jesuítas; a catequese; a liberdade; aldeamento dos índios e ensinamento dos meninos. Entre esses, a administração da “liberdade” dos indígenas garantia um maior número destes nos chamados *aldeamentos*, ferramenta necessária aos jesuítas na missão e na administração da catequese, ou seja, a reunião dos indígenas num mesmo espaço era uma tentativa de facilitar a tarefa da conversão e conseqüentemente na mudança de seus costumes.

Para entender a catequização indígena na América portuguesa é necessário abordar sobre os aldeamentos, pois é nesse cenário que ocorria, em grande medida, a dinâmica da relação entre missionários e indígenas, do mesmo modo que eram adaptados os métodos de evangelização à situação local. Como observa Charlotte Castelnau-L'Estoile (2006), a fixação dos missionários nos aldeamentos se constituiu através de uma imposição da realidade missionária local, tornando-se dessa maneira, uma originalidade da experiência jesuítica na colônia brasileira. Essa “marca original” estava conectada à dispersão geográfica dos jesuítas pelo globo, em outras províncias a implantação jesuíta se dava nos colégios e casas professoras,

⁴ Complexo conceitual desenvolvido pelos antropólogos Eduardo Viveiro de Castro e Tânia Stolze Lima. Trata-se da “concepção indígena segundo o qual o mundo é povoado de outros sujeitos ou pessoas, além dos seres humanos, e que veem a realidade diferentemente dos seres humanos.” (Viveiros de Castro, 2020, p. 401)



já na província brasileira, os aldeamentos apareciam como uma terceira forma de implantação (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 54).

Com o andamento das missões, começaram a aparecer dificuldades na conversão dos indígenas, assim como, as decepções do projeto missionário. Para converter os indígenas e civilizá-los não bastava seguir o caminho espiritual, o uso da força tornava-se necessário para conseguir mais frutos para a Igreja. O Padre Manuel de Nóbrega era grande defensor de um projeto civilizador e da conversão intimamente colaborada pelo poder temporal do Governo Geral. Isso fica evidente com a chegada do governador Mem de Sá (1558-1572) que tinha entre os seus objetivos resolver os inúmeros conflitos indígenas existentes na colônia. Sobre isso o relato do P. Antônio Pires esclarece:

Depois da que se escreveo desta Bahia a 19 de julho deste ano de [1]558, foi o Governador com seu bom zello e Nosso Senhor tirou d'elle mui ubres frutos. Continuou a castigar os delinquentes com muita prudência e temperança, de maneyra que edificasse e não destruisse, e foi causa de todos se sujeitarem à ley e jugo que lhes quizerem dar, e asi de mui longe se mãoão offerecer que lhes mandem padres que os doutrinem [...] (LEITE, 1957, p. 470).

Seguindo esse princípio, o projeto missionário passa a encarar a sujeição e dominação dos indígenas como uma das vias para obter melhores resultados na colheita. Assim, Nóbrega defendia uma maior sujeição através de proibições que impedissem os indígenas de conservarem os seus próprios costumes:

A lei, que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de christãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (LEITE, 1957, p. 470).

O incômodo com os costumes indígenas revela o aspecto da dificuldade que desafiavam os jesuítas, o próprio Nóbrega expunha no texto *Diálogo da conversão do gentio* os entraves ao sucesso da missão (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 102-113). O texto do jesuíta expressa o duplo problema da dificuldade da conversão, por um lado direcionado à natureza indígena, pois apesar de os jesuítas reconhecerem a sua humanidade, acreditavam que eram pouco capazes de receber a catequese devido às suas inexploradas “potencialidades da alma”⁵, e por outro lado, o problema estava direcionado ao andamento da própria missão, referente à qualidade do trabalho para a conversão dos gentios.

⁵ Referente ao “entendimento, a memória e a vontade”, no qual acreditavam os jesuítas do período, reconhecendo assim a humanidade dos indígenas (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.106).



Com as mudanças da dinâmica colonial, a partir dos anos de 1580 os aldeamentos passaram a ser vistos de outra maneira, agora a preocupação estava voltada aos perigos que as reduções podiam impactar ao missionário. É nesse mesmo período que acontece a insurreição indígena da Santidade de Jaguaripe no sul da Bahia ajudando a reforçar uma visão do fracasso referente ao trabalho dos jesuítas na conversão dos indígenas. Naquele momento, a colonização ficava mais intensa devido à tentativa de dominação dos colonos sobre os índios, o que recrudescer os ataques dos colonos ao empreendimento missionário da Companhia de Jesus apoiados pelo governador Manoel Telles Barreto (1583-1587) (CASTELNAU-L'ESTOILE 2006, p. 123).

Diante dos obstáculos, no início do século XVII aparecem novas opiniões entre os missionários no tocante do projeto da colonização cristã, nos quais estariam mudanças relacionadas à continuação ou ao abandono dos aldeamentos e um novo entendimento sobre os costumes indígenas. Essa visão sobre o andamento da missão foi influenciada pelo pensamento do jesuíta espanhol José de Acosta que ao analisar o insucesso da conversão dos índios no Peru, direcionava sua ótica à negligência e falta preparo dos missionários. Seguindo esse caminho, o Padre jesuíta Jácome Monteiro depois de passar três anos em terras brasílicas⁶ escreve em 1610 a *Relação do Brasil*, nessa obra o jesuíta também reconhece o fracasso das missões chegando a conclusões semelhantes sobre a má formação dos missionários. O que muda com a *Relação do Brasil* de Monteiro é a diminuição do caráter de “consolação” do processo de escrita, tornando-se um “texto de saber” se aproximando mais de um “projeto etnológico” (SZTUTMAN, 2012, p. 136). Desse modo, o que se tornaria algo essencial para um bom jesuíta na visão de Monteiro, inspirado nas análises de Acosta, era a necessidade de um conhecimento mais “acurado” sobre os costumes indígenas (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 415-433).

Entretanto, qual seria o entendimento de Acosta sobre os Tupis? Em suma, Acosta sistematizou uma classificação hierarquizada sobre os “tipos de gente” para poder definir estratégias de conversão. De acordo com sua tipologia evolutiva, os Tupis estavam na base da pirâmide e se enquadravam na mais baixa categoria de povos bárbaros, sendo inacessível uma conversão exclusivamente pacífica (SZTUTMAN, 2012, p. 136, 137). Por conseguinte, nesse

⁶ Durante esse período Jacome Monteiro foi companheiro do terceiro visitador da província do Brasil, Manoel de Lima. O visitador era um representante do centro da Companhia de Jesus que tinha como objetivo controlar e adaptar às diretrizes centrais às circunstâncias locais. As visitas faziam parte de uma “burocracia missionária” com o objetivo de consolar os irmãos membros e observar a conservação da disciplina religiosa promovidas pelo Superior Geral da Companhia do período Claudio Acquaviva (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).



período se inaugurava um olhar dos jesuítas reconhecendo o insucesso da missão, o que levou à um reordenamento do entendimento sobre os costumes indígenas. Contudo, o olhar dos jesuítas ocultou o papel político dos indígenas em oposição ao projeto missionário, pois suas conclusões sobre a esterilidade da missão foram direcionadas aos “instintos bárbaros” dos indígenas. Então, de que maneira os indígenas foram responsáveis de forma ativa por essa virada de entendimento dos jesuítas sobre os resultados da missão? Qual o papel dos xamãs nisso?

3 AS CORRESPONDÊNCIAS: O PROCESSO DE ESCRITA JESUÍTICA E OS RELATOS SOBRE OS XAMÃS TUPIS

Sobre as fontes, convém lembrar que os registros escritos sobre grupos marginalizados e, sobretudo, sobre os povos agrafos são, grosso modo, além de lacunares, filtrados por concepções etnocêntricas, preconceituosas e equivocadas. É, portanto, tarefa do investigador problematizar seus conteúdos e identificar diferentes significados que objetos, classificações étnicas, qualificações e comportamentos podem comportar para os diferentes agentes sociais, conforme tempos, espaços e as dinâmicas de suas relações (ALMEIDA, 2019, p. 125).

Como visto, a comunicação entre os jesuítas acontecia de forma sistemática e as informações circulavam pela Companhia de maneira intensa, com isso, a ordem estabelecia regras sobre o formato de escrita das correspondências. Nesse sentido, as correspondências faziam parte de uma burocracia institucional da Companhia, as cartas eram enviadas em períodos determinados através de relatórios que permitiam um maior controle do centro sobre as situações locais. As cartas reforçavam também o sentimento de pertencimento identitário dos jesuítas, interligando os grupos dispersos e, numa dimensão espiritual, afirmavam a “comunhão no amor divino” dos membros, contendo elementos edificantes na composição da escrita (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 74).

A compreensão do contexto de elaboração das correspondências é necessária para identificar de maneira mais apurada as intenções dos jesuítas no processo de escrita. Antes de analisar os relatos sobre os xamãs é preciso compreender como os jesuítas abordavam os costumes dos Tupis. Os relatos sobre os costumes indígenas faziam parte do *script* de elaboração das correspondências sendo corriqueiro o uso de adjetivos negativos para se referir a costumes que representassem maior obstáculo para a conversão dos gentios. Com essa perspectiva, o Padre José de Anchieta relata: “[...] excepto alguns, parecem quererem voltar ao vômito dos antigos costumes, indo às festas dos seus misérrimos cantares e vinhos, na morte próxima de um [contrário] que se preparava numa aldeia vizinha” (LEITE, 1957, p.



194). Nesse trecho, Anchieta usou o termo “vômito” para se referir aos costumes ligados às cerimônias tupis, na visão dos jesuítas essas cerimônias representavam um dos obstáculos para o trabalho nas missões. No entendimento do jesuíta, o uso da bebida estava relacionado diretamente ao “maior mal” de onde viriam outros “maus costumes” indígenas:

Estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e já raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer das bebedeiras. *Este é seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros.* De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana (*Ibid.*, p. 194) (Grifo nosso).

Na visão de Anchieta, as bebedeiras eram a porta de entrada para os “males” dos antigos costumes dos catecúmenos, os “maus costumes” traduzidos pelo jesuíta abarcava as guerras de vinganças praticadas pelos Tupis, a antropofagia, a inconstância, a poliginia, entre outros. Esses costumes foram listados por Anchieta ao publicar em 1584 os “*impedimentos para a conversão dos brasis*” (ANCHIETA, 1933, p. 424), porém não há referência aos xamãs sobre a interferência no trabalho de conversão dos autóctones. Entretanto, em variadas fontes jesuíticas, os xamãs eram apontados como os principais rivais dos missionários no contexto colonial. Essa omissão ocorria supostamente porque Anchieta entendia que os indígenas tinham a facilidade de crer ou aceitar “qualquer coisa” e enxergava a influência dos xamãs de forma secundária e minimizada: “(...) porque, como nada adoram, facilmente crêm o que se que hão de crer: mas por outra parte, como não tem muito discurso, facilmente se lhes meterá em cabeça qualquer coisa, ao menos de *maus costumes*” (*Ibid.*, p. 333) (Grifo nosso). Ou seja, na visão dos jesuítas, os índios eram considerados “inconstantes”, pois da mesma forma que poderiam crer facilmente deixariam de crer. Observando de forma mais ampla as correspondências, os membros da ordem elegiam a presença dos xamãs como um dos principais empecilhos para o trabalho de conversão:

Y sepa V.P. que son muy pocos los peccados de la gentildade em comparación de los que aprenden de los malos christianos, porque tirándoles las matanças y el comer carne humana, y *quitándoles los hechizeros* y haziéndolos bivir com una sola muger, todo los más es em elhos muy venial (...) (LEITE, 1957, p. 430) (Grifo nosso).

Nesse escrito do Irmão António Blázquez são mencionados os mesmos “maus costumes” que Anchieta destacou como os “impedimentos para a conversão dos brasis”, com o acréscimo dos “*hechizeros*” entre os empecilhos para os objetivos da missão. Sobre os escritos de Anchieta, ele não ignorava a presença dos “feiticeiros”, apenas descrevia seus costumes evitando protagoniza-los entre os motivos dos impedimentos à conversão:



Não têm juramentos nem Ídolos, alguns feiticeiros hão entre eles a que chamam Pagé. A estes, para alcançar saúde, se dão a chupar e consentem que lhes façam outras cerimônias, mas não acreditam neles. Não são demandões, mas bemfazejos e caritativos; todos os que lhes entram em casa comem com eles sem lhes dizer nada (ANCHIETA, 1933, p. 434).

Em geral, as descrições seguiam no sentido de priorizar os exemplos que contribuíssem para a edificação da missão, por conseguinte, as descrições sobre os “feiticeiros” seguiam essa mesma premissa, no qual era necessário relativizar as ações que concorressem diretamente com a obra dos jesuítas. Entretanto, também existiam dúvidas entre os jesuítas sobre a crença dos Tupis no poder dos xamãs, pois a relação que os indígenas tinham com a crença nos pajés permitiam as relativizações por parte dos jesuítas. As relativizações ocorriam na tentativa dos jesuítas de pôr em descrédito as “invenções” e “falsidades” das ações dos xamãs, de acordo com as formas de receptividade dos indígenas: “De modo que bem se pode crer que ali particularmente obra o demônio e entre neles, posto que comumente é ruindade, e tudo por lhes darem os índios o que têm, como sempre fazem, ainda que muitos não crêm cousa nenhuma daquelas, e sabem que são mentiras” (ANCHIETA, 1933. p. 333).

O crédito dado aos “feiticeiros” dependia da efetividade de seus feitos podendo causar prestígio como também descrédito entre os seus (SZTUTMAN, 2012, p. 415). Por mais que na visão dos jesuítas os “maus costumes” fossem a principal causa para o insucesso da conversão era preciso deslegitimar o poder dos xamãs, pois estes eram potenciais guardiões dos costumes tupis. Na tentativa de consolidar uma maior constância dos índios na fé cristã, os padres defendiam o “temor da pena temporal” para reforçar os resultados da missão e conseqüentemente punir os “feiticeiros”. Como Nóbrega havia enfatizado, era necessário “tirar-lhes os feiticeiros” e foi com o uso dessa estratégia que os jesuítas buscaram a conversão dos gentios.

Nesse período, o tema da dificuldade de conversão dos índios aparece com frequência entre os escritos dos jesuítas, a solução para enfrentar os problemas da missão se encontrava no projeto de aldeamentos que tinha como base uma política indigenista alicerçada no poder do governador. No campo da disputa entre jesuítas e “feiticeiros”, o temor como forma de convencimento, se tornou uma alternativa para o andamento das missões. Havia também a necessidade de descrever episódios, no qual o “temor espiritual” era acionado tanto para convencer os indígenas, como para relatar os exemplos edificantes do processo de escrita das correspondências. Os jesuítas atribuíam o poder de convencimento dos “feiticeiros” ao uso do



“temor espiritual”, a manipulação do medo entre índios era o motivo que levava os xamãs a fazer “muitos discípulos”, isso é o que leva a crer o relato de Anchieta:

Além disto dizem que têm um espirito dentro de si com o qual podem matar, e com isto metem medo e fazem muitos discípulos comunicando este seu espirito a outros com os defumar e assoprar, e ás vezes é isto de maneira que o que recebe o tal espirito treme e súa grandissimamente (ANCHIETA, 1933. p. 331).

A tradução que os missionários fizeram sobre a influência dos xamãs entre os Tupis e a relação dos mesmos com a crença, permitiu que os jesuítas manipulassem o medo para convencer os indígenas, dessa maneira, combinaram o uso do “temor da pena temporal”, no campo político, e o “temor espiritual” no teológico para essa tarefa. Essa estratégia vigorava entre os missionários com o uso de acontecimentos do cotidiano para tentar convencer os gentios. O exemplo disso foram os surtos epidêmicos que ocorreram nos aldeamentos, a barreira epidemiológica desfavorável aos indígenas causou grandes prejuízos às populações locais e o surto de doenças tornava comum a mortalidade entre os habitantes das aldeias. A explicação desse fenômeno era usada pelos xamãs para convencer a população indígena na resistência em favor da manutenção de seus próprios costumes e geralmente apontavam o batismo como causa principal das mortes entre os indígenas. Desse modo, em resposta, os jesuítas apontavam novamente os “maus costumes” como a causa das doenças usando desse discurso para tentar convencer os indígenas. Em 1558, novamente o Irmão Blázquez deixa transparecer em seu relato como era usado o “temor espiritual” em proveito da missão. Essa estratégia serviu como exemplo para o jesuíta pregar aos indígenas sobre a fidelidade do casamento e conseqüentemente fomentar a monogamia:

Hun índio, deixada su muger, de que tenia muchos hijos, y tomando outra com la qual se estava, deixando la outra con los hijos padecer mucha necesidad, y siendo amonestado por sus maestros y reprehendido, no desistió. Sucedió adolecer la manceba y morir de muerte subitânea e muy espantosas a todos porque murió inchada, cosa que metia miedo. Con la muerte de la qual les hizieron una predicación sobre a fidelidad del casamento(...) De manera que ganarão temor todos e fuéles muy bueno [...] (LEITE, 1957, p. 432).

Esses métodos serviam também para tentar combater os argumentos dos xamãs que pregavam contra o sacramento do batismo, assim como, aumentar o prestígio dos irmãos entre os indígenas. A partir dessa ótica, o Padre Manuel de Nobrega relata:

Aqui acontecerão casos muy notaveis que eu não poderei dizer todos, mas somente me contentarei com alguns poucos. Huma criança esteve morta, chorada de seu pay e mãy, e, estando para espirar, foi bautizada do Irmão e logo sarou, de que todos ficarão espantados e muy edificados e com credito de bautismo (LEITE, 1958, p. 63).



O acontecimento descrito por Nóbrega contribuía não somente para as estratégias de conversão e o “aborrecimento dos feiticeiros” (*Ibid*, p. 65), esses episódios eram essenciais para o estilo edificante no processo de escrita dos jesuítas, pois era com esses exemplos que se convenciam os irmãos da Companhia sobre a continuação da missão, apesar das dificuldades enfrentadas na colheita. A dimensão espiritual estava contida nesse processo e por mais que as dificuldades surgissem no andamento das missões, o uso do “temor”, seja espiritual ou temporal, servia como fonte de consolação ideal, assim como, auxiliava na sobreposição dos papéis entre jesuítas e xamãs (POMPA, 2001, p. 58).

4 OS XAMÃS TUPIS E AS PRÁTICAS COTIDIANAS DE RESISTÊNCIA AO COLONIALISMO

O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental (VIEIROS DE CASTRO, 2020, p. 310).

Certamente, não podemos considerar os xamãs como “embusteiros” que usavam de “invenções” para enganar. Seus conhecimentos tinham serventia entre a população tupi que os habilitavam circular entre diversos grupos de acordo com o seu grau de prestígio. Os jesuítas perceberam a influência dos xamãs e aos poucos assumiram estratégias para limitar seu poder, uma dessas percepções foi através do papel de curandeiro dos xamãs. A dimensão pragmática da cura, no sentido material, foi entendida pelos missionários como um fator importante que promovia o respeito dos xamãs entre os índios. Analisando essa questão o jesuíta Fernão Cardim (1549-1625) descreve:

Usam de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião nelles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saúde que por outro algum respeito (CARDIM, 1881, p. 2).

Decerto, o missionário tinha alguma razão, a efetividade das práticas de cura podia delegar mais poderes aos xamãs perante os Tupis. De acordo com o relato do capuchinho Yves D’Evreux no início do século XVII em expedição ao Maranhão, existia uma hierarquia entre os “feiticeiros” baseados nos seus dotes xamânicos: “Se estes pequenos e medíocres feiticeiros gozam de autoridade entre os seos, muito mais aqueles que se chamam



propriamente Pagy-uaçu, “grande feiticeiros”, porque são como soberanos de uma província, muito temidos, chegando a tal poder por muitas subtilezas [...]” (D’EVREUX, 2001, p. 171).

Na tipologia do cronista, haveria os pequenos e os grandes “feiticeiros” conhecidos como *pajé* e *pajé-acú* respectivamente. Independente do grau ocupado pelo xamã nas sociedades tupis, eles eram o responsáveis pela saúde espiritual e carnal dos indígenas, exercendo papéis essenciais na cultura tupi. De acordo com Renato Sztutman (2012, p.412):

As incansáveis traduções buscadas pelos viajantes e missionários visavam, em suma, dar conta da multiplicidade e da ambiguidade das funções manifestas por esses personagens, tais a cura, a agressão, a adivinhação, a nomeação dos recém-nascidos, a comunicação com os deuses etc.

Na prática, esses papéis era vivenciado através dos ritos que se metamorfoseava com as experiências do conflito com os jesuítas. Segundo Renato Sztutman (2012) todo homem adulto tinha um pouco de xamã e toda atividade guerreira era precedida de rituais xamânicos, o elemento bélico também estava alinhado às práticas de cura, pois o ato de cura podia estar relacionado a retaliação de um pajé rival que poderia ter enviado a doença. Ou seja, o diagnóstico e a cura poderiam ser resolvidos na esfera da guerra invisível e impulsionar investidas militares contra o inimigo: “Isso porque os pajés poderiam adivinhar os agentes causadores da doença e da morte. Em outras palavras, cabia a eles identificar os inimigos e, assim iniciar guerras” (SZTUTMAN, 2012, p. 416). Com o processo de colonização, as práticas da cura feitas pelos xamãs passaram a combater alguns elementos exógenos da cultura indígena e precisaram ser ressignificadas no conflito com os inimigos jesuítas. Desse modo, os conselhos dos xamãs para que os índios evitassem o batismo católico, tornava-se um novo elemento inserido na “ciência” xamânica tupi como observado no relato de Nóbrega:

[...] achamos um menino muito doente e na casa onde estava muitas feitiçarias e laços armados para prender a morte se ali viesse. E falando de Nosso Senhor, não queria o pay nem a mãy que lhe bautizassem seu filho, por que um feiticeiro seu que ali estava dizia que não; fiz o chamar e perguntando por manha quem lhe ensinara a sciencia, disse que seu pay, e começou a vangloriar se sua sciencia, e que dava saúde aos doentes (LEITE, 1958, p. 66).

Assim como os *curandeiros* no contexto colonial mexicano, aqui se percebe uma tentativa de “resposta cultural” precisa e inédita que os xamãs encontraram para preservarem sua existência em face a colonização na América portuguesa (GRUZINSKI, 2003, p. 314). Com base nos papéis definidos dos xamãs no cotidiano indígena, podemos compreender como as estratégias de conversão dos jesuítas foram construídas. Nessa direção, os jesuítas



precisaram sobrepor os papéis e substituir a figura dos xamãs no dia a dia e assim Nóbrega prossegue:

Se algum adoecer, hé obrigado a mandarnos chamar e é de nós curado e remedeado asi no corpo como n'alma ho melhor que podemos, e assi poucos morrem que não sejam bautizados no artigo da morte, quando eles amostram sinaes de fee e de contrição, e assi destes como dos inocentes regenerados com a agoa do baptismo se salvão muytos (*Ibdem*).

A cura do “corpo como n'alma” sinalizada por Nóbrega estava de acordo com o sacramento da confissão, um dos eixos dos *Exercícios espirituais* de Loyola no contexto de individualização dos pecados do período moderno. Aqui a dimensão médica serve de modelo para curar as feridas da alma em contraposição a um modelo baseado na figura de um juiz (inquisidor) (POMPA, 2001, p. 56). De qualquer forma, o papel exercido pelos xamãs entre os Tupis na responsabilidade pelas curas, passa a ser disputada pelos jesuítas ocasionando situações de conflitos.

De certa maneira, com o olhar antropológico atual podemos decifrar os costumes dos tupis como a sua real religião (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 159-228). Na visão dos cronistas da época, os Tupis não tinham ídolos, sacerdotes e nem templos, logo, baseado em nesses critérios, os Tupis não possuíam os atributos que definissem as suas crenças como religião (POMPA, 2001, p.29). Como não tinham religião, os jesuítas apenas achavam que tinham superstições características de povos “bárbaros”. Os missionários faziam a tradução dessas “superstições” sem compreender como ocorria de fato a religiosidade tupi. Em relação as impressões dos missionários sobre o conhecimento dos Tupis e as suas crenças, Fernão Cardim descreve:

[...] e tem grande medo do demônio, ao qual chamam Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá, e é tanto o medo que lhe tem, que so de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes; não no adorão, nem a alguma outra creatura, nem tem idolos de nenhuma sorte, somente dizem alguns antigos que em alguns caminhos tem certos postos, aonde lhe offerecem algumas cousas pelo medo que tem delles e por não morrerem. Algumas vezes lhe apparecem os diabos ainda que raramente, e entre elles ha poucos endemoninhados (CARDIM, 1881, p. 2).

Nesse trecho, a crença dos indígenas era interpretada pelo jesuíta através da ótica “demonizante”. Segundo Maria Cristina Pompa (2001, p. 39, 40) essa ótica reflete os dilemas do imaginário religioso do período, pautado na tentativa de “separar o santo do diabólico”, portanto, identificar a realidade verdadeira dos padres e a condenar a realidade falsa dos “feiticeiros”. Nesse sentido, o relato de Cardim procurava descrever o medo dos indígenas em relação com os seres espirituais entendidos como entidades “demoníacas”, nesse sentido, era



o medo das ditas “superstições” que permitia o jesuíta perceber o mínimo de algum tipo de crença religiosa entre os indígenas. A descrição também contém elementos cosmológicos do mundo ameríndio, o medo que os indígenas possuíam ao se deparar com os seres “sobrenaturais” indicava uma subversão da ordem normal das coisas. Esse relato vai de encontro com o exemplo de Viveiros de Castro (2020, p. 344) ao demonstrar uma situação típica do que seria o “sobrenatural” no entendimento indígena:

A situação sobrenatural típica do mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho- e um que visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto e fala com o homem. Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que subjogado pela subjetividade não humana passa para o lado dela transformando-se em um ser da mesma espécie do que a do locutor: morto, espírito ou animal.

Diante da cosmovisão indígena, o encontro estabelecido com outro “ponto de vista cosmológico dominante” tem uma dimensão perigosa e em muitas vezes letal. Dito isso, o desespero do gentio descrito por Cardim retrataria uma percepção real da crença que os Tupis tinham em sua própria religião. Através do perspectivismo ameríndio é possível decifrar de forma mais atenta os “maus costumes” descrito pelos jesuítas. O diálogo que os xamãs tinham com o sobrenatural era de grande importância para os Tupis no dia a dia, eles eram os únicos habilitados a estabelecer uma comunicação com as forças sobrenaturais sem serem afetados na sua condição humana pela perspectiva do outro ponto de vista extra-humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 344).

Seguindo essa prerrogativa, os xamãs através de seus conhecimentos e habilidades eram os responsáveis por manter a “ordem espiritual” entre os índios quando estes se deparavam com as entidades sobrenaturais. De acordo com os relatos dos jesuítas, as habilidades dos xamãs os promoviam perante os indígenas devido ao uso do “temor espiritual”, ou seja, convencimento pelo medo dos indígenas e pela dimensão da cura no sentido material. Contudo, os jesuítas admitiam nas entrelinhas a crença mais profunda dos índios em seus “feiticeiros”. A crença dos indígenas era algo “constante” e a confiança depositada nos xamãs era mediada pela sua efetividade. Assim, a confiança obtida pelos xamãs os habilitava a serem os conselheiros espirituais e sociais dos tupis no cotidiano indígena.



4.1 Os *caraibas* e o profetismo tupi: uma busca pelo protagonismo social

[...] a diferença dos demais índios, o xamã era, num contexto de crise, alguém que mantinha um acesso direto ao conteúdo tradicional, ou pelo menos parte do que restava dele. Como tinha de fornecer a seus clientes respostas culturais eficazes, precisavam lançar mão de materiais novos e exóticos, mas ao mesmo tempo familiares para serem integrados (...) ao que restara do patrimônio indígena (GRUZINSKI, 2003, p. 314).

Os jesuítas tinham que realizar o “desenho divino da pregação do evangelho” pelo globo, os indígenas eram chamados de gentios porque, apesar de “bárbaros”, eram passíveis de receber a fé cristã (POMPA, 2001, p. 26), além disso, para os missionários obter a própria salvação era necessário buscar a salvação do outro (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 94-95). A partir desse ideal missionário, surgia a motivação para converter o gentio e com isso ampliava-se a disputa com os xamãs.

Por outro lado, a interação cotidiana entre jesuítas e xamãs demonstrava não apenas uma disputa pelo protagonismo no plano religioso, pois essa interação estava imersa no contexto colonial como um todo. Como discutido, o projeto missionário segue um viés teológico-político, no qual o poder temporal tinha uma função importante para a conversão dos gentios. Com esse pensamento, podemos encarar as atitudes dos xamãs diante dos jesuítas de maneira mais complexa, é válido ressaltar que a colonização cristã obrigou os xamãs a reinventar suas práticas na tentativa de se reafirmarem entre a população tupi. Esse cenário conflituoso fica evidente ao analisarmos os discursos dos missionários sobre os xamãs e vice versa. Assim o Padre António Blazquez descreve:

[...] y de mucha ymportancia, como es em la conversión de los gentiles(...) syempre los operários son muy ocupados o em desaraygarles las costumbres del hombre viejo y plantarles las del nuevo, Christo, o em predicarle contra sus ritos y cerimonias, o em ymponerles em orden y policia christiana.(...) son nuestros Hermanos ayos, padres, médicos, enfermeros [...] (LEITE, 1957, p. 430).

Esse relato confirma a importância da conversão do gentio com base no desenraizamento dos velhos costumes indígenas e na pregação contra os seus ritos e cerimônias, o que significava ocupar o lugar dos xamãs na “cura” espiritual dos índios. Essas atitudes provocaram as reações dos xamãs que tentavam dar respostas aos seus contra a influência dos missionários. Devido ao cenário de colapso causado pelas mortes em massa dos indígenas por epidemias, acrescidas pelo convívio nos aldeamentos, a resposta dos xamãs sobre esse fenômeno recaía contra os jesuítas. Dessa maneira, a resistência ao batismo foi usada como arma para convencer a população indígena em manter suas expectativas no



protagonismo dos próprios xamãs. De fato, os xamãs eram uma espécie de guardião dos saber ancestral indígena e buscavam manter seus costumes, porém não abriam mão de renovar seus conhecimentos em novos arranjos. Desse modo, os “feiticeiros” reforçavam seus poderes alimentando aquilo que os jesuítas consideravam ser um dos maiores empecilhos para os objetivos da missão: as *Santidades*. O relato de Nóbrega elucida bem essa situação:

Aconteceu que vindo hum índio de outra Aldeia a pregar a santidade que andava, hum o recolheu e lhe ajuntou gente em terreiro pera ouvir. E a sanctidade, que pregava, era que aquele sancto fizera baylar o Engenho e ao senhor com ele, que converteria a todos os que queria em paxaros, e que matava a lagarta das roças que entonces avia, e que nós não eramos pera a matar, e que avia de destruir a nossa igreja, e os nosso casamentos que não prestavão, que o seu santo dezia que tivessem muytas mulheres e outras cousas desta qualidade (LEITE, 1958, p. 53).

Sobre o fenômeno das *Santidades*, trata-se dos movimentos migratórios liderados pelos *pajé-açus* ou *caraibas*, baseado em tradições tupi, numa espécie de profetismo na busca da “terra sem mal”. Seguindo as conclusões de Ronaldo Vainfas (1995), entende-se que o colonialismo teve um impacto significativo sobre a reordenação desse fenômeno sem negar as suas origens indígenas. O colonialismo provocou um processo de simbiose sobre o conteúdo tradicional da cultura tupi e, de acordo com esse cenário, os jesuítas, representantes de um dos pilares do empreendimento colonial, foram contestados pelos caraibas numa mensagem anti-cristã. Nesse processo, as Santidades passaram a representar a maximização dos conflitos entre xamãs e jesuítas, seus rituais cooptavam a mensagem cristã e subvertiam o seu significado.

Nessa direção, Ronaldo Vainfas ao estudar sobre a Santidade de Jaguaripe na Bahia em *Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial (1995)* analisou os rituais do “batismo às avessas” praticados pelos caraibas, revelando assim, novos arranjos simbólicos. Outrossim, as Santidades dos caraibas era sinônimo de rebelião, pois incitavam em muitos momentos revoltas e fugas em massa dos indígenas dos aldeamentos. O episódio da Santidade de Jaguaripe nos fornece mais elementos que compõe o recrudescimento da concorrência entre missionários e xamãs. Além da resignificação do batismo, houve um remanejamento de outros símbolos católicos junto aos seus rituais, os relatos sobre a Santidade indicam o uso de santuários similares à da igreja católica, o uso da cruz e de ídolos (VAINFAS, 1995, p.130). A disputa entre missionários e xamãs resultou numa apropriação mútua das estratégias de ambos os lados, esse conflito foi mediado pela tradução particular do olhar de cada cultura. Paraphrasing Maria Cristina Pompa (2001, p.41): “a batalha pelo monopólio da santidade foi



uma luta mortal pelo poder espiritual, onde os rivais tentaram se apoderar dos instrumentos, dos símbolos, das falas do outro”.

Em uma visão mais recente sobre a Santidade de Jaguaripe, o trabalho da historiadora Jamille Macedo de Oliveira Santos, *Ecos da Liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia quinhentista* (2019), renova os estudos sobre esse fenômeno tupi e foca na “relação dinâmica e material” da Santidade em contato com a sociedade colonial. A autora defende que os conflitos e as disputas pelo protagonismo não ficaram restrito ao campo religioso ou simbólico, pois foi legitimado pela agência concreta e política dos indígenas. Seguindo essa premissa, o líder espiritual da Santidade de Jaguaripe, Antônio Tamandaré, havia fugido de um aldeamento e invertido o catolicismo aprendido com os jesuítas, além do processo de apropriação religiosa havia a dimensão da contestação ao colonialismo, pois a maioria de seus membros eram fugitivos tanto dos aldeamentos como das fazendas de engenho (SANTOS, 2019, p. 177). Além disso, a autora nos traz à tona a agência dos caraíbas como um dos elementos que forçaram os jesuítas e rever os limites do projeto missionário e de promover a crise no seio da Companhia de Jesus (SANTOS, 2019, p.140).

A partir dessas análises fica notório o grande poder de convencimento que os caraíbas tinham perante os Tupis. Aliás, o poder de convencimento dos caraíbas não ficava restrito aos Tupis, a experiência da Santidade de Jaguaripe revela a colaboração desde brancos, índios, negros e mulatos de acordo com os relatórios inquisitoriais (SCHWARTZ, 2009, p. 285). Para além do contraponto opondo xamãs e missionários, podemos supor que haviam diferentes visões e formas de “tradução” do outro, que abrangia os Principais e os demais indígenas no cotidiano colonial. Nesse caminho, entre as fontes epistolares, podemos observar que os jesuítas procuraram variadas formas na tentativa de cristianização dos ditos gentios. Entretanto, apesar da abertura dos Tupis à mensagem cristã dos missionários, constantemente havia um retorno dos autóctones aos seus antigos costumes, na visão indígena o “batismo não significava conversão”, mas algum tipo de ritual de aliança como tática cotidiana de sobrevivência, algo que passou despercebido pelos jesuítas (SANTOS, 2019, p. 54).

De toda forma, os xamãs, detentores em potencial do conhecimento tradicional indígena, se tornaram um contraponto significativo à conversão dos Tupis. Longe de serem bárbaros de baixa categoria os xamãs tiveram um papel político ativo para que os jesuítas repensassem o projeto missionário admitindo o fracasso dos aldeamentos e da missão. Por esse motivo, eram frequentes os relatos sobre a importância do poder temporal para a missão, sendo uma das armas do projeto missionário contra o poder de influência dos xamãs. Nem por



isso deixaram de resistir, de lutar pela sobrevivência e de serem protagonistas da sua própria história.

5 CONCLUSÃO

Entre o período de 1549 e 1610 os jesuítas foram categóricos ao eleger os “maus costumes” como um dos principais motivos que dificultava a conversão dos indígenas para a efetivação do projeto missionário na América portuguesa. Para melhor converter o gentio era necessário civilizar seus costumes com a significativa ajuda do poder temporal. Essa era a linha geral convergente entre os jesuítas sobre o entendimento da missão durante grande parte desse período.

As correspondências era um elemento basilar da burocracia institucional da Companhia de Jesus e a dinâmica do processo de escrita dessas cartas, acompanhavam regras gerais que determinavam a forma de abordagem dos conteúdos. A análise desse contexto, com a ajuda de teorias ligadas à antropologia indígena, iluminou a compreensão sobre a ótica jesuíta em relação aos costumes indígenas, possibilitando fazer uma contraposição mais precisa entre o olhar ocidental e o ponto de vista ameríndio.

Em um panorama geral, foi possível analisar as diferentes reações e estratégias de missionários e xamãs pela reordenação dos costumes indígenas. A ressignificação dos símbolos culturais e religiosos constituíram uma das estratégias para o convencimento dos índios na explicação dos fenômenos do plano espiritual e social. Esse trabalho observou com mais clareza a agência e o poder de influência dos xamãs no cotidiano colonial, concluindo que a luta pelo protagonismo social face às mudanças provocadas pelo colonialismo, constituiu-se como o principal vetor das disputas e conflitos na interação desses personagens, significando para os xamãs a luta pela própria existência.

FONTES

ANCHIETA, José de. “Informação do Brasil e de suas Capitanias (1584)”. In: **Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta**. S.J.(1554-1594). (notas de A. de Alcântara Machado) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

CARDIM, Fernão. “**Tratados da Terra e Gente do Brasil**”. Série 5, vol. 168. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.



LEITE, Serafim. “**Monumenta Brasiliae**”, vol. I, São Paulo, 1954 e Via dei Penitenzieri, Roma, 1956. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaBrasiliae.aspx>

LEITE, Serafim. “**Monumenta Brasiliae**”, vol., II, São Paulo, 1954 e Via dei Penitenzieri, Roma, 1957. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaBrasiliae.aspx>

LEITE, Serafim. “**Monumenta Brasiliae**”, vol. III, São Paulo, 1954 e Via dei Penitenzieri, Roma, 1958. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaBrasiliae.aspx>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História Indígena: teorias, fontes e métodos em Perspectiva interdisciplinar. In: **Coleção história do tempo presente: volume 1** / Tiago Siqueira Reis et al. organizadores. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2019.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620**. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006.

GRUZINSKI, Serge. “**A colonização do imaginário**”: sociedades indígenas e ocidentalização na México espanhol. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

POMPA, Maria Cristina. “**Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil Colonial**”. — Campinas, São Paulo: 2001.

SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. **Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia quinhentista**. Salvador: EDUFBA, 2019.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

STUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo, EDUSP, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. “**A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**”. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “**A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**.” São Paulo: Ubu Editora, 2020.



Um olhar pela perspectiva de gênero sobre a vida religiosa feminina: o Convento de Santa Teresa na América Portuguesa

Scheyla Taveira da Silva¹

RESUMO

Neste breve artigo baseado na documentação do Convento de Nossa Senhora do Desterro da Reforma de Santa Teresa do Rio de Janeiro, buscamos utilizar a historicidade da categoria de gênero, num diálogo com a filosofia, para pensar a subjetividade e a agência das mulheres enclausuradas, não apenas como pessoas isoladas do mundo, com identidades fixas e “pré-estabelecidas”, subordinadas aos religiosos superiores masculinos. Há que se destacar que mesmo no interior dos muros da clausura havia liberdade, que apesar de permeada por normas rígidas, por vezes permitiam o destacamento de singularidades fortemente socializadas. Apresentamos o convento como lugar de possibilidades, no qual se constroem variadas relações de poder articuladas ao gênero. Dessa forma, procuramos romper com a abordagem essencial das categorias universais de homem e mulher, para acessar na vida religiosa feminina, experiências de socialização, linguagem e atuação das mulheres inseridas na sociedade fluminense no final do século XVIII.

Palavras-chave: Convento de Santa Teresa. América Portuguesa. Gênero.

A look from a gender perspective on female religious life: the Santa Teresa Convent in Portuguese America

ABSTRACT

In this brief article based on the documentation of the Convent of Santa Teresa in Rio de Janeiro, we seek to use the historicity of the gender category, in a dialogue with philosophy, to think about the subjectivity and agency of the cloistered women, not only as isolated people from the world, with fixed and “pre-established” identities, subordinate to male superior religious. It should be noted that even within the walls of the enclosure there was freedom, which despite being permeated by strict rules, sometimes allowed the detachment of strongly socialized singularities. We present the convent as a place of possibilities, in which varied power relations articulated with gender are built. In this way, we seek to break with the essential approach of the universal categories of man and woman, to access women's religious life, experiences of socialization, language and performance of women inserted in Rio de Janeiro society at the end of the 18th century.

Keywords: Convent of Santa Teresa. Portuguese America. Gender.

1 INTRODUÇÃO

¹Mestre em história pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPHR/UFRRJ) e doutoranda pela mesma instituição. Especialista em História do Brasil. Tutora em EAD pelo Lante/UFF. Professora Docente I da SEEDUC/RJ. Professora do curso de licenciatura em História da rede privada de ensino. <http://lattes.cnpq.br/7183479730608755>, endereço eletrônico: scheylat@hotmail.com.



Ao pensar a vida religiosa feminina muitas vezes tendemos a qualificar os conventos/mosteiros enquanto espaços de esquecimento e perda, nos quais as mulheres são enclausuradas para um efetivo apagamento. Inclusive, quando nos reportamos às sociedades coloniais dos Impérios Ibéricos, nas quais muitas vezes a clausura – em razão da adoção da primogenitura como prática no processo de reprodução das elites – consolidou-se como estratégia de preservação do *status* familiar. Casos em que o convento passou a ser um lugar destinado à filiação excluída do matrimônio, assegurando assim a manutenção da honra, o controle da sexualidade e a educação das filhas mulheres².

Uma abordagem realizada através da categoria de gênero permitirá romper com as visões que traduzem um repertório comum à vida conventual, capaz de permitir um novo olhar historiográfico e alcançar as hipóteses que escapam à neutralidade e normalidade da construção discursiva. Assim, acessar as construções realizadas nesses espaços e descaracterizar a noção de perda ou esquecimento será um dos focos deste trabalho com base em leituras e fontes pertinentes. Utilizaremos como recursos os documentos referentes ao Convento de Nossa Senhora do Desterro da Reforma de Santa Teresa³ – um espaço destinado à clausura feminina – localizado no Rio de Janeiro. O recorte temporal utilizado nesta análise será o final do século XVIII. Além do que já citamos para análise da vida religiosa feminina a partir da categoria de gênero, utilizamos como referência os textos de Judith Butler (2003), Sara Salih (2018) e Michel Foucault (1982), que irão permitir romper com a normatização das categorias de gênero e sexo promovidas pelo discurso médico, bem como nos permitirão articular essas categorias a relações de poder.

Desta maneira, o nosso trabalho, pretende demonstrar que ao alijar a mulher do movimento cultural, nem sempre o convento efetivamente produz um potencial disruptivo no âmbito social. Para isso, faz-se necessário olhar para o convento como um lugar de possibilidades, tais como, o letramento, o exercício de ofícios diversos (alguns deles consubstanciados em verdadeiras posições de poder), o manuseio de questões contábeis. Lugar onde se estabelecem variadas relações. Na América portuguesa, esses espaços podiam

²Para aprofundar o assunto destacamos: ALGRANTI, Leila Mezan. “Casar ou meter-se freira”: opções para a mulher colonial. In: **Cadernos Pagu**, vol 2, p. 205-209. Sedução, tradição e transgressão (1994). Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1718>>. Acesso em: 14 set. 2015; _____. **Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia – Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993; COSTA, Amanda Dias de Oliveira. **O Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda como instituição social e religiosa (1705-1762)**. Rio de Janeiro: Luminária Academia, 2017.

³ Doravante denominado Convento de Santa Teresa.



guardar várias moças de uma mesma família, constituindo-se espaços comuns de parentelas, que funcionavam também para o controle da riqueza familiar. Lugares, de prestígio e honra, subordinados a hierarquia eclesiástica. Neste sentido, nos importa romper com as perspectivas universais das categorias homem e mulher e considerar o sexo, o gênero, o corpo e a corporidade através do diálogo estabelecido com a filosofia.

2 PARA ALÉM DA AGÊNCIA, UM LUGAR DE SINGULARIDADES FORTEMENTE SOCIALIZADAS

Em 15 de julho de 1780, o Convento de Santa Teresa foi encerrado à clausura papal, transformando-se em uma instituição canonicamente estabelecida. Neste momento, o bispo do Rio de Janeiro, Dom José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco elegeu e nomeou como priora⁴ a Madre Maria da Encarnação, nascida na freguesia de Marapicu, filha de Manuel Pereira Ramos e Helena de Andrade Souto Maior. Parente da fundadora daquela instância. Para auxiliá-la foi eleita como subpriora Madre Inácia de Santa Catarina e como porteira Ana de Santo Agostinho. Esses três cargos distintos eram essenciais e, a fim de justificar a nomeação, as eleitas para ocupá-los deveriam apresentar qualidades, dentre as quais o zelo da religião, prudência e habilidades para presidir e dirigir a todas na vida religiosa.⁵

Quando Maria da Encarnação ingressou naquele espaço, em 16 de abril de 1749, contava com a idade de dez anos, ocasião em que a instância ainda funcionava como recolhimento, ou seja, lugar em que as mulheres faziam votos simples e adotavam a regra de uma ordem religiosa, enquanto aguardavam o beneplácito régio (concedido pelo rei) e o breve pontifício (concedido pelo papa) para a transformação em um convento canonicamente estabelecido.

⁴ Priora é a religiosa superiora de algumas ordens, como das Carmelitas Descalças. Conforme estabelecem as Constituições, “ao ofício de Priora pertence cuidar com diligencia, que se observe em tudo a Regra primitiva e Constituições da Ordem; zelar e vigiar muito sobre a honestidade e clausura do Convento; ver de que modo se exercitam os ofícios e socorrer as necessidades espirituais e corporais com o amor de mãe, com o qual deve procurar adquirir a obediência de suas filhas”. In: CAVALCANTI, Joaquim Arcoverde de Albuquerque Card.; SANTOS, Antonio Alves Ferreira dos Mons. **Regra Primitiva e Constituições das Religiosas Descalças da Ordem da gloriosíssima Virgem Maria do Monte do Carmo**. Traduzidas em Português com as adições convenientes. Aprovadas e confirmadas pelo SS. Papa Pio VI, a 3 de Agosto de 1790, para a Congregação do Reino de Portugal. Rio de Janeiro, Typ. Martins de Araujo & C., 1916, p. 137.

⁵ ACMRJ - Livro das Portarias e Ordens Episcopais (1779-1830). Título E-240, p. 6v-7v. Pastoral do Bispo D. Jose Joaquim Mascarenhas Castello Branco às noviças do Mosteiro de Nossa Senhora do Desterro.



Ocupar o cargo de priora para Maria da Encarnação não era, portanto, novidade, já que o ocupava desde a morte de sua prima e fundadora do recolhimento Jacinta Rodrigues Aires, em 02 de outubro de 1768. As boas provas que forneceu ao ocupar tal posição por mais de onze anos garantiu sua indicação pelo bispo D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castello Branco, para ser nomeada como primeira priora após a clausura papal, conforme ele mesmo declarou em ofício enviado ao Secretário de Estado de Marinha e Ultramar em 20 de julho de 1781.⁶

Os decretos do Concílio de Trento tornaram a clausura feminina mais rígida no âmbito da renovação do catolicismo. Concedendo ao bispo o cuidado e a diligencia no cumprimento das regras assumidas, com atenção a preservação da clausura, admitindo-se exceção para saída das religiosas apenas nos casos em que houvesse autorização do mesmo. Cabia ao bispo o governo dos conventos sujeitos imediatamente a Sé Apostólica, como é o caso do Convento de Santa Teresa.

[...] Nenhuma pois das Religiosas possa depois da profissão sair do Convento, ainda por breve tempo, qualquer que seja o pretexto, salvo se houver alguma legítima causa, que o Bispo aprovar, não obstando quaisquer indultos, e privilégios. Quanto a entrada nos Mosteiros, a ninguém seja lícita, de qualquer gênero, condição, sexo ou idade que for a pessoa, sem alcançar do Bispo, ou Superior, licença por efeito. Deve pois somente o Bispo ou Superior dá-la nos casos necessários, nem outro em modo algum o poderá fazer, ainda por vigor de qualquer faculdade, ou indulto, concedido até agora, ou que se haja de conceder para o diante⁷.

Os Mosteiros de Freiras sujeitos imediatamente à Santa Sé Apostólica, ainda com o nome de Capítulos de S. Pedro, ou de S. João, ou com qualquer outra denominação que tenham, sejam governados pelos Bispos: não obstando coisa alguma. Os que porém são governados pelos Deputados nos Capítulos Gerais, ou por outros Regulares, se deixem no seu cuidado, e custódia⁸.

Os ordenamentos indicados, tanto o tridentino quanto as constituições do convento, tendem a apresentar as funções e os cargos muito ‘engessados’, como se não houvesse espaço para outros comportamentos serem assumidos no âmbito conventual. Judith Butler, na obra “Problemas de gênero”, retoma a identidade e destaca que o agente é constituído a partir do ato.

⁶ A.H.U. 1781, Julho, 20, Rio de Janeiro. Projeto Resgate - Rio de Janeiro Avulsos (1614-1830) - AHU_ACL_CU_017, Cx. 116, D. 9506; ACMRJ - Livro das Portarias e Ordens Episcopais (1779-1830). Título E-240, p. 6v-7v. Pastoral do Bispo D. Jose Joaquim Mascarenhas Castello Branco às noviças do Mosteiro de Nossa Senhora do Desterro.

⁷ REYCEND, João Baptista. **IGREJA CATOLICA. Concílio de Trento, 1545-1563**, O sacrosanto, e ecumenico Concílio de Trento em latim e português / dedica e consagra, aos ... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana. Lisboa : na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781, tomo II, sessão XXV, capítulo V, p. 369.

⁸ *Ibid*, capítulo IX, p. 379.



A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, **ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada**. Esse tipo de crítica põe em questão a estrutura *fundante* em que o feminismo, como política da identidade vem se articulando. O paradoxo interno desse *fundacionismo* é que ele **presume, fixa e restringe os próprios “sujeitos”** que espera representar e libertar. A tarefa aqui não é celebrar toda e qualquer nova possibilidade *qua* possibilidade, **mas redescrever as possibilidades que já existem, mas que existem dentro de domínios culturais apontados como culturalmente ininteligíveis e impossíveis**. Se as identidades deixassem de ser fixas como premissas de um silogismo político, e se a política não fosse mais compreendida como um conjunto de práticas derivadas dos supostos interesses de um conjunto de sujeitos prontos, uma nova configuração política surgiria certamente das ruínas da antiga. (grifo nosso) (BUTLER, 2003, p. 213)

A realidade social, cultural e política da América portuguesa do século XVIII tem seu lugar marcado e bastante distinto da perspectiva de Butler. Contudo, a análise da autora nos permite olhar para as fontes com outro prisma e assim desessencializar o *locus* binário de oposição no espaço conventual, afastando-nos da velha predisposição de cristalizar as funções de acordo com o sexo e o ofício exercido, o que muitas vezes leva a uma interpretação equivocada em torno dos sujeitos. Por exemplo, quando pensamos na priora como uma mulher esquecida dentro dos muros do convento, fazemos uma leitura muito parcial da vivência comunitária, dos ofícios exercidos naquele espaço e, sobretudo, no *locus* de poder que sua posição traduz. Principalmente, se seguirmos os compêndios normativos e/ou os costumes da sociedade. Faz-se necessário ampliar o escopo de análise para tornar transparente o que escapa a estilização do gênero presente no discurso inscrito nas regras.

Para Judith Butler (2003), a lei e a norma são pilares no processo de construção da identidade do sujeito. E porque não uma nova identidade a ser construída a partir de um “novo” nome (nome que é assumido na vida religiosa) e um “novo” lugar (convento)? Ao substituir o nome social pelo religioso, esta nova identidade aproxima a mulher do seu divino esposo. Uma nova vida na qual os próprios ofícios a serem desempenhados no convento favorecem o surgimento de subjetividades diversas – como o da priora, a quem competia observar de perto a necessária vocação de cada uma das noviças, zelar e promover estreita e exata observância da regra e cuidar do governo interior do Convento.

É importante pensar como articulamos as ideias do masculino e do feminino, posto que tais posições se deslocam naquele espaço. Muitas vezes a priora, no exercício de sua função, ocupava posições e funções exercidas pelos homens, principalmente se pensarmos o lugar das mulheres nobres na sociedade setecentista, as quais viviam confinadas no âmbito privado de seus lares e não estavam habituadas ao labor produtivo, com exceção do bordado e das rendas (AZZI; REZENDE, 1983, p. 49-50).



Ao questionar a necessidade de um verdadeiro sexo, Michel Foucault (1982) utiliza o diário de um hermafrodita que ingressou em um convento (internato voltado à educação de meninas) no século XIX, primeiramente, como aluna interna e, depois, como professora. Destacamos como a priora é pormenorizada pelo personagem naquelas memórias:

Jamais esquecerei a impressão que tive ao ver essa mulher. Nunca vi tanta grandeza e majestade, nem tanta beleza sob o hábito religioso. A madre Eleonora, como a chamavam e eu só vim a saber depois, pertencia à alta nobreza da Escócia. Sua atitude era ativa e inspirava respeito. Ao mesmo tempo, não havia fisionomia mais simpática e atraente. Vê-la era amá-la. Ela reunia elevados conhecimentos a uma rara habilidade, a qual provava possuir na direção dos negócios daquele estabelecimento. Gozava de uma consideração sem limites nas altas rodas, o que fazia dela uma autoridade na cidade (FOUCAULT, 1982, p. 16-17).

Uma análise de gênero permite distinguir os papéis sexuais atribuídos a mulheres e homens. Foucault para responder se precisamos “verdadeiramente de um verdadeiro sexo” (1982, p. 1) vai utilizar memórias de dois protagonistas submetidos à medicina e à justiça do século XIX, perspectivas estas que obstinadamente buscavam a verdadeira identidade sexual do sujeito num período tão marcado pelo tema do hermafrodita. Embora nenhum caso deste tenha sido identificado no Convento de Santa Teresa, acreditamos que tais questões nos ajudam a pensar o lugar ocupado por uma priora dentro de qualquer espaço conventual. Pois como o próprio narrador descreve, a priora apesar de amável e simpática apresentava uma rara habilidade na direção dos negócios daquele estabelecimento. Sabemos que um século separa as instâncias das Carmelitas Descalças e do hermafrodita, contudo, o exercício do governo e direção conventual guardava estreita semelhança, apesar das diferenças relacionadas ao funcionamento de um convento de clausura estrita e um internato para educação de meninas.

Há espaço para questionarmos a fixidez dos “sujeitos”, principalmente, ao analisarmos o contexto da sociedade patriarcal setecentista, no qual às mulheres das famílias abastadas ficava reservado o trabalho manual de bordados e rendas. Enquanto no espaço conventual, as mesmas mulheres destas famílias exerciam vários ofícios, inclusive, aqueles que necessitavam de trato com homens, quer fossem religiosos (bispo e visitantes diocesanos) e/ou seculares (síndico⁹). O que permite relativizar a fixidez com que costumeiramente olhamos as mulheres da clausura e pensá-las enquanto agentes de ação.

⁹ O síndico ficava responsável pela administração financeira do convento. Nas operações que precisavam ser realizadas fora dos domínios do convento, atuava como representante da instituição. Competia a ele participar de escrituras em nome da instituição, fazer declarações em transações imobiliárias a fim de declarar se o foro e o laudêmio estavam pagos, confirmar licenças, etc. In: MACEDO, Deoclécio Leite. Segundo Livro do Tombo (21.05.1813 a 15.03.1848), Convento de Santa Teresa da Lapa do Desterro. Transcrição do rol de escritura do cartório do Primeiro Ofício de Notas. Rio de Janeiro, 27.05.1966. (datilografado)



3 LUGAR DE SINGULARIDADES FORTEMENTE SOCIALIZADAS

As singularidades apresentadas pelos diferentes espaços conventuais estão sempre marcadas pela socialização. Michel de Certeau (2015, p. 53), no primeiro volume da *Fábula Mística*, reservou um capítulo sobre “o mosteiro e o lugar”. Um texto voltado para a mística, no qual o autor apresenta vários aspectos que destacam o convento como espaço de circulação. As mulheres repartem as refeições, os signos vestimentares e corporais de eleição, a comunicação das palavras. A vida comunitária reúne uma coletividade de homens e de mulheres, um lugar de “multidões” (sejam femininas ou masculinas).

A vida comunitária no Convento de Santa Teresa, submetido às constituições das carmelitas descalças, ordem fundada por Teresa de Ávila, segue o ideal eremita e cenobita. Se na história do cristianismo primitivo o eremita era aquele que vivia no deserto, com a regra primitiva prescrita às religiosas descalças pelo Papa Inocêncio IV em 1248, o lugar do convento poderia ser nas cidades, desde que favorecesse a guarda e a observância da religião (CAVALCANTI, 1916, p. 8). Já o termo cenobita guarda relação com a própria vivência comunitária, em que Teresa de Ávila propunha que se fizesse deserto – com a preservação da solidão e do silêncio – onde quer que a comunidade estivesse fixada e mesmo em plena vivência comunitária, em meio a coletividade.

Na obra acima indicada, De Certeau (2015, p. 51) apresenta a contradição entre o que vive na cidade, mas tem o coração em Deus e o eremita que busca o deserto, mas vive com a cabeça na cidade. A economia da salvação católica pressupõe uma oposição entre os valores do céu e da terra, e o autor ao contrastar a realidade de uma religiosa louca a um monge santo está propondo uma inversão nesta lógica. Permite-se utilizar a interpretação de Certeau neste trabalho, uma vez que a linguagem referencial da oposição pode ser identificada na religiosidade feminina exercitada no Convento de Santa Teresa.

Os escritos de Teresa de Ávila autorizam pensar o convento como lugar de práticas de espaço – entradas e saídas –, mas não apenas geográfico, como também de fronteiras, seu ascetismo eremítico encaixa-se no modelo proposto por De Certeau (2015, p. 55), ao inflamar uma “exaltação que quer transpor os limites da natureza” e se dirigir contra esses mesmos limites até o abandono pleno ao transcendente. Em Teresa de Ávila este movimento traduz a morte para o mundo em pleno diálogo com a oposição entre céu e terra que citamos no parágrafo anterior.



Interessante perceber, entretanto, que as constituições das religiosas descalças trazia a preocupação com esses abandonos místicos:

E porquanto o exercício da oração e caminho espiritual quanto é excelente, tanto é mais sujeito a ilusões e enganos, principalmente em mulheres: mandamos estreitamente a todas as nossas Religiosas pelos méritos da santa obediência (encarregando-lhes quanto podemos as consciências) que, nas visitas ou fora delas, ocorrendo caso semelhante, dêem pronta e fiel conta a N.M.R.P. Prior Geral ou Visitador de tudo o que em qualquer Religiosa conhecerem de revelações, visões, êxtases, arrebatamentos, ou de outra qualquer coisa que denote espírito particular e afastado dos caminhos comuns e ordinários, para que procedendo-se nesta matéria com a lanhez e fidelidade, que se deve usar com os Prelados, por cujo meio lhes há de vir a luz e o desengano, se evitem os gravíssimos danos, que do contrário se poderiam seguir em Religiosas que tanto tratam da oração (CAVALCANTI, 1916, p. 24).

Parafrazeando De Certeau (2015), ao comparar o monge e a idiota da história lausíaca, conseguimos ver na proposta de religiosidade estrita proposta por Teresa de Ávila às carmelitas descalças as “formas de excesso” tradicionais na cena conventual, no qual as mulheres devem se subtrair, sair de si mesmas, num movimento para o seu “eu” interior e no espaço privativo do convento.

Como destacamos no subtítulo anterior, as mulheres sequer cedem ao nome, nada tem para ver fora daquele lugar, num excesso que nada as distrai, nem mesmo a linguagem. No sentido semântico, o silêncio significa abrir mão da palavra, o que as remete a um lugar indistinto, indeterminado, um apagamento do próprio ser – que mesmo nos momentos autorizados de fala, busca silenciar o próprio eu. Conhecer estas mulheres é não saber nada delas, saber delas menos ainda, cada vez menos (DE CERTEAU, 2015)

A multidão aqui serve como um “abismo” onde as diferenças se apagam. A própria experiência do apagamento é socializada e partilhada comunitariamente, vez que resulta de todas as singularidades da vivência coletiva determinada pelas regras. Na instituição simbólica a religiosidade no interior do convento convoca a uma “abjeção sem linguagem” (DE CERTEAU, 2015, p. 57). No Convento de Santa Teresa a linguagem traduziu também por outros enunciados, como as conversas realizadas nos locutórios, em que muitas vezes homens e mulheres seculares buscavam uma troca no plano simbólico, diretamente relacionado ao contato com o sagrado que as religiosas representavam.



4 CONCLUSÃO

A categoria do gênero favorece novos prismas para velhas questões, é bem verdade que é antiga a tópica dos conventos enquanto lugar de esquecimento e perda das mulheres ali enclausuradas, contudo novas são as perspectivas de análise quando utilizamos a identidade dos sujeitos e desessencializamos aquela visão binária sobre os ofícios delimitados a serem ocupados por homens e mulheres (situação em que os superiores religiosos seriam aqueles a quem as freiras estariam subordinadas, omitindo o fato de que elas também se caracterizavam enquanto agentes de ação daquele espaço).

Dessa forma, conseguimos romper com a fixidez dos “sujeitos” e com aquela perspectiva habitual de que não havia qualquer agência por parte das mulheres na vida religiosa conventual. O que revela o convento enquanto espaço de socialização, de construção de linguagem e atuação das mulheres na sociedade em que estavam inseridas. Ainda que as regras proponham o apagamento dessas mulheres para o mundo, precisamos lembrar que elas compreendiam o corpo que fazia a comunidade funcionar cotidianamente, elas exerciam os ofícios internos, elas estavam a frente destas instituições conventuais que foram tão importantes para a economia, sociedade e política do Brasil colonial.

REFERÊNCIAS

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – (ACMRJ)

Livro Portarias e Ordens Episcopais (1779-1830) E-240.

Arquivo Histórico Ultramarino – (A.H.U.)

A.H.U. 1781, Julho, 20, Rio de Janeiro. OFÍCIO do Bispo do Rio de Janeiro, D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre o convento de Carmelitas do Instituto Reformado de Santa Teresa, comunicando o noviciado e a profissão de fé de 19 noviças, informando ter nomeado a madre Maria da Encarnação como priora do mesmo. Projeto Resgate - Rio de Janeiro Avulsos (1614-1830) - AHU_ACL_CU_017, Cx. 116, D. 9506. (As informações desse resumo estão em desacordo com os dados constantes no ofício, uma vez que 15 noviças professaram e a profissão solene ocorreu no dia 19).

Instituto Histórico Geográfico Brasileiro – (IHGB)



MACEDO, Deoclécio Leite. Segundo Livro do Tombo (21.05.1813 a 15.03.1848), Convento de Santa Teresa da Lapa do Desterro. Transcrição do rol de escritura do cartório do Primeiro Ofício de Notas. Rio de Janeiro, 27.05.1966. (datilografado)

FONTES IMPRESSAS

CAVALCANTI, Joaquim Arcoverde de Albuquerque, Card.; SANTOS, Antonio Alves Ferreira dos, Mons. *Regra Primitiva e Constituições das Religiosas Descalças da Ordem da gloriosíssima Virgem Maria do Monte do Carmo*. Traduzidas em Português com as adições convenientes. Aprovadas e confirmadas pelo SS. Papa Pio VI, a 3 de Agosto de 1790, para a Congregação do Reino de Portugal. Rio de Janeiro: Typ. Martins de Araujo & C., 1916.

REYCEND, João Baptista. *IGREJA CATOLICA. Concílio de Trento, 1545-1563, o sacrossanto, e ecumênico Concílio de Trento em latim e português / dedica e consagra aos ... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana*. Lisboa: na Off. de Francisco Luiz Ameno, tomo II, 1781.

BIBLIOGRAFIA

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia – Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ALGRANTI, Leila Mezan. “Casar ou meter-se freira”: opções para a mulher colonial. In: Cadernos Pagu. vol n 2. *Sedução, tradição e transgressão* (1994). Disponível em: <http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1718>. Acesso em: 14 set. 2015.

AZZI, Riolando; REZENDE, Maria Valéria. A vida religiosa feminina no Brasil colonial. In: AZZI, Riolando. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 49-50.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 [1990].

COSTA, Amanda Dias de Oliveira. *O Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda como instituição social e religiosa (1705-1762)*. Rio de Janeiro: Luminária Academia, 2017

DE CERTEAU, Michel. *A Fábula Mística*. Volume I. Séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Tradução de Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

SALIH, Sara. “Por Que Butler?”. *Judith Butler e a Teoria Queer*. 5ª reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.



Autobiógrafos y desertores: disonancias religiosas en un mundo ¿hegemónico?

Pablo Maximiliano Ojeda¹

RESUMEN

Este trabajo propone una revisión de cuatro autobiografías escritas en su exilio inglés por religiosos católicos españoles convertidos al protestantismo durante la primera mitad del siglo XVII: *El español reformado*, de Juan Nicolás Sacharles; *Carrascon*, de Fernando de Tejada; *The Contrition of a Protestant Preacher*, de James Wadsworth; y *A confession o faith*, de James Salgado. A partir del análisis de estos documentos, el artículo se pregunta acerca de las causas y los pormenores de la conversión; y abre interrogantes sobre el modo de supervivencia de estos atobiógrafos desertores en el exilio, cuya disonancia destaca en el conjunto cuestionando el alcance del catolicismo y la Santa Inquisición, habitualmente postulado como inquebrantable y absolutamente hegemónico.

Palabras clave: Conversión. Catolicismo. Protestantismo. Autobiografía. Siglo XVII.

Autobiógrafos e desertores: dissonâncias religiosas em um mundo hegemônico?

RESUMO

Este trabalho propõe uma revisão de quatro autobiografias escritas em seu exílio inglês por religiosos católicos espanhóis convertidos ao protestantismo durante a primeira metade do século XVII: O espanhol reformado, de Juan Nicolás Sacharles; Carrascon, de Fernando de Tejada; The Contrition of a Protestant Preacher, de James Wadsworth; e A Confession ou Faith, de James Salgado. A partir da análise destes documentos, o artigo interroga-se sobre as causas e os pormenores da conversão; e abre interrogações sobre o modo de sobrevivência destes atobiógrafos desertores no exílio, cuja dissonância se destaca no conjunto questionando o alcance do catolicismo e da Santa Inquisição, habitualmente postulado como inquebrantável e absolutamente hegemônico.

Palavras-chave: Conversão. Catolicismo. Protestantismo. Autobiografia. Século XVII.

¹ Doctorando en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina); Becario de Finalización de Doctorado (CONICET); Magíster en Historia (UNMDP); Especialista en Educación Mediada por TIC (UNIPE); Profesor de Educación Superior en Historia (ISPJVG). Correo electrónico: pmojeda@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3218-4142>



1 INTRODUCCIÓN

Decía el profesor James Amelang en su seminario “La España desconocida”, que para entender la modernidad de aquel país hay que *cambiar el chip* de la leyenda negra. Sobre todo en relación a la insistencia constante sobre la ausencia de dos condiciones básicas para el progreso civil: a) la libertad de expresión; y b) la independencia de pensamiento². Diferenciación, por otra parte, a la que se alude toda vez que se comparan procesos históricos en sociedades católicas y protestantes³, en detrimento de las primeras, y en favor –por supuesto–, de estas últimas.

La historia tradicional y hegemónica afirma que tras el reinado de los Reyes Católicos, la Iglesia española entró en la Edad Moderna convertida en instrumento al servicio de la monarquía y sus estamentos. La Inquisición se convirtió en férreo instrumento de control, religioso y también político, sobre judaizantes y conversos. El panorama era poco proclive a las innovaciones derivadas de la reforma luterana que tantas tensiones estaba generando en Francia, Alemania o Inglaterra. La Casa de Austria, encabezada por Carlos I, se embarcó como protectora de la causa católica, lo que reducía aún más el horizonte para que las disidencias religiosas arraigasen. Sin embargo, sí hubo quienes decidieron transitar esos vericuetos heterodoxos. Es cierto que fueron una minoría y que la historiografía les despachó durante siglos con calificativos como *espíritus aislados* o *inadaptados*. No en vano Menéndez y Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, sostenía que “la lengua de Castilla no se forjó para decir herejías”, afirmación con la que ejemplarizaba que el protestantismo era incompatible con el carácter nacional español.

España nos ha sido *presentada* entonces, ha sido *construida* en el imaginario social – no siempre, pero casi- como una cultura opuesta al pluralismo y la libertad, cuyo símbolo por antonomasia para reafirmar esta premisa constituye el Tribunal del Santo Oficio. Y el punto fuerte de esta argumentación es el siguiente: toda la Edad Moderna en España – es decir, todo el período comprendido entre los siglos XV al XVIII- reviste un carácter inquisitorial. Ahora bien, ¿Esto fue realmente así? ¿Este período español fue realmente tan

² Parte del título de este trabajo, precisamente, está inspirado en una frase del Prof. Amelang: “Para desnaturalizar suposiciones de la historia cultural española, en vez de disidencias hay que buscar disonancias”, pronunciada en el ciclo de clases dictadas para el seminario *Mecanismos de control en la monarquía de España durante la Edad Moderna*, en el marco de la Maestría en Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, durante los días 27, 28 y 29 de noviembre de 2017.

³ El clásico texto de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, constituye tal vez el punto más álgido de este enfoque.



cerrado y poco diverso como habitualmente se nos presenta? ¿Encontró la Reforma Protestante tan pocos adeptos en España? ¿Apoyó en forma nula a sus desertores o disidentes en el extranjero? Intentaremos abrir a debate estos interrogantes a través de la presentación de una serie de *autobiografías disonantes* compuestas en el exilio.

2 LA AUTOBIOGRAFÍA COMO FUENTE HISTÓRICA

Lo que interesa al historiador en la autobiografía es precisamente lo que desprecia el investigador literario. (DURÁN LÓPEZ, 2002, p. 156)

La autobiografía se ha utilizado ampliamente como recurso para el conocimiento del pasado o las diversas problemáticas de la historia y las ciencias sociales, disciplinas en las que el experto se encuentra más interesado por los hechos narrados que por la belleza o el destaque estético del texto, que es exactamente lo que ocurre en su contraparte literario. A pesar de determinados atolladeros que pueden hallarse en la investigación mediante este material, no caben dudas acerca del interés y la riqueza que el mismo puede presentar. Para el académico el abordaje puede resultar algo incómodo y fronterizo ya que en lo que atañe al género los límites entre lo literario, lo documental, lo narrativo y lo ideológico se vuelven en ocasiones difusos, aunque tal vez en ello resida su particular riqueza: desestabilizar la mirada del observador para hacer surgir nuevos enfoques (DURÁN LÓPEZ, 2002, p. 154).

Ahora bien ¿de qué hablamos exactamente cuándo nos referimos a autobiografía? La definición de Phillipe Lejeune puede guiarnos: se trataría de “una narración retrospectiva en prosa escrita por una persona real sobre su propia existencia, concentrándose en su vida individual y particularmente en la historia de su personalidad” (LEJEUNE, 1984, p. 4). O bien, en relación al trabajo del historiador con su fuente autobiográfica, consistiría, según Marc Bloch, en “interrogar al autor y su texto, en un intento de que sirvieran de testigo en un tribunal del pasado” (Citado por AMELANG, 2006, p. 145).

La línea que básicamente seguimos en este trabajo: Amelang (2006, 2003, 2002, 2002a, 1995), Tarrés (1988, 1989) y Torres (2000) propone desandar las huellas de la denominada –el término puede resultar en sí mismo problemático- autobiografía popular. Se trata de un enfoque originado en la historia social y la vida privada, que pretende explorar un conjunto de textos personales producidos durante la Europa Moderna. Es decir, textos generados por individuos de sectores sociales medios, dentro del corpus de los llamados ego-documentos, cuyos exponentes más significativos y elaborados serían las



autobiografías. En este trabajo, nos interesa en particular, explorar un aspecto de este tipo de material fontal que expresa también una dimensión institucional, ya que nuestro objeto de análisis es la relación entre la Iglesia española de la Edad Moderna -en tanto mecanismo de control- y los testimonios en disonancia con aquella hegemonía.

Si admitimos que la producción autobiográfica no es necesariamente el resultado de una decisión privada más o menos casual, sino que está enmarcado en situaciones estereotípicas con las que los individuos de una sociedad y una época determinadas se ven confrontados una y otra vez, es lógico que las instituciones sociales ejerzan una función apriorica y predeterminada sobre el acto de autopresentación y autodefinición. Lo más frecuente es que el texto escrito esté relacionado con una institución y adquiera un carácter de oficialidad que lo distinga especialmente de cualquier confidencia oral frente a familiares o amigos; lo cual explica que una autobiografía, aparte de los datos individuales realice un perfil humano prefigurado en la estructura social que exige ese acto comunicativo (SÁNCHEZ BLANCO, 1986, p. 130).

Radica aquí nuestro punto de partida, según el cual es preciso atender al factor colectivo y cultural presente en el acto autobiográfico. Es decir, aquel aspecto que responde a un uso social de la escritura -revelando una percepción del yo- que se expresa en un contexto histórico determinado, y en estrecha relación con hábitos, instituciones, finalidades y oficios que involucran no sólo a individuos sino al grupo social, y por ello resulta interesante de abordar si el propósito es relevar el clima de una época y sus contradicciones o iluminar oscuridades aparentes (Durán López, 2005).

3 DISONANCIAS RELIGIOSAS EN LA EDAD MODERNA

El protestantismo y el catolicismo no existen porque haya habido papas, ni porque haya vivido Lutero; sería una manera bastante mezquina de considerar la historia atribuirle a la casualidad; el protestantismo y el catolicismo existen en el corazón humano; son potencias morales que se desarrollan en las naciones, porque antes existen en cada hombre. (Anne-Louise Germaine Necker, *Madame de Stael*, 1810)

Desde la conquista árabe de la península ibérica en el siglo VIII y a lo largo de toda la Edad Media, las tres religiones monoteístas más representativas –judaísmo, islamismo y cristianismo– convivieron codo con codo, ya que muchas veces el *modus vivendi* respondía más a cuestiones de índole económico políticas que estrictamente religiosas, propiciando de este modo un alto nivel de intercambio cultural, de ideas, formas, pensamientos y creaciones.

Muchos historiadores han visto este período como una época dorada de enriquecimiento cultural y de relativa armonía. Así como muchos otros, observaron en el



período siguiente, su contraparte, en el que la expulsión de algunos de los sujetos más industriosos de España y Portugal habría sido la base de la posterior decadencia de ambos países. Tampoco han faltado quienes, desde una perspectiva generalmente más conservadora, han señalado en la homogeneización religiosa y en la unidad política factores clave del posterior éxito imperial de los estados ibéricos (SCHWARTZ, 2010, p. 75-77).

No es este el espacio pertinente para discutir en profundidad las causas de la Reforma Protestante ni su presencia inquietante y disruptiva en Europa. Para ello contamos los historiadores con excelentes clásicos (Hill, 1991; Kamen, 1982; Delumeau, 1967, 1973; Munck, 1994; Elliot, 1984; Elton, 1976; Koenigsberger y Mosse, 1974, entre otros). Sí intentaremos un análisis brevísimo del contexto, del clima epocal, de modo que nos permita situarnos en el paisaje.

Se ha afirmado hasta el cansancio que en la Europa cristiana de comienzos de la Edad Moderna la religión proporcionaba un sistema universal de pensamiento y expresión que cubría con su manto prácticamente todos los órdenes de la vida. Y que el movimiento renacentista / humanista propiciará una fase del conocimiento ligada a la vida cívica y la reflexión crítica acerca de un nuevo lugar del hombre en el espacio y en el tiempo, una etapa de emancipación de la mente humana que sentará las bases para la revolución intelectual y científica posterior. Como sostiene Munck (1994, p. 349) “este avance hunde sus raíces en el período anterior, es su consecuencia natural”.

Por su parte el materialismo histórico -con el mismísimo Engels a la cabeza- ha intentado una explicación de la Reforma desde el punto de vista económico, como un pasaje religioso de tensiones de clase producidas por el surgimiento de un capitalismo incipiente pero ya imparable: “las raíces de la Reforma calan en profundidad hasta un subsuelo constituido por cuestiones de dinero y por transformaciones fundamentales que estaban a punto de producirse” (DELUMEAU, 1967, p. 181). Más allá de cualquier anacronismo fácilmente identificable en esta teoría, existe una verdad irrefutable y es que a partir del período y de manera irrevocable “el mercado triunfa sobre la comunidad” (HILL, 1991, p. 178) y que la Reforma constituye “la primera revolución social importante en Europa” (DELUMEAU, 1967, p. 180), fruto del creciente descontento de la población.

En fin, el clima de época consistirá en una expresión tan renovadora como dolorosa y controversial para estas nuevas dimensiones del espíritu de naturaleza pluricausal y plurisectorial de la cual España se hará eco mediante la implementación de la



Contrarreforma. En palabras de Kamen (1982, p. 278) “La Iglesia Católica renació con el auxilio activo de tres comadronas: Italia, Francia y España”.

También se ha observado a la Reforma –ya en su doble dimensión: protestante o católica- como una suerte de reafirmación de la aparición del sentimiento nacional, aunque preferimos a los efectos de este trabajo circunscribirnos a la célebre frase de Febvre: “hay que buscar causas religiosas a una revolución religiosa”. Es decir, pensamos que existía en aquella sociedad tan atravesada por cambios constantes, una sed espiritual, una búsqueda de respuestas existenciales que la iglesia tradicional ya no era capaz de resolver.

Volviendo al tema que nos ocupa, la Edad Moderna en España en su dimensión cultural, sabemos que existe un consenso generalizado que muestra a esta sociedad del siglo XVII como *cerrada* y con una fuerte pérdida de energía intelectual, científica y teológica, en contraposición al norte de Europa que se dirigía sin escalas hacia la Ilustración, el período histórico siguiente en el que España será justamente el símbolo de la antiilustración, es decir, del atraso.

Cabe preguntarse entonces, cómo funcionaba la comunicación o la expresión intelectual en la península, ya que según el paradigma tradicional del norte ilustrado, (Inglaterra, Francia Alemania, Holanda), España no formó parte de la llamada *República de las Letras*. En este aspecto, es necesario revisar profundamente la excesiva importancia que se ha brindado a la Inquisición, institución simbólica que en lo real no tenía probablemente la presencia omnisciente que frecuentemente se le atribuye (Amelang, 2003). Es preciso por ello, discutir con la capacidad de control total que habitualmente se le confiere y arrojar luz sobre la idea de que existía un mayor pluralismo, una mayor capacidad de acción de la que se veía o se registraba. En este sentido, es posible afirmar que la disidencia o disonancia teológica era mucho más común de lo que se pensaba.

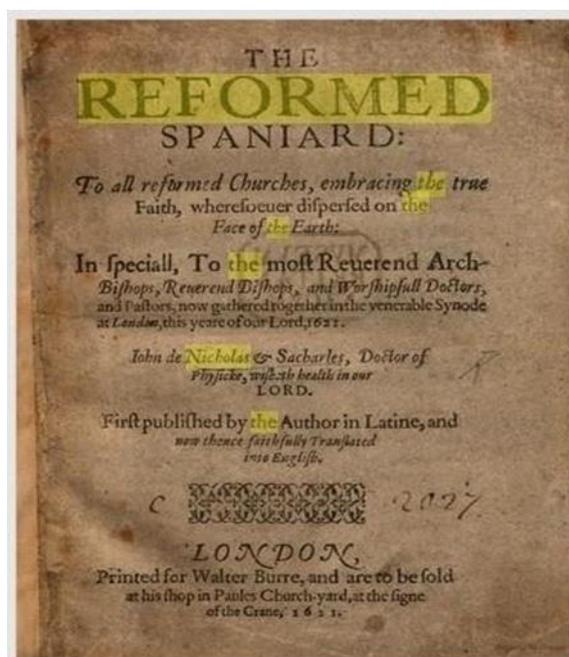
4 DESENCANTO, EXILIO Y TESTIMONIOS

En relación con lo anteriormente mencionado, resulta interesante relevar el material producido por un grupo de monjes españoles en el siglo XVII en su calidad de *exiliados*, prófugos de la Contrarreforma, cuya producción autobiográfica constituye un inmejorable documento de época.

Tomemos como ejemplo inicial el primer testimonio conocido de un monje de origen español -Juan Nicolás Sacharles- que se convierte al calvinismo en el sur de Francia como

parte de la iglesia reformada. En 1621 se conoció simultáneamente en inglés y en latín un texto titulado *El español reformado* en el cual su autor declaraba los motivos que le indujeron a abandonar la iglesia romana. Había sido fraile jerónimo y luego doctor en medicina. En el texto relata que hacia 1596 comenzó a dudar de la transubstanciación. Por otra parte, en la lectura del mismo puede apreciarse que no se trata de una obra propiamente teológica sino de una historia de vida, un relato en primera persona sobre la conversión religiosa. Luego conoceremos un poco más al autor en otra faceta ya que fue el traductor a lengua castellana de *El armazón de la fe* de Pierre Du Moulin, obra de importancia para los hugonotes.

Figura 1: Portada de la primera edición de *El español reformado* (1621), en inglés.



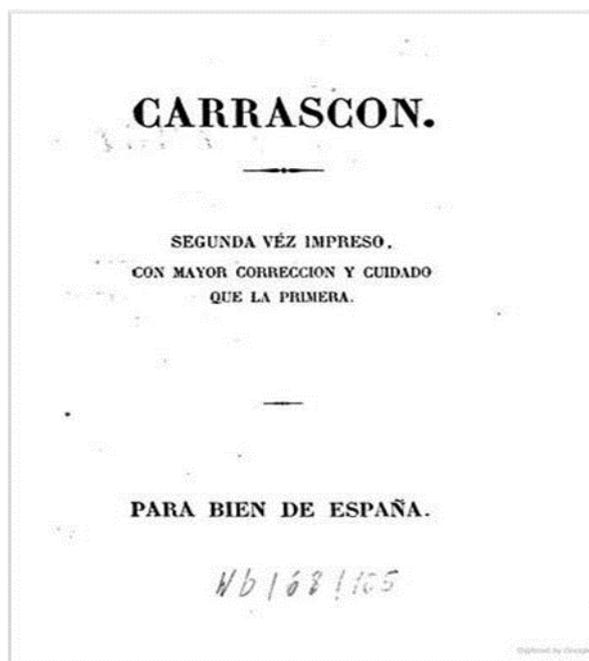
Fuente: Google Books

Otra autobiografía relevante en el corpus que recorreremos es *Carrascon* de Fernando de Tejada. Éste habría sido un fraile agustino en un convento de Burgos y de familia hidalga y rica según la clásica descripción de Menéndez y Pelayo, aunque otro autor propone una visión alternativa:

Tomás Carrascón de las Cortes y Medrano es el autor de la obra *Carrascón*. Nació a finales del siglo XVI en Cintruénigo (Navarra) y estudió en la Universidad de Salamanca. Ingresó en la orden de San Agustín y siguió sus estudios en el convento que la orden tenía en las afueras de la ciudad de Burgos. Allí sufrió una transformación de su pensamiento religioso y se trasladó a Inglaterra, donde puso su valor intelectual al servicio de Jacobo I. Sin desmerecer en sus valores

personales, dedicó su talento a la defensa de las ideas protestantes. Al sentir cierta inestabilidad en torno a la corona inglesa a la muerte del citado monarca, su protector, se trasladó a Holanda, país que consideró un oasis de la libertad de espíritu y en el que fijó su residencia. Aquí edita el año 1633 esta singular obra conocida como el “Carrascón”, cuya autoría se ha venido atribuyendo erróneamente a Fernando Tejada. (Carasatorre Vidaurre, 2003)

Figura 2: Portada de *Carrascón*, segunda edición, siglo XVII.



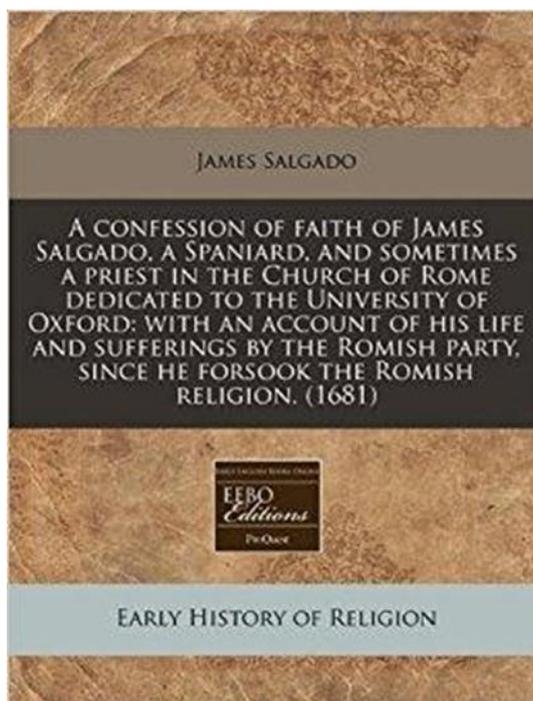
Fuente: Google Books

Sea como fuere, la obra reviste una importancia significativa, en este caso por su profundo carácter anticlerical y sus ataques al mundo monástico acerca del cual manifiesta denuncias de corte moral –sodomía, abuso infantil, etc.- Y por otra parte también resulta novedosa por su filosemitismo, algo absolutamente singular.

En una misma línea, sin traducción a nuestro idioma, encontramos *The Contrition of a Protestant Preacher*, de 1629, un texto de James Wadsworth que no es tanto una autobiografía sino más bien un intercambio epistolar acerca de las ventajas de uno u otro sistema religioso. En la misma sintonía puede inscribirse *A confession o faith* de James Salgado. Podríamos mencionar otros ejemplos ilustrativos acerca de la vida clandestina de estos monjes en Inglaterra. Textos autobiográficos, instrumentales, cuyo propósito es conseguir beneficios materiales a sus autores, ex españoles, nuevos ingleses. Subyace en la lectura la experiencia de un cambio dramático en la vida de estos seres, habitantes de un territorio social complejo, la *guerra fría* entre católicos y protestantes que primaba en la

época. Y también hay silencios significativos en los textos. No hablan de la predestinación de la doctrina protestante, sino que el acento está puesto más en lo malo del catolicismo que en las ventajas de su nueva fe. Podemos apreciar, recorriendo sus páginas, que la ruptura es difícil para ellos, no hay nada en sus testimonios que se compare a la *iluminación* de Lutero.

Figura 3: Portada de *A confession o faith*, edición contemporánea



Fuente: Google Books

Muy por el contrario, implícitamente se hace una constante referencia al desengaño, la decepción, el enojo, la indignación para con la iglesia católica española, se percibe una constante hostilidad hacia la vida monástica que es presentada como perversa, hipócrita, con abusos de autoridad, inmoral, fraudulenta, vejatoria; y existe una fuerte crítica hacia el lujo y la ostentación de la jerarquía eclesiástica de la península.

5 CONCLUSIÓN

Por último, y a propósito de la exploración de estas disonancias presentes en los textos analizados, caben muchos interrogantes: ¿Quién ayuda a estos autobiógrafos en el exilio? ¿Quién los sostiene en el proceso de convertirse en eficaces escritores en lengua inglesa? ¿Qué redes de mecenazgo, traducción, contactos, libreros, contienen y protegen a estos monjes que con pocos recursos deben sobrevivir en un país extranjero? No olvidemos



que se trata de personas que han roto sus votos vitalicios con otra religión y que deben por lo tanto reinventarse para insertarse en un nuevo circuito social. ¿Llegan acaso estas redes protectoras desde España? ¿Existe un canal de comunicación y contención para los refugiados que sortea la censura férrea de la Inquisición y atraviesa el camino hacia la isla? Interrogantes muchos, que no estamos en condiciones de responder en este trabajo pero sí de formularlos y dejar abiertas las preguntas para futuras investigaciones –propias y/o ajenas– en relación a esta interesante veta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMELANG, James. **La autobiografía moderna: entre la historia y la literatura**. *Chronica Nova*, n. 32, pp. 143-157, 2006.

AMELANG, James. **El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna**. Madrid: Siglo XXI, 2003.

AMELANG, James. “**Popular autobiography in early modern Europe, many questions a few answers**”. *Memoria y civilización, Anuario de Historia*, n. 5, pp. 101-118, 2002.

AMELANG, James. “**Lecciones de Microhistoria**”. *Revista de Libros*, n. 64, pp. 20-21, 2002^a.

AMELANG, James. “**L'autobiografía popular**”. *L' Avenç: Revista de història i cultura* N° 188, pp. 10-15, 1995.

CARASATORRE VIDAURRE, Rafael. “**El reformista español conocido como Fernando Tejada responde al nombre real del navarro Tomás Carrascón de las Cortes y Medrano**”. *Príncipe de Viana* 64, n. 229, pp. 373-391, 2003.

DELUMEAU, Jean. **El catolicismo de Lutero a Voltaire**. Barcelona: Labor, 1973.

DELUMEAU, Jean. **La Reforma**. Barcelona: Labor, 1967.

DURÁN LÓPEZ, Fernando. **Vidas de sabios. El nacimiento de la autobiografía moderna en España (1733-1848)**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.

DURÁN LÓPEZ, Fernando. “**La autobiografía como fuente histórica: problemas teóricos y metodológicos**”. *Memoria y Civilización* 5, pp. 153-187, 2002.

ELLIOT, John. **La Europa dividida (1559-1598)**. México: Siglo XXI, 1984.



- ELTON, Geoffrey. **La Europa de la Reforma (1517-1559)**. México: Siglo XXI, 1976.
- HILL, Christopher. **De la reforma a la revolución industrial (1530-1780)**. Madrid: Ariel, 1991.
- KAMEN, Henry. **El siglo de hierro. Cambio social en Europa (1550-1660)**. Madrid: Alianza, 1982.
- KOENIGSBERGER, Helmut y MOSSE, George. *Europa en el siglo XVI*. Madrid: Aguilar, 1974.
- LEJEUNE, Philippe. “**The Autobiographical Pact**”. en EAKIN, P.J. (ed.) *On Autobiography*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1989.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. **Historia de los heterodoxos españoles** (ediciones varias).
- MUNCK, Thomas. **La Europa del Siglo XVII (1580-1700)**. Madrid: Akal, 1994.
- SÁNCHEZ BLANCO, Rafael. **Las cartas pueblas del condado de Carlet y los conflictos sobre su aplicación**, 1986.
- SCHWARTZ, Stuart. **Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico**. Madrid: Akal, 2010.
- SIMÓN TARRÉS, Antoni. “**La demografía histórica de Catalunya. Un balance bibliográfico**”. *Revista de Demografía histórica* 7, N° 2, pp. 37-60, 1989.
- _____ “**Memorias y diarios personales de la Cataluña moderna**”. *Historia Social* N° 2, pp. 119-134, 1988.
- TORRES DE CASTILLA, Alfonso. *Historia de las persecuciones políticas y religiosas ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Manero, 1863.
- TORRES, Xavier. *Els llibres de família de pagès. Memòries de pagès, memòries de mas (s. XVI-XVIII)*. Girona: Curbet Comunicació Gráfica, 2000.



Processos de partilha: relações de gênero e redes de negociações na Vila de Limoeiro (1850-1884)

Luciana Meire Gomes Reges ¹

RESUMO

Esse estudo analisa o processo de partilha dos patrimônios inventariados na Vila de Limoeiro (CE), nos limiares das relações de gênero, numa abordagem socioeconômica. Os processos em que se explicitam indícios a possibilitarem a compreensão das relações familiares, bem como os papéis sociais ocupados por homens e mulheres que protagonizavam esses embates e disputas na segunda metade do dezenove, na Vila de Limoeiro. A apreciação da dinâmica sócio patrimonial local, que teve como embasamento os estudos da Cultura Material e dos processos de partilha dos bens, o que permite pensar a formatação do sistema econômico familiar, bem como os padrões socioeconômicos configuravam o cotidiano de Limoeiro. Dessa forma, a maioria das donas e dos tenentes/coronéis tiveram seus papéis sociais e econômicos reconfigurados, tendo em vista, as relações constituídas na experiência da seca de 1877-79, que 1879 inaugura uma nova lógica política baseada nos socorros públicos e no assistencialismo do governo. A seca torna-se problema do Estado.

Palavras-chave: Relações de Gênero. Patrimônios Familiares. Redes de Negociação.

ABSTRACT

This study analyzes the process of sharing the inventoried heritage in Vila de Limoeiro (CE), at the thresholds of gender relations, in a socioeconomic approach. The processes in which evidence is made explicit to enable the understanding of family relationships, as well as the social roles occupied by men and women who starred in these clashes and disputes in the second half of the nineteen, in Vila de Limoeiro. The appreciation of the local socio-patrimonial dynamics, which was based on the studies of Material Culture and the processes of sharing of goods, which allows thinking about the formatting of the family economic system, as well as the socioeconomic standards that configured Limoeiro's daily life. In this way, most of the owners and lieutenants / colonels had their social and economic roles reconfigured, in view of the relationships constituted in the 1877-79 drought experience, which in 1879 inaugurates a new political logic based on public aid and assistance from the government. Drought becomes a state problem.

Keywords: Gender Relations. Family Wealth. Negotiation Networks.

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal do Ceará. Esse artigo faz parte da dissertação **(Sobre) viver no Sertão: um estudo acerca das configurações sócio-patrimoniais de Limoeiro/CE (1850-1884)**, desenvolvida no Mestrado em História pela Universidade Federal do Ceará, sob orientação do professor Dr. Eurípedes Funes. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9622080976657131>. E-mail: lucianamgreges@gmail.com.



1 INTRODUÇÃO

Na análise do processo da partilha, torna-se importante destacar os princípios jurídicos que circundavam as relações nos autos. A legislação seguida era da Ordenação das Filipinas, uma herança portuguesa que era utilizada desde 1603, o que representou uma duradoura tradição no direito brasileiro. A Ordenação Filipinas era composta por ditames que regiam a sociedade e indicava o papel social adquirido pelos indivíduos naquele período. O documento normativo especificava os procedimentos que deveriam ser seguidos para a partilha dos patrimônios entre os herdeiros na eventualidade da morte. E mesmo com o processo de independência em 1822, continuou determinando-o legalmente, até a promulgação do Código Civil, que ocorreu em 1916 (SILVA, 1996, p.85)

O documento clarificava a ação que deveria ser praticada e os papéis sociais ocupadas por homens e mulheres. Com a morte de um indivíduo, o outro, sendo homem ou mulher, passa a ser considerado a cabeça do casal. Para a mulher ser cabeça do casal, antes o juiz de órfãos deveria designá-la tutora, assim como era necessário também que houvesse um fiador que ficasse responsável por tutelar o patrimônio da família. Com a morte do casal, o filho primogênito seria o responsável pelo patrimônio.

Tais características que designavam a Lei compreendem como “aos olhos do legislador, a mulher qualificava-se como o fragilitas sexus e, portanto, deveria ser mantida submissa ao jugo do pai ou do marido” (MELO, 2001, p. 158). Contudo, apesar da distinção negativa atribuída à mulher pelo Estado, ela tinha o dever de garantir o bem estar de seus filhos.

O estudo das partilhas dos bens, que compunham os patrimônios familiares inventariados explicita como as relações sócio-familiares estavam imbricadas com a dimensão patrimonial, sendo que tais arranjos possibilitam compreender as funções de homens e mulheres em Limoeiro.

Entretanto, durante a partilha dos bens, como se realizava efetivamente essa divisão? Eram divididos da mesma forma, ou seja, o montante era partilhado de modo igual pelo número de filhos? Ou havia distinção na distribuição de bens, tendo em vista se eram homens ou mulheres? Para o caso das mulheres viúvas, consideradas cabeça do casal, algumas transferiam essa responsabilidade a um filho ou mesmo a outro homem próximo àquela família, e não necessariamente parente.



Um caso interessante para pensar as relações que envolviam as mulheres no processo de herança é o do inventariado José Carlos da Silva Braga, falecido no ano de 1882, casado em segunda núpcia com Rufina Maia, viúvo de Thereza de Gomes do Nascimento, que teve como inventariante Aurias da Silva Braga, seu filho mais velho do primeiro casamento. O papel social do primogênito excede o da sua família, o que o leva a administrar os bens, mesmo com a segunda esposa viva². Todavia,

Ao menos no âmbito da lei positiva, mantinha-se a tradição do direito romano, onde, com a morte do marido, o sistema de partilha dos bens do casal reservava à mulher a posse de metade dos bens do casal e permitia à viúva assumir a cabeça da família. Da metade que pertencera ao marido, um terço podia ser disposto, por testamento, conforme a vontade do falecido. Os restantes dois terços dos bens eram dividido entre os filhos legítimos nascidos no matrimônio e os filhos reconhecidos de uniões anteriores, sem discriminação entre varões e mulheres (MELO; MARQUES, 2001, p. 4).

A análise da partilha nos inventários, de Limoeiro, rompeu com uma visão construída acerca da intransigência e da rigidez social no século XIX nos modos que eram instituídas as relações com as mulheres. Nos processos de partilha o montante dos patrimônios era dividido de forma igualitária. Seja quanto à forma monetária ou à tipologia dos bens. A preocupação observada é quanto à diversificação dos bens, sendo que os herdeiros deveriam receber suas heranças em formas diversas que compunham as posses.

As posses que um herdeiro poderia receber, sendo ele homem ou mulher, variavam desde a posse de animais, terras, moradias, móveis, escravos, objetos, artefatos de ouro e prata e dinheiro; haja vista os bens que compusessem o patrimônio da dita família. A descrição contida no inventário de Dona Maria de Jesus Nasarethe, falecida em 1876, é enfática, no sentido de que prescreve a forma como deveria proceder a divisão dos bens: deve dividir o patrimônio em treze partes iguais com os filhos (AFDACCs - Inventário *post-mortem* de Maria de Jesus Nasarethe. Ano: 1876).

Contudo, no processo de partilha foi destinado ao herdeiro Francisco Cavalcante de Hollanda Lima o valor de 600\$000 réis, transmitido distintamente aos outros herdeiros. O que existia era uma lógica de transmissão de herança que se dava na mesma proporção entre os herdeiros, no entanto, havia um regime de transmissão que beneficiava alguns sucessores em detrimento de outros.

² José Carlos da Silva Braga, falecido no ano de 1882, na Vila de Limoeiro.



A distribuição dos bens de maneira equivalente entre os herdeiros corresponde a uma condição na qual os patrimônios familiares estavam organizados, e para que se constituíssem desse modo foram realizadas práticas que convergissem bens, realizando ajuntamentos sociais e econômicos.

À medida que os patrimônios eram diluídos em decorrência do fenecer de seus proprietários, existia também um movimento contrário à partilha, adjetivado enquanto práticas sociais que buscavam cessar a dispersão e fixar o patrimônio, entre elas o casamento. Conforme Mary Del Priore,

Constituindo um contrato civil antes de se tornar sacramento (...) o casamento é uma instituição básica para a transmissão do patrimônio, sendo sua origem fruto de acordos familiares e não da escolha pessoal do cônjuge. A garantia de igualdade era fundamental para impedir a dispersão de fortunas acumuladas (DEL PRIORE, 2006, p. 22).

O casamento era um mecanismo que viabilizava a circularidade de bens e favores/favorecimentos em um núcleo familiar. Os matrimônios constituem teias de natureza socioeconômica e de sociabilidade, e possuem uma lógica estratégica na qual as famílias buscam manter o patrimônio, como também formar ou aumentar os mesmos.

A prática matrimonial reorganizava as famílias, criava laços através das relações de parentescos, permeando a família por meio da dimensão dos bens, posses de terras e animais, e pela dimensão consanguínea, pelas quais se costuravam as redes de filiação.

Em consonância, Evaldo Cabral de Mello, em “O fim das casas-grandes”, atenta para a análise minuciosa dos laços de reciprocidade das famílias, que configuram de forma efetiva duas passagens: o casamento dos filhos e a partilha do patrimônio, em especial a herança paterna (MELLO, 1997, p. 395-396).

Não obstante, as “estratégias familiares”, além de objetivarem a manutenção/expansão dos patrimônios, uma concepção econômica; contudo, há também uma compreensão simbólica, que tem pertinência social, cultural e até mesmo espiritual.³

³ A historiadora Cristina Mazzeo de Vivó com base nos estudos elaborados por Jean Paul Zúñiga, define a categoria de estratégia como “um conjunto de práticas e comportamentos que permitem alcançar ou chegar a uma posição de privilégios como resultado de um esforço realizado. São habilidades postas em prática seja de forma individual, seja através de um grupo familiar para alcançar ou manter um status social, político e também econômico”. Ver: VIVÓ, Cristina Mazzeo de. Os vínculos interfamiliares, sociais e políticos da elite mercantil de Lima no período colonial e início da República: estudos de caso, metodologia e fontes. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de e ALMEIDA, Carla Maria de (Orgs.). **Exercícios de micro-história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 265-266.



Tomemos como exemplo a família Hollanda, que possuía “prestígio” econômico e social na sociedade de Limoeiro. Através do mapeamento nos registros de casamento dos inventariados, das cabeças dos casais e herdeiros, foi possível construir uma teia de sociabilidades. A intencionalidade do matrimônio denota um deslocamento interno dos bens, e cria características particulares da Cultura Material naquela cidade.

A inventariada Amélia Herculina da Cunha, filha legítima de Camillo Brasiliense de Hollanda Cavalcante e Maria Umbilina de Hollanda Cavalcante, casou-se com seu tio João de Hollanda Cavalcante Mello, irmão de seu pai, o que nos leva a crer em que aí se vê a proximidade com a qual eram tecidas as relações (intra)familiares, uma prática de endogamia (AFDACCs - Inventário *post-mortem* de Dona Amélia Herculeiro da Cunha. Ano: 1878).

No documento abaixo o casal aparece sendo os padrinhos de Maria.

Maria, branca, filha legítima de Camillo Brasiliense de Hollanda Cavalcante e Maria Umbilina de Hollanda Cavalcante, nasceu aos 20 de Outubro de 1873 e foi batizado Solenemente aos 17 de Novembro do mesmo ano, nesta Matriz pelo Padre Alexandre Correia de Araújo Mello, sendo seus padrinhos: João de Hollanda Cavalcante Mello e sua mulher Amélia Herculina da Cunha. E para constar mandei fazer o presente em que mim assigno (ADLN - Arquivo da Diocese de Limoeiro do Norte. Livros de Batismo 1 – freguesia de Limoeiro, p. 196).

Esse é caso bastante significativo, no sentido em que busca preservar uma unidade familiar, já que Dona Amélia é irmã, tia e madrinha de Maria, enquanto João Hollanda é seu tio, cunhado e padrinho. Contudo, em 1878, falece Dona Amélia deixando para os dois filhos menores, Francisco com 5 anos e Maria com 2 anos, e o esposo a quantia de 9:261\$407 réis; sendo que seu espólio era baseado na propriedade de terras (4.712\$903 réis) e João de Hollanda como cabeça do casal foi o maior beneficiário.

No estudo dos inventários *post-mortem*, foram detectados dois casos de casamentos entre cunhados. O primeiro foi o de André Avelino da Silva, no qual seu irmão, Raimundo Avelino da Silva, casou-se com sua cunhada, Dona Agripina Candida da Silva, que na condição de viúva contraiu segundas núpcias, conforme denota o registro de casamento dos mesmos (AFDACCs - Inventário *post-mortem* de André Avelino da Silva. Ano: 1880).

Aos três de Julho de 1879, na Capella do Livramento administrei o sacramento do matrimonio servatis servantis aos contralventes Raymundo Avelino da Silva e Agripina Cândida da Silva, brancos, e lhes lancei as bênçãos nupciais depois de confessados e examinados em Doutrina Cristã presentes as testemunhas Salustio Joaquim da Silva e José Mendes de Souza Guerreiro. E para constar mandei fazer este assempnto em que me assigno. O vigário Joaquim Rodrigues de Menezes e Silva (ADLN – Arquivo da Diocese de Limoeiro do Norte. Livros de Casamento 2 – freguesia de Limoeiro, p. 177).



A relação dos irmãos André Avelino da Silva e Raimundo Avelino da Silva também se constituía nas dívidas deixadas pelo inventariado, que devia a quantia de 46\$000 réis. Não obstante, foi o caso da inventariada Dona Sabina Maria da Conceição, casada com Antônio Jerônimo de Lima que contraiu matrimônio, em segundas núpcias, com Angélica Maria da Conceição, irmã da falecida.

O casamento realizado entre membros familiares próximos, como tios, sobrinhos e cunhados, constituía-se numa prática recorrente em Limoeiro. Além de uma estratégia de proteção familiar, era um círculo restrito de vínculos conjugais que contribuía de forma vertical na manutenção do patrimônio, o qual se concentrava no mesmo clã.

Contudo, o casamento além de um meio de estratégias, de alianças, de relações de poderes e de gênero, de embates familiares, era também, uma prática circunscrita pelo viés religioso e afetivo. De acordo com Giovanni Levi, o matrimônio é a fase inicial no ciclo de duração familiar e de constituição de patrimônio, mas também instituía uma continuidade nas lógicas tradicionais no trato com os bens e o papel do dote nessas relações.

Em muitas áreas do Piemonte, onde os dotes incluíam não apenas bens móveis, mas também bens imóveis, a transmissão de terras ocorria em duas fases: no matrimônio, nos dotes propriamente e, portanto, pela via feminina no momento de formação da nova família; e por herança, pela via masculina, no momento da morte do patriarca da família de origem e, então, numa fase sucessiva do ciclo de duração da família, quando o novo núcleo doméstico tinha enfrentado alguns anos (às vezes décadas), dependendo do índice de nascimentos e da idade com que as pessoas se casavam de existência autônoma (LEVI, 2009, p. 94).

Os princípios matrimoniais e de hereditariedade, segundo Levi, perpassavam a dimensão do mercado no qual se criava um equilíbrio, não só de forma dimensional, “mas de destinação, que contrabalançasse as situações familiares segundo as fases do ciclo da vida” (LEVI, 2009, p. 95).

O matrimônio fazia parte de um jogo de reciprocidades, desde a seleção dos nubentes à escolha dos padrinhos, assim como o batismo. Criava relações de trocas, uma lógica moldada socialmente entremeada pela dimensão econômica.

As reciprocidades também se davam de várias formas, entre elas o apadrinhamento, que era uma relação construída a partir de um evento religioso gerador de profundos efeitos sociais. Tomando por base a concepção teológica, o compadrio constitui um grau de importância maior do que “as relações de consanguinidade e de afinidade, que têm



suas origens em relações carnavais: o batismo e o compadrio, têm por origem a lei eclesiástica, a lei divina” (RÊGO, 2008, p. 47).

O compadrio atendia a inquietações teológicas, no sentido de sacralizar as relações sociais para além da família consanguínea, criando laços de parentesco espiritual regidos pela doutrina cristã, e, ao mesmo tempo, servia para incorporar ou ordenar interesses laicos de natureza diversa (VENÂNCIO, 2009, p. 246).

A família estende seu campo de atuação. O ato de apadrinhar cria laços de solidariedade entre as famílias do padrinho e do afilhado. Além de um ato de estima, é um jogo social caracterizado pelo beneficiamento dos indivíduos envolvidos nessa relação que aplicava racionalidade onde prevalecia a alternância de favores e serviços (MATTOSO, 1988, p. 133).

Se as relações de compadrio aproximam e são tão, ou mais, importantes que laços sanguíneos, a família de Dona Amélia buscava torná-las ainda mais consistentes, criando alianças familiares que ultrapassavam a dimensão patrimonial e socioeconômica, passando a atingir a dimensão do político.

Um caso bastante complexo é de Dona Sabina Maria da Conceição, casada com Antônio Jerônimo de Lima, com quem tinha três filhos solteiros: Maria das Dores de Jesus, de 18 anos; Manoel, de 9 anos, e Antônio, de 2 anos. A inventariada deixou a quantia de 2:457\$000 réis, baseada na criação de animais (AFDACCS) - Inventário *post-mortem* de Dona Sabina Maria da Conceição. Ano: 1884). Em 1884, ano da produção dos inventários *post-mortem*, o viúvo já estava casado em segundas núpcias com uma irmã de Dona Sabina, Angélica Maria da Conceição, que já havia sido casada com Francisco Ferreira da Silva.

Contudo, os papéis sociais de homens e mulheres, mesmo entrelaçados em matrimônio, eram dinâmicos e múltiplos, não sendo enquadrados em categorias fixas e rígidas.

2 RETRATO(S) FEMINIL(S): AÇÕES FEMININAS

Mesmo apresentando uma uniformidade da divisão dos bens, no ato da partilha, as mulheres não foram em nada sutis; quanto à análise de seus patrimônios, deixaram indagações acerca do papel feminino, sendo elas: casadas, viúvas ou solteiras, mães, filhas, trabalhadoras, donas do lar. Afinal, quem eram essas Donas?

É na vida cotidiana marcada por micro atitudes, cenas efêmeras e pontuais, que se compõem os fios do tecido social. (...) Os indivíduos criam relações a base de sua



própria experiência, da sua própria possibilidade e ação. No estudo sobre o cotidiano das mulheres é possível os mecanismos de dominação masculina, movimento de mão-dupla entre o mundo privado-familiar e a esfera pública (PARENTE, 2005, p. 12-13).

Os papéis econômicos encenados por essas mulheres constituem formas de entendimento que excedem a simples condição de submissão à ordem patriarcal e põe em cena, mulheres protagonistas de suas histórias. Quem eram essas mulheres? Quem eram essas Donas, que mesmo sutis tomam as atenções dos documentos? São simplesmente mulheres que são reconhecidas somente enquanto viúvas, solteiras ou casadas? Como falar de mulheres historicamente silenciadas, que, entretanto, apresentam nas suas ações e escolhas modos que rompem a mudez?

Para compreender o universo feminino e suas práticas multifacetadas, conforme atenta nas análises produzidas pelo historiador Durval Muniz, no prefácio do livro “O avesso do silêncio”, de Temis Parente, ao falar das vivências cotidianas das mulheres, a produção de jogos sociais ultrapassa a condição de inferioridade. Não obstante, essa situação não significava somente a repressão, como também era utilizada enquanto estratégia.

Jogos sutis, artimanhas urdidas nos discursos e nas práticas das mulheres no século XIX em Goiás. [...] Táticas criativas para se relacionarem com o lugar social, tendo como abordagem a história do cotidiano. [...] Busca materializar outras imagens da vida econômica e social – relações de família e gênero (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2005, p. 7- 8).

Como aludem os autores Mário Viana Júnior e Ana Cecília Alencar, nos estudos sobre as ações femininas, essas possuíam no âmago de suas vivências a dinâmica e o movimento. Durante sua vida, a mulher exercia diversos papéis sociais na família e fora dela. Na cena cotidiana, assumia múltiplas faces sociais: filha, esposa, mãe, viúva, tutora, senhora de terras, comerciante, entre outras tantas.

A simples associação entre as condições sociais de viúvo (a), de solteiro (a) ou de casado (a) e as ações desenvolvidas pelos sujeitos acabava esbarrando no complexo e imprevisível movimento da história. Sob a dinamicidade e multiplicidade de tempos e espaços no mundo colonial e imperial no Brasil, a viuvez, e qualquer outra condição social, não era uma essência imutável com características rígidas, fixas (VIANA JÚNIOR; ALENCAR, 2011. p. 96).

Na expedição pelo Vale do Jaguaribe, o botânico Freire Alemão retrata o espaço de Limoeiro e evidencia a perspectiva moral e religiosa que possuíam as mulheres; no decorrer de sua análise sobre o Baixo Jaguaribe, prossegue descrevendo as condições, os comportamentos e os costumes que eram elementos variantes no cotidiano feminino.



Fomos à missa pela manhã, as mulheres levavam lenços na cabeça, havia entre elas algumas gentis e pela maior parte pardas ou caboclas. [...] Víamos dentro de casa várias mulheres e crianças, muito homens, que creio eram todos da família. [...] Mulheres trabalhando enquanto pescadoras. [...] as mulheres enchiam o corpo da igreja e todas elas (com exceção de três a quatro) estavam envoltas em toalhas mui limpas postas sobre a cabeça, o que dava à igreja um aspecto particular (FREIRE, 2006, p. 90, 92, 99, 113).

Nessa passagem, Freire Alemão narra alguns dos comportamentos femininos em Limoeiro. Em sua descrição é possível compreender a relação que se estabelecia entre a conduta feminina e a forma de se comportar em público; o ato social de vestir-se fala muito sobre essas mulheres e a época que elas viveram. O uso ou não de uma roupa (ou mesmo de uma peça específica) era uma forma de linguagem, comunicar um sentido ao outro (ROCHE, 1997).

Essas mulheres plurais, “gentis”, pardas e caboclas estavam inseridas no mundo do trabalho, como é o caso das pescadoras. De certa forma também, o mundo do trabalho estava posto dentro de casa. Além da labuta diária, conforme podemos observar nos inventários *post-mortem*, a presença de alguns objetos possibilita pensar as atividades desenvolvidas pelas mulheres, a exemplo de “um tear velho de tecer pano avaliado na quantia de 2.000 réis e um engenho velho de fiar avaliado na quantia de 3.000 réis” (AFDACCS - Inventário *post-mortem* de Vicente Ferreira da Silva Maia. Ano: 1883).

A tecelagem, considerada uma prenda doméstica produzida somente para o próprio consumo, pouco aparece como setor de importância no contexto regional. (...) essa produção é de fundamental importância dentro da economia familiar (...) o algodão foi um elemento pouco presente. A labuta cotidiana com a tecelagem era uma forma de ocupação das mulheres, mas esse tipo de trabalho era tido como preenchimento das horas vagas, diferentemente do cultivo e da colheita. Tanto o descaroçar como o fiar e a própria tecelagem era atividades “secundárias”, menos importante, pelo destino que era dado ao produto final, ou seja, o próprio consumo (PARENTE, 2005, p. 42-43).

A tecelagem era uma atividade atribuída à função feminina. Era comum nas propriedades o pequeno cultivo do algodão e cabia às fiandeiras a função de fabricar tecidos para uso doméstico. O excedente era vendido a comerciantes que o revendiam nas feiras.

Nessa esteira, além das questões relacionadas ao trabalho, os inventários *post-mortem* destacam e distinguem algumas mulheres, denominando-as como Dona. Essa adjetivação feminina carregava-se de sentidos que transpunham posições econômicas e sociais que as mesmas possuíam.



Nos inventários coletados e analisados 38,6% dos inventariados eram femininos, 43,2% eram masculinos e 18,2% eram de casais – sendo que três desses inventários *post-mortem* de casais ocorreram entre os anos de 1877-1879. Dentre as inventariadas, 82,3% eram casadas; 11,7% eram solteiras⁴ e 5,8%, viúvas.⁵

Das inventariadas, seis eram denominadas como Donas, uma noção de respeito instituída em diferentes esferas da sociedade. Estas eram Maria de Jesus Nasareth, Amélia Herculeiro de Holanda Cavalcante, Maria Felicia do Espirito Santo, Clementina Maria de Jesus, Maria Francilina de Jesus e Sabina M^a da Conceição.

A inventariada Dona Maria Francisca dos Anjos, casada com Francisco de Barros Ferreira, falecida em 1875, possui uma quantidade significativa de bens de raiz e escravos; o montante era avaliado na quantia de 1:261\$880. Contudo, como Dona Maria não era viúva, tal *status* suscita a questão de como ela teria acumulado esse patrimônio? Por meio de herança? Como a Vila de Limoeiro poderia lhe dispor condições para acumular esses bens, dada a realidade local? Além de pensar o papel social da mulher na Vila de Limoeiro no final do século XIX, problematizando sua vivência e seu cotidiano (AFDACCS - Inventário *post-mortem* de Maria Francisca de Jesus. Ano: 1875).

O processo de Dona Amélia Herculeiro de Holanda Cavalcante é um dos mais significativos, tendo em vista o volumoso conjunto de bens patrimoniais no inventário da mesma. Entre outras particularidades, foi inventariada uma loja comercial em 1878, período no qual a Vila estava constituindo-se, o que suscita questões acerca da relação comercial (AFDACCS - Inventário *post-mortem* de Dona Amélia Herculeiro de Hollanda Cavalcante. Ano: 1878).

A casa comercial de Dona Amélia era de *secos e molhados*, onde vendiam artigos de primeira necessidade e outros gêneros – mantimentos, bebidas, ferramentas de trabalho, entre outras miudezas. Conforme denota o memorialista Lauro de Oliveira, “ficou na história a casa Nova Holanda, de João Holanda, dono de um quarteirão de casas na rua das Flores”. Contudo, mesmo sendo tida como propriedade de seu marido, o Capitão João Holanda, a loja comercial foi arrolada no inventário de Dona Amélia, *fazenda murada, com cadeiras, no balanço da loja*, avaliada na quantia de 1:500\$000 réis (LIMA, 1997, p. 319).

⁴ Quanto às solteiras, foram identificados dois casos: Isabel Correa de Lima, falecida em 1876 e Ignácia Luzia de Lima, falecida em 1883 - Arquivo do Fórum Des. Antônio Carlos Costa e Silva.

⁵ Apenas a inventariada Quitéria Maria de Jesus, falecida em 1882, foi identificada como viúva - Arquivo do Fórum Des. Antônio Carlos Costa e Silva.



Não obstante, a casa comercial Nova Holanda, de acordo com Lauro de Oliveira, era a maior e mais diversa dali, sendo os outros comércios apenas bodegas. Então, como era o principal estabelecimento comercial, tanto Dona Amélia, como o Capitão João Holanda constituíam sujeitos de notoriedade local.

Chama a atenção ainda no inventário de Dona Amélia o fato de existirem 231 dívidas ativas; ou seja, essa Dona tecia relações com homens e mulheres de diferentes regiões e localidades do Vale do Jaguaribe. Também foram estabelecidas relações com comerciantes do Aracati, Palhano, Taboleiro de Areia, Cascavel, Quixeré, Juazeiro, Jurema, Flores, Beberibe, Pedras, entre outros. As dívidas somavam a quantia de 13:612\$388 réis a ser recebida pela família da inventariada, ultrapassando o valor do montante do seu patrimônio.

O grande número de dívidas e as relações tecidas por Dona Amélia são elementos bastante significativos, vez que, ela sendo casada, sobrepõe-se no circuito comercial, dadas as relações que estabelece. Uma das possíveis explicações para o número de dívidas e do valor adquirido pelas mesmas refere-se à seca de 1877-1879, já que Dona Amélia faleceu no ano de 1878, pois a Nova Holanda vendia artigos de primeira necessidade.

A notoriedade econômica de Dona Amélia torna-se evidente na análise de seus bens, bem como a visibilidade social pode ser compreendida pelo seu papel de madrinha. No ano de 1873, o Capitão João e Dona Amélia, cônjuges, foram relatados no registro de batismo de Ezequiel.

Ezequiel, pardo, filho legítimo de Ezequiel Rodrigues da Costa e Brita do Amor Divino, nasceu aos 25 de Março de 1873 e foi batizado Solenemente aos 4 de Maio do mesmo ano, nesta Matriz pelo Padre Alexandre Correia de Araújo Mello, sendo seus padrinhos: João de Hollanda Cavalcante Mello e sua mulher Amélia Herculina Cavalcante. E para constar mandei fazer o presente em que mim assigno (ADLN - Arquivo da Diocese de Limoeiro do Norte. Livros de Batismo 1 – freguesia de Limoeiro, p. 186).

As “donas” eram pessoas livres e normalmente casadas e é possível criar uma rede de madrinhas tomando como ponto de partida essas mulheres. Diferentemente, as outras madrinhas não seguiam o princípio da consanguinidade, estendendo seus laços relacionais para além das fronteiras dos seus núcleos familiares.

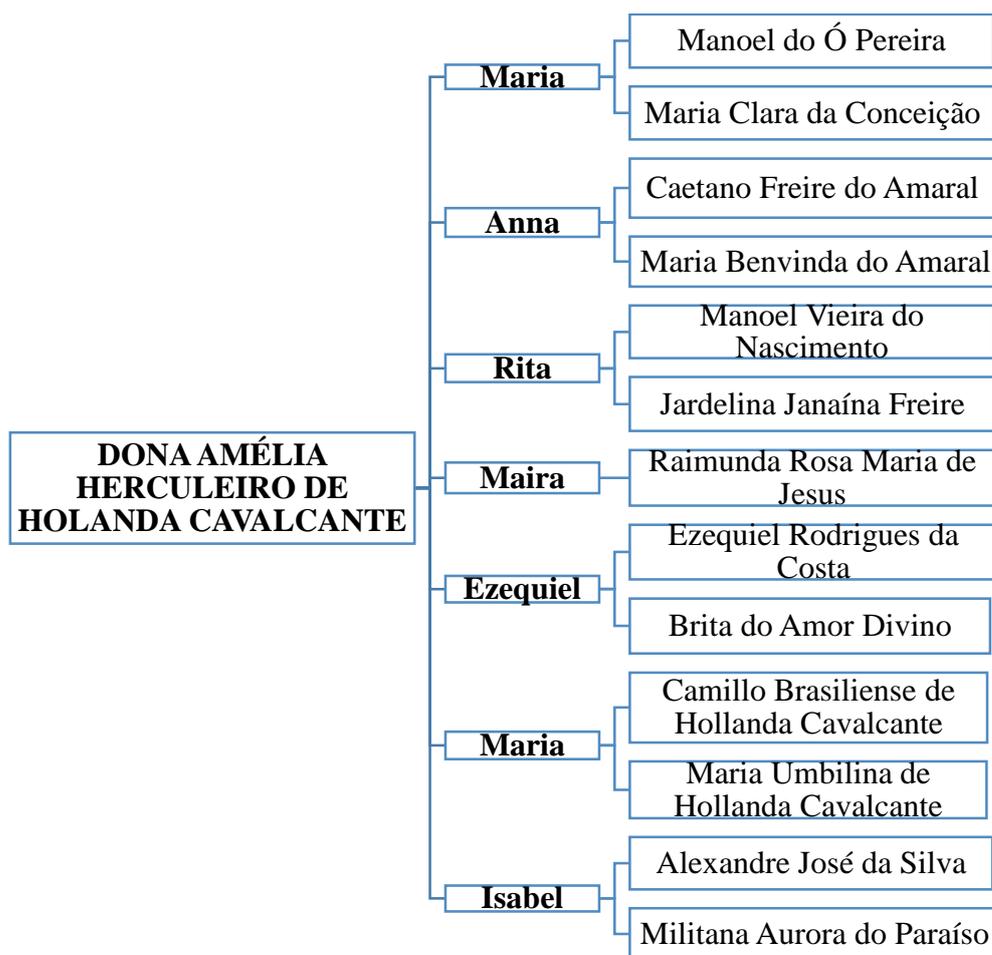
Conforme Renato Pinto Venâncio, o compadrio era uma relação onde os indivíduos transitavam por vias de mão-dupla.

[...] compromisso significava privilégios e deveres, os quais eram reconhecidos através da obediência, da fidelidade e da reverência do afilhado, em contrapartida

às múltiplas responsabilidades dos padrinhos. A inventividade e as ressignificações desse laço social – que constantemente justapunha ou mesclava o sagrado e o profano – são tantas e tão surpreendentes que chegaram a ser definidas como exemplo do pensamento selvagem do cristianismo (VENÂNCIO, 2009, p. 246).

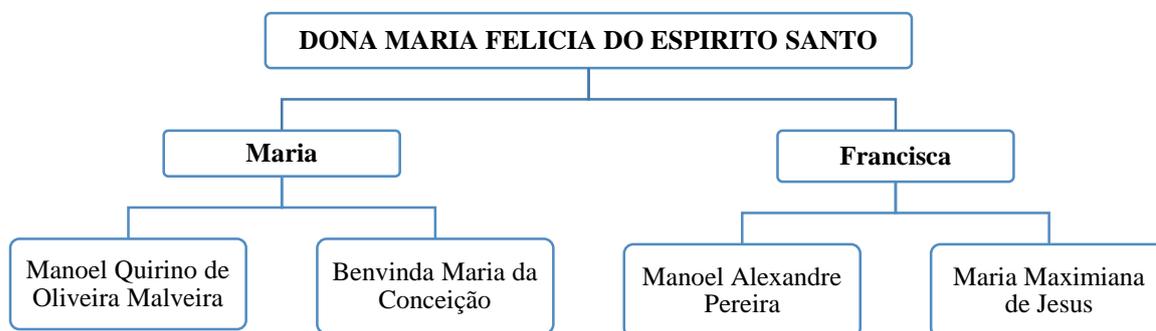
Vale destacar que no lugar social atribuído a essas mulheres, denominadas como Donas, era definida a condição de mando; ou seja, o poder social e político das famílias. Essas donas faziam parte de uma rede de madrinhas, na qual eram adjetivadas por uma distinta sensibilidade. Das alianças construídas pelos batismos entre as madrinhas, nenhum dos afilhados era escravo ou filho de escravos, ou então expostos, contudo, estabeleceram relações de compadrio, com indivíduos cujo nascimento era tido como natural, ou seja, nascidos de relações ilegítimas, tendo apenas a exposição do nome da mãe (BACELLAR, 2001). Destacamos cinco casos e os dispusemos abaixo em diagramas.

Diagrama 1 - Rede de apadrinhamento de Dona Amélia Herculeiro de Hollanda Cavalcante



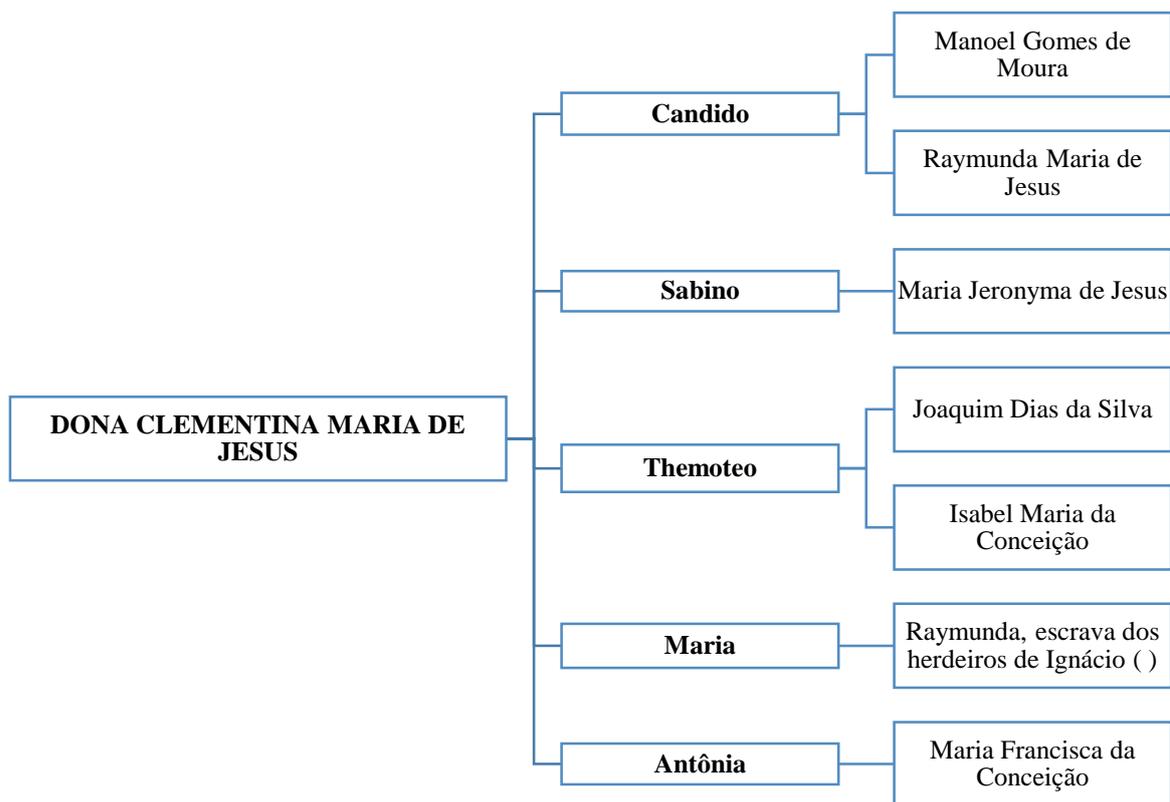
Fonte: elaborado pelo autor.

Diagrama 2 - Rede de apadrinhamento de Dona Maria Felicia do Espirito Santo



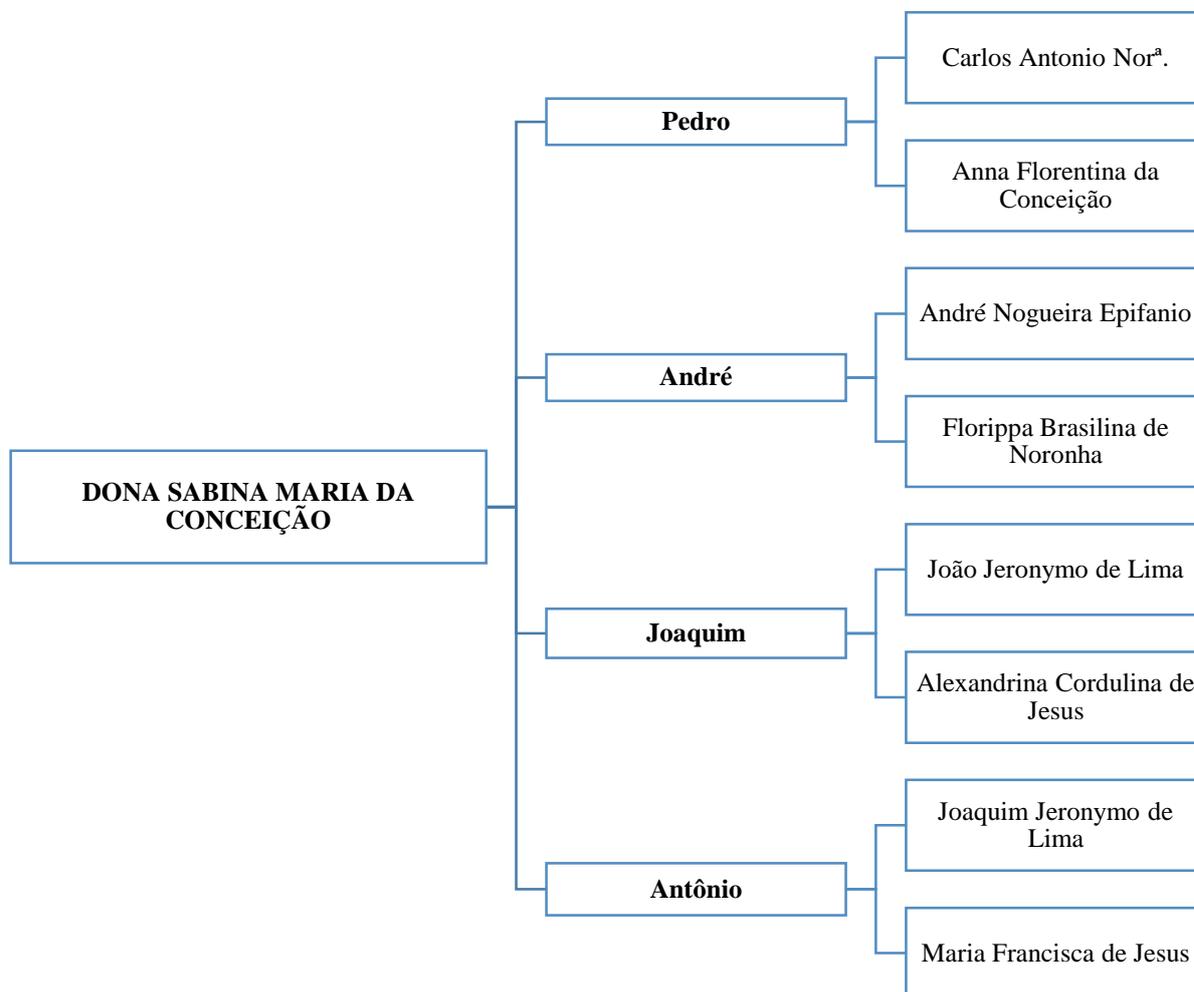
Fonte: elaborado pelo autor.

Diagrama 3 - Rede de apadrinhamento de Dona Clementina Maria de Jesus.



Fonte: elaborado pelo autor.

Diagrama 4 - Rede de apadrinhamento de Dona Sabina Maria da Conceição



Fonte: elaborado pelo autor.

No entanto, Dona Amélia possuía sete afilhados, entre eles, Maria, filha de seu irmão Camilo Brasiliense de Holanda Cavalcante com Maria Umbilina de Holanda Cavalcante. Outra afilhada interessante é Maira, filha natural de Raimunda Rosa Maria de Jesus.

Caso semelhante é o de Dona Clementina Maria de Jesus que, dos cinco afilhados, três eram filhos naturais (Sabino, Maria e Antônia). A afilhada Maria era filha da escrava Raymunda, pertencente aos herdeiros de Ignácio (ADLN – Arquivo da Diocese de Limoeiro do Norte. Livros de Batismo 1 – freguesia de Limoeiro, s/p). Dona Sabina era madrinha de seus sobrinhos, filhos de seu marido e de seus irmãos, o que nos leva a compreender que sua área de atuação está resumida e delimitada à sua família.



Ora, vistos esses casos, cabe atinar para o fato de que o apadrinhamento era uma ação social e funcional que partia de um sacramento da Igreja Católica, mas adquiria sentidos diversos. E que em grande medida alargava a dinâmica familiar, bem como abria espaços de convivência e novas formas de relacionamentos: O ato de apadrinhar uma criança extrapola o ritual e a escolha dos padrinhos, ganha foros de caráter sociocultural, pais e padrinhos passavam a tratar-se como compadre ou comadre, ou seja, pais suplementares da criança batizada (CHAVES, 2009, p. 133).

Segundo Rafael Ricart da Silva (2010), o apadrinhamento se dava em meio às relações sociais em forma de rede. “Os padrinhos e madrinhas eram pessoas que pertenciam a redes sociais das quais os pais da criança faziam parte ou, no caso, almejavam entrar no circuito social a que aquele(a) futuro(a) padrinho ou madrinha pertencia” (SILVA, 2010, p. 141).

Nesse exercício de entender o universo vivido pelas mulheres é necessário compreender como se delineavam as relações masculinas em Limoeiro na segunda metade do século XIX.

3 EFÍGIES MASCULINAS

Os maridos das Donas tinham sua nomenclatura e seu status social, algumas vezes acompanhados pela designação de tenentes e/ou coronéis, eram patentes militares concedidas a indivíduos por serviços prestados à coroa. Os sujeitos que as possuíam eram distinguidos socialmente, em especial aqueles que possuíam terras e escravos.

A Guarda Nacional constituía-se em verdadeiro exército paralelo, cujo apogeu foi o período que se estendeu de 1831 a 1840, quando contribuiu para restabelecer a ordem em um país isolado pelas revoltas e sedições. Mas essa instituição perdeu pouco a pouco sua importância e, três décadas depois, sua única função era conceder cargos honoríficos, na maior parte comprados. Para os que os exerciam, esses cargos significavam o reconhecimento de seu poder, de sua riqueza e de seu prestígio (RÊGO, 2008, p. 70).

Entre eles, havia o Tenente Coronel José Joaquim da Silva Matuto. Era viúvo de Dona Angélica Candida Rosa de Castro, falecida em 1876, tinha por herdeiros: Augusto Joaquim da Silva, casado, 23 anos; Thematocles Joaquim da Silva, casado; Elviria Candida da Silva, solteira, 27 anos; Hermina Candida da Silva, maior, casada com Octaviano da Silva Machado; Agripina Candida da Silva, maior, casada com Arlindo Alves; José Joaquim da



Silva, solteiro, 32 anos; Maria Candida da Silva Aguiar, casada com José Joaquim Aguiar, Tolentino Joaquim da Silva, solteiro, 27 anos; Angélica Candida da Silva, casada com Ronaldo da Costa Moura; Francisca Candida da Silva, de maior, cônjuge de Joaquim José da Silva e Perpetua Candida da Silva, solteira, 18 anos. Seu cabedal ficou avaliado em 3:221\$570 (AFDACCS - Inventário *post-mortem* de Tenente Coronel José Joaquim da Silva Matto. Ano: 1876).

O Tenente Coronel José Joaquim possuía poucas propriedades de raiz, o que destacava suas posses eram os bens semoventes que juntos somavam a quantia de 2:618\$000 réis e os bens móveis, feitos de material distintos dos demais patrimônios inventariados.

O Tenente Coronel Clemente Luiz Barros de Souza Netto casado com Joaquina Felícia de Souza Maia, falecido em 1878, deixando os herdeiros: João Baptista de Souza Netto, 24 anos; Juvencio do Nascimento Souza Netto, 23 anos; Francisco Antônio de Souza Netto, 22 anos; Maria Celestina de Souza Maia, 20 anos; Francisca Leopodina de Souza Maia, 18 anos; Anna Guitinia de Souza Netto, 17 anos e Joaquina Felícia de Souza Netto, 13 anos e Maria de 9 anos. Todos esses sendo solteiros (AFDACCS - Inventário *post-mortem* de Tenente Coronel Clemente Luiz de Barros Souza Netto. Ano: 187).

O patrimônio do Tenente Coronel Clemente Luiz era baseado na posse de bens semoventes e avaliado na quantia de 7:627\$581, principalmente na detenção de gado. O inventariado possuía considerável quantidade e diversidade de objetos sacros e artefatos de ouro e prata. Havia grande variedade de bens móveis, mas o destaque é quanto ao material da fabricação de alguns desses, como é o caso do cedro, madeira considerada nobre, e incomum na região. O Tenente Coronel Clemente era um negociante de charque e estabelecia relações com Aracaty e Pernambuco.

A inventariada Dona Amélia Herculeiro de Hollanda Cavalcante era casada com o Capitão João Hollanda Cavalcante Mello, e faleceu no ano de 1878, deixando dois herdeiros menores: Francisco, 5 anos e Maria, 2 anos.

Não obstante, o inventariante Capitão João Hollanda Cavalcante Mello, esposo de Dona Amélia Herculeiro de Hollanda Cavalcante, possuía visibilidade em Limoeiro, tendo em vista que era negociante de charque, conforme denota o inventário da esposa, bem como as relações e negociações que o Capitão João estabeleceu com os Tenentes Coronéis José Joaquim e Clemente Luiz (AFDACCS - Inventário *post-mortem* de Dona Amélia Herculeiro de Hollanda Cavalcante. Ano: 1878).



Eram nas transações econômicas, nas relações sociais, nas redes familiares que esses indivíduos ganhavam destaque; e, entre outros fatores, pelas propriedades e pelas relações comerciais, velavam honras militares da Guarda Nacional que os distinguiam, além de desempenharem funções de controle e administração estatal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os termos dona e tenente/coronel são designações substantivas e adjetivas, no sentido de que classificam e transfiguram os detentores desses títulos. Essas denominações são mecanismos que atribuem status sociais a indivíduos em detrimento de outros, estabelecendo variantes de desigualdade nos modos de viver e construindo outras formas de visibilidades sociais desses sujeitos (MATTOS, 1998, p. 96).

Contudo, na década de 1870, a maioria das donas e dos tenentes/coronéis tiveram seus papéis sociais e econômicos reconfigurados. Tendo como importante indício, as relações constituídas na experiência da seca de 1877-79.

Essa seca não teve nada de excepcional, a crise econômica que ela gerou não atingiu somente os pobres, mas também levou à falência os grandes e médios proprietários. O que a distingue é a criação de uma nova lógica política baseada nos socorros públicos e no assistencialismo do governo. A seca torna-se problema do Estado (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2006, p. 2).

FONTES

Arquivo do Fórum Des. Antônio Carlos Costa e Silva -(AFDACCS).
- Inventário post-mortem: (1860-1884)

Arquivo da Diocese de Limoeiro do Norte -(ADLN).
- Livros de Batismos;
- Livros de Casamento;
- Livros de Óbitos;

Livros de Memória.

ALEMÃO, Francisco Freire. **Diário de viagem de Francisco Freire Alemão**: Fortaleza-Crato 1859. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Ceará, 2006, pp. 90, 92, 99 e 113.



LIMA, Lauro de Oliveira de. **Na Ribeira do Rio das Onças**. Fortaleza: Assis Almeida 1997, p. 319.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Nordeste: uma sofisticada criação de identidade regional, homogeneizando o diverso**. Rio de Janeiro: Secretária de Educação à Distância do MEC, 2006, p. 2. Disponível em:

http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/...remessa/nordeste_sofisticad.pdf. Acesso em: 15/02/2013. Acesso em 20 de agosto de 2020, às 22:00h.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. Prefácio. In: PARENTE, Temis Gomes. *Op. Cit.*, p. 7-8.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Viver e sobreviver em uma vila colonial: Sorocaba, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2001.

CHAVES, Elisgardênia de Oliveira. *Viver e morrer: uma análise sobre a configuração sócio-familiar na freguesia de Limoeiro-CE (1870/1880)*. Dissertação de Mestrado em História Social. Fortaleza: UFC, 2009.

DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.

LEVI, Giovanni. Economia camponesa e mercado de terras no Piemonte no Antigo Regime. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria de (Orgs.). *Op. Cit.*, p. 94.

MATTOS, Hebe Maria. **A Cor Inexistente**. Os significados da Liberdade no Sudeste Escravista. 2ª Ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Família e sociedade na Bahia do século XIX**. São Paulo: Corrupio, 1988, p. 133.

MELLO, Evaldo Cabral de. O fôro das casas-grandes. In: NOVAIS, Fernando A.; ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Orgs.). **História da vida privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 395-396.

MELO, Hildete Pereira de; MARQUES, Teresa Cristina de Novaes. A partilha da riqueza na ordem patriarcal. In: **Revista Econ. contemp.**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 155-179, jul./dez., 2001.

PARENTE, Temis Gomes. Introdução. In: **O avesso do silêncio: vivências cotidianas das mulheres do século XIX**. – Goiânia: Editora da UFG, 2005, p. 12-13.

RÊGO, André Heráclio do. **Família e Coronelismo no Brasil: uma história de poder**. São Paulo: A Girafa Editora, 2008, p.47.

ROCHE, Daniel. **História das coisas banais: nascimento do consumo nas sociedades tradicionais (século XVII-XIX)**. Lisboa: Teorema, 1997, em especial capítulo VIII.



SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Mulheres e patrimônio familiar no Brasil no fim do período colonial. **Acervo**, revista do Arquivo Nacional, v. 9, n. 1-2, jan./dez, 1996, p. 85.

SILVA, Rafael Ricart da. **Formação da elite colonial dos Sertões de Mombaça [manuscrito]:** terra, família e poder (século XVIII). Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Ceará, 2010, p. 141.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Redes de compadrio em Vila Rica: um estudo de caso. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de e ALMEIDA, Carla Maria de (Org.). **Exercícios de micro-história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 246.

VIANA JÚNIOR, Mário Martins; ALENCAR, Ana Cecília Farias de. Identidades de gênero: (re)formulações no Ceará Colônia e Império. In: VIANA JÚNIOR, Mário Martins; SILVA, Rafael Ricart da; NOGUEIRA, Gabriel Parente (Orgs.). **Ceará: Economia, Política e Sociedade (Séculos XVIII e XIX)** – Fortaleza: Instituto Frei Tito de Alencar, 2011, 195p. (Coleção História Social, v.7), p. 95-114.

VIVÓ, Cristina Mazzeo de. Os vínculos interfamiliares, sociais e políticos da elite mercantil de Lima no período colonial e início da República: estudos de caso, metodologia e fontes. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de e ALMEIDA, Carla Maria de (Orgs.). **Exercícios de micro-história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 265-266.



Uma discussão em movimento, uma movimentação importante: notas sobre o antagonismo em torno da figura do cangaço

Antônio Robson de Oliveira Alves¹

RESUMO

Uma temática que recebeu e ainda recebe muita atenção dentro do campo de estudos sobre o banditismo é o cangaço e esse tem como figura basilar o cangaceiro. Assim, esse texto visa percorrer as discussões que se formularam ao longo dos anos sobre o cangaceiro, suas ações desnudadas evidenciam visões difusas e discordantes, pois de um lado é tido como herói, e do outro como vilão, bandido e facínora. Com isso, iremos percorrer por estas discussões visando ampliar o norte teórico e mapear as arguições feitas até aqui, dialogando com autores e áreas do conhecimento humano, buscando salientar a importância dos estudos sobre o banditismo na região Nordeste do Brasil.

Palavras-chave: Cangaço. Banditismo. Nordeste.

A moving discussion, an important move: notes on the antagonism around the figure of the cangaceiro.

ABSTRACT

A theme that received and still receives a lot of attention within the field of banditry studies it is the cangaço and this has as its basic figure the cangaceiro. Thus, this text aims to review the discussions that have been formulated over the years about the cangaceiro, his naked actions show diffuse and dissenting views, as on the one hand he is regarded as a hero, and on the other as a villain, a bandit and a thug. With that, we will go through these discussions aiming to broaden the theoretical north and map the allegations made so far, dialoguing with authors and areas of human knowledge and seeking to highlight the importance of studies on banditry in the Northeast region of Brazil.

Key-words: Cangaço. Banditry. North East.

¹ Graduado em História e mestre em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Professor de História do Centro Educacional de Aprendizagem Moderna – CEAMO, e do Over, Colégio e Curso. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/0020718317917150>



1 HERÓI OU BANDIDO?

Estamos situados em uma região bastante rica em história, cercada por crenças e superstições, o povo que aqui habita, serpenteia entre as veredas da seca, da diversidade cultural, fome e conflitos sociais. Contudo, devemos pensar a região que hoje é denominada de Nordeste baseando-se nas assertivas de Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2009, p. 25-26),

A região é produto de uma batalha, é uma segmentação surgida no espaço dos litigantes. As regiões são aproveitamentos estratégicos diferenciados do espaço. Na luta pela sua posse. Na luta pela posse do espaço ele se fraciona, se divide em quinhões diferentes para os diversos vencedores e vencidos; assim a região é o botim de uma guerra.

Entendendo, assim, a conotação política existente através do discurso da região, devemos pensar além da geografia e espacialidade, pois as fronteiras territoriais possuem um caráter eminentemente histórico. O Nordeste é associado, em muitos casos, a pobreza, ao atraso intelectual e demais sinônimos que são vinculados, em sua maioria, com o problema da seca.

Nesse contexto de instabilidade social, onde as questões climáticas afetam a maneira de viver e de se relacionar, surge o cangaceiro, o qual, traz consigo uma dicotomia: vistos por uns como foras da lei (bandidos) e por outros como heróis e justiceiros. Estes fomentam ideários e firmam-se na história como personagens controversos, aumentando, com isso, a série de discussões que se formulam, buscando compreender as motivações para o ingresso em uma vida de penúria e agitações, a qual espreitava cotidianamente a morte.

Pensar numa figura emblemática como o cangaceiro é algo bastante desafiador, mesmo em meio ao extenso material formado e já discutido. As implicações que esse personagem tem para a história e sua relação atual, em diversos Estados, com a cultura e a economia, nos faz pensar sobre como as autoridades públicas, com suas políticas expansionistas, tem usufruído da memória do cangaço e as transformado de forma furtiva, em um meio rentável, com pretensões financeiras. Assim, o capital simbólico² que tramita essa temática tem se tornado um agente solidificador das mais variadas formas de expansão do

² Capital simbólico, refere-se ao simbolismo e ao que personagens e até mesmo objetos, possuem de representativo para um determinado povo. Dessa forma, entender a simbologia que encontra-se em figuras como os cangaceiros torna-se crucial para compreender como estas (simbologias) criam os mais variados discursos sobre estes e como, mesmo distantes temporalmente, ainda permanecem vivos na história e memória do povo. Para compreender sobre o capital e trocas simbólicas, ver: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo. Martins Claret. 2007



poder e contribuído para a disseminação de remanescentes escolhidos, datados e fixos, os quais possuem um fim já traçado: o de lembrar para não esquecer.

O cangaço é reconhecido nas produções que se destinam a analisá-lo como um tema de evidente importância para a história da região Nordeste do Brasil. Visto que esse, reportamos para questões de suma importância da nossa história, como: seca, conflitos sociais e divergências políticas. Com isso, inúmeras obras buscam explicar o que esse acontecimento foi e os desdobramentos desse na sociedade e na história. Em meio a tantos trabalhos de excelente discussão torna-se difícil elencar os melhores, dessa feita, uma visão ampla nos será necessária para buscarmos pontuar o que entende-se sobre cangaço, e como o cangaceiro é visto, assim como, entender a influência dessa figura na construção cultural do nosso tempo.

A ambiguidade existente no cangaço e nas visões que vão ser construídas dos cangaceiros é algo visível na literatura sobre o tema. Ações de grupos no sertão nordestino é algo que antecede e muito o próprio Lampião e os seus “cabras”, embora os escritos destes sejam escassos e pouco acessíveis. Exemplo vivaz dessa assertiva é a obra intitulada *Cabeleira*, publicada em 1876 de Franklin Távora, a qual remonta sobre a vida errante de José Gomes, conhecido comumente como Cabeleira. Távora insere em sua narrativa, elementos que se tornariam fundantes para se pensar nos bandos que surgiriam após Cabeleira, como é o caso da vingança como fator crucial para a entrada na vida do crime, bem como a traição como agente impulsionador dos delitos³. Seguindo o rastro deixado por Távora, Rodolpho Theophilo narra, em sua obra *Os Brilhantes* de 1885, sobre a vida de Jesuíno Brilhante, epíteto de Jesuíno Alves de Melo Calado, inserindo outro ator no campo do banditismo que ainda veria outros elementos crivarem sua história.⁴

Cabeleira e Jesuíno Brilhante encenam um enredo repleto de sedução e fascínio, pois suas ações vão ser lembradas como corajosas e até, em alguns momentos, bondosas. A construção do “bom bandido” se faz presente nos escritos que se debruçaram sobre estes, glorificar e expandir suas ações vão ser essenciais nesse intento. Assim, cantigas, contos, cordéis, e afins, vão recontar façanhas e histórias sobre estes bandoleiros e que embora pouco lembrados, jazem como importantes para se pensar em ações delituosas que já ocorriam por onde passavam. Outro nome que se ergue com tenacidade é o de Antônio Silvino, que viu seu nome ser inscrito como um dos cangaceiros mais importantes entre o final do século XIX e o início do XX, onde sua atuação foi massivamente publicada pela imprensa que tinha como

³ Ver: TÁVORA, Franklin. **O cabeleira**. São Paulo: Ática, 1988.

⁴ Ver: THEOPHILO, Rodolfo. **Os brilhantes**. Brasília: Instituto Nacional do Livro/MEC, 1972.



pretensão mapear e dar nota de suas ações⁵. Os contos vão ser muitos e evidenciam o olhar que vai ser construído acerca das ações desse sujeito, num trecho escrito no livro *As proezas de Antônio Silvino*, que tem como autor Leandro Gomes de Barros, publicado no ano de 1908, traz palavras do cangaceiro de como enveredou na vida errante do cangaço:

Eu hoje podia ser
Um distinto cavalheiro
Mas a justiça faltou-me

Devido a não ter dinheiro,
Meu pai foi assassinado
Eu para me ver vingado
Fiquei sendo cangaceiro

Eu achei um desaforo
E uma falta de ação
Um cabra matar meu pai
E nem dar satisfação
Matei e o fiz em postas
Abri ele pelas costas
Arranquei-lhe o coração (BARROS, 1908, p. 2).

Em formato de poema, as razões para entrar na vida do crime perpassam pela necessidade de vingar a morte do pai, que em valentia ferrenha estripa o mal feitor arrancando-lhe o coração em ação enérgica e resoluta. Rodolpho Theophilo escreve uma menção parecida sobre Jesuíno Brilhante:

A sua família, como todas as famílias sertanejas, não deixava de ter suas rixas, intrigas, motivadas em sua maioria pela política. O Brilhante, entretanto, vivia alheio às lutas, porque seu gênio, como ele dizia, não dava para brigar [...]. Uma mudança radical havia se operado naquela criatura. Portador da neurose de homicídio, herdada de um de seus ascendentes maternos, mas, até então, em estado latente, Jesuíno teria talvez logrado viver sem matar, se não tivesse sido testemunha do assassinato de seu parente (THEOPHILO, 1972, p. 76).

Seja Jesuíno, ou até Antônio Silvino, as justificativas para o ingresso no banditismo é bastante recorrente na literatura, existem eixos explicativos que visam dar conta das motivações destes sujeitos no início de sua carreira criminal, alguns abordam que o meio em que estes viviam formaram a índole criminoso desses indivíduos, outros buscam elucidar a ciência, como é o caso da Antropologia Criminal, como forma de mostrar as ações destes

⁵ Para uma compreensão e maior discussão sobre a vida e feitos de Antônio Silvino, ver: WIESEBRON, Marianne L. *Antônio Silvino, cangaceiro do Nordeste*: sapériode d'activités, 1897-1914, Thèse de troisième cycle, janvier 1980; QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *Os cangaceiros*. São Paulo. ed. duas cidades, 1977; BAPTISTA, Pedro. *Cangaceiros do Nordeste*. Parahyba do Norte, Livraria São Paulo, 1929



como doença ou predisposição para o crime, e ainda existe o eixo explicativo que entende o cangaço e as ações destes grupos como sendo uma insurreição classista⁶.

Estes homens servem como inspiração, retratando as lutas constantes num momento onde a pobreza se sobressai, os bandoleiros, assim, vão se tornar figuras hercúleas e que se firmam através de contos escritos em seus nomes. “O imaginário sertanejo deu formato de epopeia às narrativas dos confrontos entre valentes, mitologizados como símbolos da coragem do homem sertanejo” (BARROS, 1998, p. 160). A dinâmica dos escritos sobre os cangaceiros entra numa esteira de trabalhos que vão ser desenvolvidos na literatura por diversos autores que homogeneizam discursos na intenção de criar um espaço ímpar e diferente, nasce nesse interim o Nordeste. No pós-1910 o saudosismo, aliado a memória, resgata tradições, hábitos e práticas que intentam construir um produto a ser conhecido e reconhecido enquanto espaço⁷ de destaque, repleto de representações que vão se delineando conforme os escritos desses autores se desenrolam. Durval Muniz de Albuquerque Júnior trata o cangaço como um dos componentes que integram a construção regional, uma identidade que é forjada sob os auspícios de obras que faziam parte da literatura do Norte.⁸

Essa literatura ganha uma marca diferenciada: ela, em grande parte, foi escrita por autores contemporâneos dos cangaceiros, e por isso, suas narrativas são repletas de paixão e entusiasmo. Gustavo Barroso é um exemplo desse tipo de autor, cearense e contemporâneo de Lampião e Silvino, Barroso escreveu inúmeras obras sobre assuntos relacionados ao Nordeste, inserindo nessas discussões o cangaço com primazia.⁹ A importância dos seus escritos se inserem na construção folclórica que é dada ao cangaço e dos seus representantes, como responsáveis pelo alvorecer de um conjunto de ações que podem ser lidas como revoltas de um povo cansado do julgo da miséria que lhes era imposta. As críticas que recaem sobre Barroso são inúmeras e, em sua maioria, se assentam no pouco uso do autor de fontes

⁶ Para uma compreensão mais extensa dessas motivações, ver: CARNEIRO, Gabriel de Campos. **No Rastro dos Cangaceiros**: em busca de novas trilhas para a apreensão de um movimento social. (Dissertação de Mestrado) – Universidade de Brasília/UNB, Brasília, 2010.

⁷ Enquanto *espaço*, estamos nos alicerçando no conceito trabalhado por Michel de Certeau que denota uma amplitude maior para espaço em detrimento de lugar. O espaço é um lugar onde existe a modificação constante da ação humana. É no espaço que os indivíduos constroem suas vivências e essas interações modificam esse espaço, pois ele é constituído e delimitado por esses agentes. Sendo assim, não é algo meramente físico, mas é também simbólico. Para uma maior discussão, ver: CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994

⁸ Para compreender melhor como o cangaço se tornou um dos elementos representativos do Nordeste, ver: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife, PE: FJN, Ed. Massangana, São Paulo, SP: Cortez, 2001

⁹ Para compreender a visão de Barroso sobre o cangaço, ver: BARROSO, Gustavo. **Heróis e bandidos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1917; BARROSO, Gustavo. **Almas de lama e de aço**. São Paulo. ed. Melhoramentos, 1930



confiáveis, fato que é perceptível em trabalhos como *À margem da história do Ceará* de 1962, bem como em sua primeira obra *Terra do Sol*, de 1912, na qual já versa em poucas linhas sobre o cangaço.

Em consonância com Barroso e bastante influenciado por esse, nos deparamos com os escritos de Xavier Oliveira que em sua obra *Beatos e Cangaceiros. História real, observação pessoal e impressão psicológica de alguns dos mais célebres cangaceiros do Norte*, de 1920, reconta como, em sua visão, os cangaceiros da região do Cariri enveredavam na vida do cangaço e tinham ações honráveis por causa da influência do Padre Cícero e de beatos locais que corroboravam para que estas “cabras” não cometessem violência desenfreada. No calor do momento, outro autor que conduz a sua escrita baseada na vivência e contato com os cangaceiros foi Manoel Candido, que escreveu a obra *Factores do Cangaço de 1910 a 1930*, publicada no ano de 1934, e que remonta a partir do seu lugar de origem, Pernambuco, os eventos que levaram Antônio Silvino, Sinhô Pereira e Lampião a entrarem na vida do cangaço.

A partir da década de 1930, José Lins do Rêgo começa a escrever sobre seu contato com os cangaceiros. Literato importante, suas obras entram num panorama de manuscritos que versam sobre o regionalismo e apresentam o cangaço como um dos polos principais que caracterizam esse espaço. Assim,

Em Franklin Távora e José Lins, o interesse pela figura do cangaceiro surge, portanto, no mesmo solo ideológico e cultural que informa suas concepções de espaço e de literatura regionais. O cangaceiro, como tipo legendário da tradição cultural popular nordestina, constitui uma das expressões mais genuinamente regionais, representando, por extrapolação, o que o país tem de mais peculiar em suas raízes (FARIAS, 2006, p. 186).

É importante visualizarmos que o cangaço nas obras de Lins do Rêgo é algo que vai ganhando cores e tons conforme os anos de sua produção vão se desenhando. A primeira obra que cita de forma ainda tímida o cangaço é no romance memorialístico *Menino de Engenho* (1932), e seguindo o contato com esse tema noutra obra *Fogo Morto* (1943) e por fim, dedica um volume exclusivo para o fenômeno em *Cangaceiros* (1953). É nesse cenário que percebemos a transformação de um elemento social “externo” para “interno”, modificando o fato para outra dimensão, como é proposto por Antônio Candido em *Literatura e Sociedade* (2014): “saímos dos aspectos periféricos da sociologia, ou da história sociologicamente orientada, para chegar a uma interpretação estética, que assimilou a dimensão social como fator de arte” (CANDIDO, 2014, p. 17).



Nas obras de cordel, é visível a construção de heroísmo a figuras como Lampião, Jesuíno Brilhante, Corisco, dentre outros, que firmam seu nome através dos seus atos. Mark Curran nos mostra isso:

O cangaceiro é o herói por excelência [...] Nas obras cordelianas contemporâneas, é visto como o tipo heroico legítimo, maior do que a vida, verdadeiro cavaleiro do sertão (...) Mais do que em qualquer outro tema do cordel, vê-se aqui o processo folclórico de idealizar a realidade, convertendo-a em mito ou lenda (CURRAN, 2001, p. 61).

Vemos o enaltecimento sobre os atos e ações dos cangaceiros por cordelistas, esse tipo de trabalho, criou e ainda nos dias atuais, continua influenciando muitos ideários sobre os bandos de cangaceiros. De fácil acesso, essas produções espalham-se rapidamente, e sua narrativa, carregada de eufemismos e atenuações, tornam-se meio fácil de apreensões e perpetuações de conotações bastante pretenciosas, onde muitas vezes, o enobrecimento do cangaceiro, evidencia o desconhecimento real das ações destes bandos.

Mediante a criação efetuada do cangaceiro, encontramos diferenças entre os bandos. Lampião, com sua trupe, são considerados, em muitas obras, como os mais cruéis e temíveis, odiáveis por não fazerem diferença entre rico e pobre, maltratando e desonrando quem quer que seja no intuito de poder e reconhecimento. Na obra de Frederico Pernambucano de Mello (2004), encontramos uma distinção importante entre os vários bandos formados e os seus principais representantes, como é o caso, por exemplo, de Jesuíno Brilhante, conhecido também como o cangaceiro romântico,¹⁰ o qual ao lado de Antônio Silvino e Sinhô Pereira, agiam de forma benigna, visando, segundo Frederico Pernambucano, apenas os ricos e se vingar dos que, os impulsionaram a adentrarem na vida do cangaço.¹¹ A com isso, um rompimento nas tradições, onde os precursores do cangaço no Nordeste dão lugar ao famigerado Lampião, que com seu bando cruento trazem terror e atacam a contenda.

Outro autor que possui espaço na discussão sobre cangaço, e, mais especificamente sobre banditismo, foi Hobsbawm. Em suas celebres obras, *Rebeldes primitivos* e *Bandidos*, o autor faz uma ampla discussão buscando elementar bases teóricas para um fenômeno que,

¹⁰ O principal percurso dessa ideia de romantismo sobre o cangaceiro Jesuíno Brilhante foi Raimundo Nonato, o qual, defendia o pensamento de bom caráter desse cangaceiro, o qual, era muitas vezes visto como justiceiro, e defensor dos pobres. Ver: NONATO, Raimundo. **Jesuíno Brilhante- O cangaceiro Romântico (1844-1879)**. Editora Fundação Guimarães Duque, Coleção Mossoroense Série “C”, Volume 1529. Edição 3ª. 2008.

¹¹ Os três cangaceiros citados, Jesuíno Brilhante, Antônio Silvino e Sinhô Pereira, são anteriores a Lampião, o que traz à tona debates acalorados na historiografia sobre o rompimento que houve na tradição dos cangaceiros quando Lampião assume o posto do mais violento e temível cangaceiro. Ver: MELLO, Frederico Pernambucano de. 2004. **Guerreiros do sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil**. Prefácio de Gilberto Freyre, São Paulo: A Girafa Editora.



segundo ele, é social. Hobsbawm definiu a existência de três tipos de bandidos e os cangaceiros são classificados como os “vingadores”. Essa visão é defendida no seguinte trecho de sua obra:

[...] o banditismo social constituiu fenômeno universal, que ocorre sempre que as sociedades se baseiam na agricultura (inclusive as economias pastoris), e mobiliza principalmente camponeses e trabalhadores sem terras, governados, oprimidos e explorados – por senhores, burgos, governos, advogados ou até mesmo bancos (HOBSBAWM, 1975, p. 12).

Hobsbawm (1975) estimula uma visão do bandido como figura nobre, retomando as argumentações iniciadas em primeiro momento na sua obra *Rebeldes Primitivos*, onde o autor se utiliza de lendas e da literatura popular como fonte primária e principal. Fazendo uma conexão com essa perspectiva o vingador era frequentemente cruel e violento, todavia, suas ações são justificáveis pois esse foi humilhado e tinha que se vingar. A vingança é a resposta à honra que fora deflorada, dilacerada e desrespeitada, que seria preciso o uso da força desmedida para suplantar os desaforos outrora feitos.

Hobsbawm (1975) estabelece o banditismo social como um fenômeno universal, salientando que a situação dos camponeses é praticamente a mesma em todo o mundo. Quando a sociedade tribal se modificou e nasce o parentesco familiar como guia, a vingança por atos cometidos contra os membros da família se torna via de regra para os bandidos. Aqui, entra num conceito que faz parte de sua formação, o de *luta de classes*¹², em que, numa sociedade rural, versa no embate entre senhores (fazendeiros, proprietários rurais, oligarquias e até mesmo o Estado), contra os camponeses (vaqueiro, sertanejo e por conseguinte, cangaceiro), sendo estes últimos heróis por sua revolta contra os poderosos.

É bom lembrar que numa análise tão ampla feita por esse autor, esse acaba não conseguindo, com precisão, respeitar as diferenças locais, pois cada caso deve ser analisado conforme as especificidades e ambientações daquele espaço. Exemplo disso é que, na visão de Hobsbawm (1975), os bandidos sonham com um mundo melhor, mais igualitário. No caso do cangaço há um vínculo que os une, que é tido como irmandade e que por isso, poderia ser alinhado as arguições de Hobsbawm (1975), o próprio Benjamin Abrahão, que acompanhou o bando por alguns meses, constatou que havia uma harmonia, união e disciplina no bando de

¹² Para uma compreensão melhor sobre como o conceito de *classe social* e *lutas de classes* são trabalhados a partir dos historiadores ingleses, dentre eles Hobsbawm, ver: CÂNDIDO, Tyrone Apollo Pontes. **Dos homens sendo e tornando-se: Tradição e experiência em E.P Thompson**. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Ceará, 2002.



Lampião, pontos que o impressionaram muito¹³. Todavia, essas características que são interpretadas como imanentes aos cangaceiros e bandidos podem ser questionadas a partir dos relatos feitos por *Volta Seca*, cangaceiro do bando de Lampião que cedeu entrevista ao jornal *O Globo* em novembro de 1958, e no seu relato, o grupo era coeso por imposição do próprio Lampião que exigia dos cangaceiros um comportamento ilibado, como se fossem irmãos e aqueles que fugiam dessa regra eram castigados, e poderiam até serem condenados à morte¹⁴.

Para entender essa falta de igualdade entre os cangaceiros, os relatos de *Volta Seca*, testemunha ocular de dentro do bando, são importantes e se fazem necessárias para uma compreensão mais ampla das peripécias do bando:

É preciso, porém, ficar esclarecido que nem sempre Lampião usava do recurso de matar os outros a tiros. Ele gostava, também, e muito, de mandar dar surras que, aplicadas conforme ele determinava, geralmente matavam. As surras eram dadas por três ou quatro cabras que, empunhando terríveis umbigos-de-boi, davam com vontade no infeliz, até que ele perdesse os sentidos. Lampião gostava de ver e mesmo de espancar um sem-vergonha, termo com que ele designava os que não o obedeciam à risca (QUEIROZ, 1977, p. 167).

A partir das descrições de *Volta Seca* fica patente que não havia igualdade entre todos os membros do bando, no rígido tratamento de Lampião para com os seus asseclas, só os que o obedeciam à risca se safavam de um destino cruel e doloroso. Outra demonstração da falta de tratamento igualitário entre os cangaceiros se alicerça na figura de Maria Bonita que, segundo Wiesebron, tinha seu próprio secretário-empregado. (1990, p. 78)

Os embates sobre o cangaceirismo, certamente se estenderá por muitos anos, mesmo diante de um extenso arsenal de obras, as concordâncias e divergências estendem-se amplamente e com isso, as construções e desconstruções serão corriqueiras. Todavia, deve-se pensar o sujeito histórico que encontra-se por trás do já produzido conceito de cangaço, ao englobar todos em um único parâmetro, muitos esquecem de contextualizar esse indivíduo dentro do seio social que lhe ampara, dissociando-o das convergências políticas e econômicas que se aglutinavam. Porém, em muitos casos, a concepção e perpetuação de um cangaceiro sanguinário e impiedoso se dá para que sua imagem possa tomar mais vigor e o seu simbolismo esteja ligado ao bandido, aquele que deve ser impedido, resistido e vencido.

Nessa trilha que seguimos até aqui nos envolvemos em diversas obras que versaram sobre o cangaço de forma ora participativa, comprando suas ações e acatando seus feitos, ou

¹³ Para saber mais, ver: MELLO, Frederico Pernambucano de. **Benjamin Abrahão**: entre anjos e cangaceiros. São Paulo: Escrituras Editora, 2012.

¹⁴ Entrevista citada por Queiroz, eu sem livro *Os cangaceiros*, ver: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. **Os Cangaceiros**. Tradução da Autora. São Paulo: Duas Cidades, 1977.



acusativa, instigando questionamentos e asseverando julgamentos. Transitamos por obras memorialísticas, bem como literárias, que massificaram ideários sobre os cangaçeiros e num instinto de mapear acabaram orquestrando a construção de uma identidade para estes indivíduos que tinha como espaço de ação os sertões das provinciais no ainda Império, do Norte, que tinha como principais representantes Cabeleira e Jesuíno Brilhante, e na República, já no processo de construção do Nordeste, nascem nomes famosos como Antônio Silvino, Sinhô Pereira, Lampião e Corisco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao enveredarmos no vasto campo de estudos sobre o cangaço, lidamos com outros temas que se aproximam e fazem do cangaço um assunto ainda mais amplo e sinuoso. Um exemplo bastante sólido dessa assertiva é o coronelismo, que adentra como agente solidificador da temática do cangaço. Essa relação – coronelismo e cangaço – já conta com um arsenal conciso de estudos que buscam trazer luz sobre os meandros que tecem o contato entre os bandos e os coronéis, fato que é percebido na transição do século XIX para o XX e que ganha força conforme os coronéis se sentiam ameaçados de perder o seu mando nos municípios e para isso se alicerçavam nas armas das trupes que encarregavam-se de reprimir e fazer valer a sua autoridade.

Nesse interim, os proprietários de terras vão se alicerçando e estabelecendo conexões que seriam cruciais no mantimento do seu poder. Tal urdidura, ultrapassou os interstícios da história brasileira, se fortalecendo numa conexão mais vivida ainda durante o período republicano. Na verdade, “o coronelismo passou a significar um complexo sistema de negociação entre esses chefes locais e os governadores dos estados, e destes com o presidente da República”, mas que um simples sistema, a figura do coronel possuía importante função, pois “seria um dos elementos formadores da estrutura oligárquica tradicional baseada em poderes personalizados e nucleados, geralmente, nas grandes fazendas e latifúndios brasileiros” (SCHWARCZ; STARLING, 2018, p. 322).

Embora nos seja salutar citar o fenômeno do coronelismo e correlaciona-lo ao cangaço, devido a extensa produção sobre a temática e as discussões dispares existentes sobre o mesmo, não é possível, dentro da proposta desse texto, revisitar todos os autores e vertentes teóricas já estabelecidas sobre o assunto, mas fica aqui essa possibilidade de discussão, e até de revisão bibliográfica, já que, assim como o cangaço, o coronelismo discute não só sobre



períodos anteriores da história do Brasil, como é o caso do período colonial e dos *homens bons*¹⁵, gênese do poder político nas mãos de proprietários rurais no Brasil, mas se firma como uma temática sensível pra se pensar Nordeste, patriarcalismo e mandonismo¹⁶.

No que tange o cangaço, é no início do século XX que uma das figuras mais emblemáticas e conhecidas da história do banditismo no Brasil vai ser elevada: Lampião. Se o cangaço enquanto fenômeno endêmico da região Nordeste possui várias obras que visam explicá-lo, um dos agentes responsáveis por esses estudos foi Lampião.

Virgulino Ferreira da Silva, conhecido como Lampião, é uma figura complexa e bastante biografada. Aclamado por uns e odiado por outros, o rei do cangaço, como é lembrado, tornou-se símbolo de desordem e coragem nos sertões nordestinos no início do século XX. Embora o cangaço não tenha começado com ele, é através de suas ações que esse fenômeno se tornou conhecido e estudado. Um exemplo de expansão do conhecimento do cangaço além das fronteiras brasileiras se encontram numa publicação da revista britânica *The Economist*, que no ano de 1993, fez uma menção ao famoso cangaceiro: “Lampião, Brazil’s backlands bandit of the 1920s, is still remembered fondly in some parts as an occasional justice-maker” (*THE ECONOMIST*, 1993, p. 45). No trecho citado, a revista relembra um dos fatos mais comentados sobre a vida do cangaceiro: que ele é lembrado em muitas partes como símbolo de luta pela justiça.

Assim como a temática e discussão aqui defendida, Lampião é um dos alicerces para se pensar nas visões destoantes existentes sobre os cangaceiros, pois ele iniciou uma fase mais truculenta e expansiva do cangaço, em ações que ficaram eternizadas, como é o caso de Mossoró/RN, que resistiu ao bando do famoso cangaceiro em 1927, fato ainda hoje louvado em peça teatral e eternizado em monumentos que visam preservar a memória em torno desse evento¹⁷. É fato que o trabalho desenvolvido não buscou fazer julgo de valor e responder a pergunta que a muito tempo é feita: afinal, o cangaceiro é bandido ou herói? Certamente ainda

¹⁵ Para uma maior compreensão sobre os homens bons, ver: COMISSOLI, Adriano. **Os “homens bons” e a Câmara de Porto Alegre (1767 – 1808)**. (Dissertação de Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2006. Ver também: CUNHA, Fernando. **Elites Políticas Municipais no Brasil-Colônia: Homens-bons da Curitiba setecentista**. (Dissertação de Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2003.

¹⁶ O célebre estudo de Victor Nunes Leal nos auxilia a pensar sobre o fenômeno do coronelismo, ver: LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. – 4ª edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Para uma discussão mais criteriosa e baseada numa revisão concisa, ver: CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Cionceitual. **DADOS**, RIO DE JANEIRO, v. 40, n.2, p. 229-250, 1997.

¹⁷ Para uma visão mais ampla de como os lugares de memória foram estabelecidos em Mossoró/RN, ver: ALVES, Antônio Robson de. Lugares de Memória: a relação entre a memória e os espaços físicos em Mossoró/RN. **Revista Eletrônica discente História.com**. Cachoeira, v.4, n. 8, p. 95-107, 2017.



iremos trilhar muitas discussões que defendem pontos de vistas e opiniões que partem de lugares sociais e culturais definidos e que por isso protegem ou recriminam os cangaceiros.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4 Ed. Ver. São Paulo: Cortez, 2009.

BARROSO, Gustavo. **À margem da história do Ceará**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1962.

BARROSO, Gustavo. **Terra do Sol: natureza e costumes do Norte**. 5ª ed. Livraria São José, Rio de Janeiro 1912.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo. Martins Claret. 2007.

BRAZ, Emanuel Pereira. **A Abolição da Escravatura em Mossoró: pioneirismo ou manipulação do fato**. 1º ed – Mossoró, RN: Fundação Vingt-um Rosado, 1999.

BREFE, Ana Cláudia Fonseca. **Museus Históricos na França: entre a reflexão histórica e a identidade nacional**. In: Anais do Museu Paulista. São Paulo. Nova Série. v. 5. – jan./dez. 1997.

CANDIDO, Manoel. **Factores do Cangaço de 1910 a 1930**. São José do Egito, Pernambuco, 1934

CARVALHO, Sadraque Micael Alves de. **Um lugar (in)existente: o “pais de Mossoró” nas tramas da consciência histórica**. UFRN, 2012. (Dissertação de Mestrado)

CASTRO, Carla Yara Soares de F. **O Corredor Cultural: espaço de materialização da exclusão social em Mossoró-RN**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2012

CHARTIER, Roger. **A História Cultural – Entre Práticas e Representações**. 2ª ed. DIFEL, 1988.

CHOAY, Françoise, 1925 – **A alegoria do patrimônio** / Françoise Choay : Tradução de Luciano Vieira Machado. Ed. – São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006.

CURRAN, Mark J. **História do Brasil em Cordel**. São Paulo: Editora da USP, 2001

FEBVRE, Lucien. Profissões de fé à partida. In: **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, Lda. 1989.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.



HOBBSAWM, Eric. **Rebeldes Primitivos**: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales em los siglos XIX y XX. Editora ariel, S.A, 1963.

HOBBSAWM, Eric. **Bandidos**. Editora forense: Rio de Janeiro, 1975.

LEE GOFF, Jacques. 1924 – **História e Memória**. 5ª Edição, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. **Os Cangaceiros**. Tradução da Autora. São Paulo: Duas Cidades, 1977

MELLO, Frederico Pernambucano de. 2004. **Guerreiros do sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil**. Prefácio de Gilberto Freyre, São Paulo: A Girafa Editora.

MELLO, Frederico Pernambucano de. **Benjamin Abrahão**: entre anjos e cangaceiros. São Paulo: Escrituras Editora, 2012.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **A problemática da identidade cultural nos museus**: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento). Anais do Museu Paulista. São Paulo. Nova Série. Nº 1. 1993.

NONATO, Raimundo. **Jesuíno Brillhante- O cangaceiro Romântico(1844-1879)**. Editora Fundação Guimarães Duque, Coleção Mossoroense Série “C”, Volume 1529. Edição 3º. 2008.

NORA, Pierre. O retorno do fato. In: LE GOFF, Jacques. **História**: novos problemas. – Rio de Janeiro. Francisco Alves. 1995.

NORA, Pierre.. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. IN: LE GOFF, Jacques. **História**: novas abordagens. Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988

OLIVEIRA, Xavier de. **Beatos e Cangaceiros**: história real, observação pessoal e impressão psychologica de alguns dos mais celebres cangaceiros do Nordeste, Rio de Janeiro, 1920

REGO, José Lins. **Cangaceiros**. 14. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora., 2010.

REGO, José Lins. **Fogo Morto**. 60. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

REGO, José Lins. **Menino de engenho**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

SANTOS, Antônia Edneuma dos. **A construção do discurso de liberdade a partir dos elementos emblemáticos mossoroense**: Reflexões sobre a seleção e apropriação do patrimônio material e imaterial abolicionista. Encontrado em :< > Acesso: 25/11/15

SILVA, Abrahão Sanderson Nunes Fernandes da. **A “Estratigrafia do Abandono” em dois museus públicos potiguares**. O público e o privado – nº. 12 – Julho/Dezembro – 2008

THEOPHILO, Rodolfo. **Os brilhantes**. Brasília: Instituto Nacional do Livro/MEC, 1972



VALENSI, Lucette. **Fábulas da Memória**: a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo; tradução Maria Helena Franco Martins. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

WIESEBRON, Marianne L. Cinquante ans après la mort de Lampião. **L'habit (ne) fait (pas)**, Taíra, n° 2, 1990.