

## A prática da peregrinação no imaginário sertanejo

### The practice of pilgrimage in the sertanejo imaginary

Ana Márcia Alves Siqueira\*

\* Universidade Norte do Paraná (UNOPAR).  
Universidade Estadual Paulista (UNESP).

#### Resumo

O Nordeste brasileiro, por ter sido a primeira região colonizada a prosperar, teria recebido da metrópole modelos sócio-econômico-culturais ainda muito próximos dos medievais. Dessa forma, alguns escritores nordestinos funcionam como porta-vozes de uma tradição ibérica relida pelo sertanejo. Este artigo discute aspectos da peregrinação, presentes no imaginário sertanejo, que se ligam à religiosidade medieval e estão delineados em *O Cabeleira*, de Franklin Távora, romance inaugural da "literatura do norte". Para o imaginário sertanejo, o sertão é um lugar de contradições e mistérios, delineado sob diferentes formas na tradição literária brasileira: o sertão paraíso, o sertão inferno e o sertão purgatório. Este último funcionaria como o deserto, um lugar de provações e sofrimentos, que permite a salvação por meio do padecimento, como se correspondesse ao tempo dos monges eremitas, que peregrinavam em busca da purificação e do contato com Deus.

**Palavras-chave:** Peregrinação. Imaginário Sertanejo. Religiosidade Medieval.

#### Abstract

*The northeast of Brazil, as the first colonized region to become prosperous, would have received, from Portugal, social, economical and cultural models still very close from the middle ages. For this reason, some of the northeastern writers play as spokesmen of Iberian traditions, re-read by the sertanejo. This article discusses some aspects of the pilgrimage present in the sertanejo imaginary, which are related to the medieval religiosity and are delineated at O Cabeleira by Franklin Távora, inaugural novel of the "Literature of the North". For the sertanejo imaginary, the arid and remote interior is a place of contradictions and mystery, drawn under different forms in the Brazilian literary tradition: the arid interior which is paradise, the arid interior which is hell and the arid interior which is purgatory. This last one would stand as the desert, a place of probations and sufferings that permits salvation by affliction as if it was equivalent to the times of the eremite monk, who peregrinated in a search of purification and contact with God.*

**Keywords:** Pilgrimage. Sertanejo Imaginagy. Medieval Religiosity.

## 1 Introdução

A vida aqui em baixo é um combate, um combate pela salvação, por uma vida eterna; o mundo é um campo de batalha onde o homem se bate contra o Diabo, quer dizer, em realidade, contra si mesmo. Pois, herdeiro do Pecado Original, o homem está destinado a se deixar tentar a cometer o mal e a se danar. Confrontam-se nele o vício e a virtude, pondo em jogo seu destino eterno. [...] A presença do Além deve ser sempre consciente e viva para o cristão, pois ele arrisca a salvação a cada minuto da sua existência, e mesmo se ele não está consciente, esse combate é sem trégua aqui em baixo (LE GOFF, 2002, p.22).

O trecho acima deixa entrever que o homem medieval se via como um viajante (*homo viator*) entre dois mundos: a vida efêmera na terra, lugar de tentações, e o Céu, o Reino de Deus e da perfeição. Ora se o homem era um viajante, o mundo era entendido essencialmente como lugar transitório pelo qual se deveria passar sem cair nas tentações da carne. O homem não

deveria descuidar-se, porque o caminho apresentava-se povoado por entes maléficos prontos para desviá-lo e levar sua alma à perdição.

A condição para alcançar a salvação da alma era manter a pureza do corpo. Tal dicotomia – a alma só poder ser salva através do corpo – tem origem no sentimento de culpa gerado pelo pecado original. Por conta desse sentimento de culpa e conseqüente necessidade de expiação, o medieval buscava a salvação utilizando algumas práticas como o eremitismo e a peregrinação.

O eremitismo, em sua origem, estava relacionado à busca de afastamento do convívio humano, das tentações proporcionadas pela vida em sociedade. Assim, inicialmente, aqueles que optavam por essa prática buscavam o deserto, como nos mostra o exemplo de Santo Antão (251-356 d.C). O deserto era visto como um local dúbio, de mescla entre o bem e o mal, pois foi lá que Jesus resistiu às tentações do diabo e passou por provações antes de iniciar sua missão. Entretanto esse deserto não é, necessariamente, aquele local ári-

do, mas um lugar simbólico, solitário e distante, como, por exemplo, a imensidão de alto mar, na narrativa de São Brandão, ou a floresta dos eremitas dos romances de cavalaria – lugar ligado ao mistério, à busca interior e também lugar de perigos, por ser refúgio de vagabundos, bandidos e seres mágicos (LE GOFF, 1994).

Segundo o Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, peregrinação, palavra derivada do substantivo latino *peregrinatione*, significa “viajar ou andar por terras distantes”; porém, nessa acepção, há o sentido implícito de finalidade. Sabe-se que, nos tempos distantes, as forças motivadoras do deslocamento das pessoas eram basicamente: a guerra, o comércio e a religião. Acrescentam-se, pois, a esse primeiro sentido, dois outros: em um, o ato de peregrinar significaria também “andar em peregrinação por; percorrer, viajando” (nos casos de guerra ou comércio), no outro – no sentido religioso – “ir em romaria por lugares santos de devoção” (CUNHA, 1985, p.595).

A acepção mais ampla do termo permite combinações infinitas, pois tanto peregrinou o Ulisses homérico, ou Vasco da Gama, quanto o faz também o *homo psicologicus* de Freud e Jung na direção das profundezas do inconsciente, como também peregrinam vagabundos ou bandidos ilustres como o Lazarillo de Tormes, ou os cangaceiros do sertão, em suas infundáveis andanças.

A prática da peregrinação religiosa está ligada ao afastamento do local de segurança e proteção, processo que possibilita a purgação dos pecados para se alcançar a salvação, porque as provações impostas pelo percurso – estradas ruins, ameaças de assalto, de doenças, privação de conforto e, às vezes, de alimentos – servem como meio de purificação (DUBY, 1968).

Por isso, para Franco Júnior (1990, p. 79), a peregrinação constitui uma atividade religiosa particularmente rica na medida em que sintetiza toda espiritualidade:

É busca de objetos de veneração, é experiência especialmente propícia a atrair manifestações divinas, é talvez das atitudes humanas a mais carregada de religiosidade, de busca do sagrado. Ela é repetição de gestos arquetípicos, é sacrifício-martírio que se troca pela salvação, é ao mesmo tempo uma confissão e uma penitência, é exorcismo de si mesmo, é suicídio simbólico, já que é preciso morrer para renascer, é o próprio encontro e identificação com a Divindade. É a fusão com Ela.

Ainda, de acordo com Franco Júnior (1990) a peregrinação e a penitência constituem topoi multimilenares, porque estão presentes na religiosidade de diversas épocas e regiões; são a repetição de gestos profundamente enraizados na psicologia coletiva e têm um caráter universal por pertencerem a todos os credos.

Mesmo nesse início do século XXI, o deslocamento ainda é visto como uma forma de conhecimento interior. Da mesma forma, rotas de peregrinações da era medieval continuam a ser percorridas. Assim como continua a ser comum que o pagamento de promessas, feitas aos santos de devoção da religião católica, estejam ligadas a um longo percurso que se deve fazer descalço ou de joelhos, como forma de penitência. Ou seja, continuam relacionados, em nossa civilização e no contexto da religião cristã, os conceitos de salvação, viagem e sofrimento físico.

Tal fato pode ser percebido no contexto cultural brasileiro de um modo geral, mas interessa neste trabalho discutir como esses aspectos da religiosidade medieval, apontados até então – a busca da salvação através da prática da peregrinação, do eremitismo e da realização de práticas ascéticas – configuraram-se no Nordeste brasileiro. A região, primeira a ser colonizada e a prosperar, recebeu da metrópole portuguesa modelos sócio-econômico-culturais ainda muito próximos dos medievais<sup>1</sup>.

Assim, alguns escritores nordestinos funcionam como porta-vozes de uma tradição ibérica relida pelo sertanejo, isto é, sob a óptica do conceito de longa duração das estruturas mentais, em que a imaginação é entendida no contexto amplo do imaginário<sup>2</sup>, a literatura regional nordestina concebeu realidades romanescas que têm, por modelo associativo, a mentalidade medieval registrada na tradição trazida pelos portugueses.

Segundo Queiroz (1977, p.38), em uma sociedade de criadores de gado, como a do sertão nordestino<sup>3</sup>, o ideal do cavaleiro andante e o gosto por aventuras tendem a perdurar e, por isso, ainda são correntes, além da épica carolíngia, as histórias de Amadis de Gaula, de Roberto do Diabo e da princesa Magalona. Os habitantes do semi-árido julgam encontrar nessas lendas a imagem ideal da ordem social em que vivem, e os grandes latifundiários, de extensas parentelas, de certo modo, consideram-se “pequenos Carlos Magno, rodeados de seus pares”.

De acordo com a tradição, o sertão é o local de identificação com o deserto mítico, local de confrontos, espaço privilegiado de interrogações e questionamentos, lugar onde simultaneamente se afirma e se nega, reino do fantástico e do mito. Metáfora magistralmente explicitada por Guimarães Rosa em sua obra maior, *Grande Sertão: Veredas* (1986). O título sinaliza o meio para se decifrar as dicotomias presentes em seu simbolismo: a região seca, cortada por veredas verdes, como a indicar que a escolha do caminho a ser percorrido pode levar à agonia da terra abrasada pelo sol ou às delícias das verduras e águas de suas veredas, isto é, ao inferno e ao paraíso (CASCUDO, 1972).

<sup>1</sup> Idéia defendida por diferentes pesquisadores, dentre os quais destacamos Sérgio BUARQUE DE HOLLANDA (*Raízes do Brasil*, 2001) e Hilário FRANCO JÚNIOR (*Raízes medievais do Brasil*, 1998).

<sup>2</sup> De acordo com FRANCO JÚNIOR, imaginário “é um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração” (2003, p. 95-6). Neste sentido, os imaginários são “formas próprias de os homens verem o mundo e a si mesmos” que “criam elos, geram e mantêm grupos e despertam a consciência social”, porque expressam valores coletivos. (*idem, ibidem*, p.106).

<sup>3</sup> Roger Bastide (1964) denomina a organização social e econômica do pastoreio desenvolvida no sertão nordestino como “civilização do couro” em oposição à “civilização do açúcar” que se desenvolveu na zona da mata e litoral.

Há um só sertão, concretizado em muitos sertões, pois, ele, na criação literária, adquire, assim como outras referências geográficas, uma amplitude que não se restringe às classificações da Geografia. Embora o sertão celebrado pela literatura brasileira tenha como ponto de partida a região dedicada à criação pastoril, que ocupa partes do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Sergipe, Alagoas, Bahia e Minas Gerais. Uma região do interior, de criação de gado, desértica, mais ou menos estacionada num passado considerado o repositório das tradições ancestrais, da linguagem e dos costumes antigos.

Nossa tradição literária guarda, portanto, um amplo aproveitamento do tema do sertão, como afirma Suassuna (1971), resumindo todos os escritos sobre o tema, nas palavras do emblemático Quaderna, personagem de *A pedra do reino*: na verdade a face do sertão é tripla: O Inferno, o Purgatório e o Paraíso.

A concepção do sertão como paraíso tem sua origem no Romantismo que, ao resgatar a visão encantada dos primeiros cronistas, descreve o sertão edênico, cujo exemplo pode ser conferido no romance *O sertanejo*, de José de Alencar. A fazenda Oiticica configura-se como um símbolo do lugar paradisíaco onde, na moldura tradicionalista da família do capitão-mor entre seus servos e agregados, brota o amor puro entre Arnaldo e Flor. A pureza das intenções e sentimentos harmoniza-se com a paisagem:

Nas abas da serra onde as árvores tinham conservado a verdura sentia-se passar pela floresta um estretecimento de prazer. A brisa da manhã enredando-se pela ramagem rociada não mais arranca os murmúrios plangentes da mata crestada. Agora o crepitar das folhas é doce e argentino, como um harpejo sorridente. Não eram somente as matas, os silvaçais e as várzeas que se areavam com as primeiras galas do inverno. O espaço até ali mudo e ermo na limpidez de seu azul diáfano, começou por igual a povoar-se de pássaros, que durante a seca se refugiaram nas serras e emigraram para climas amenos (ALENCAR, 1969, p. 48).

Nessa paisagem paradisíaca descrita, parece que se vive em uma época distante, em que não há carências ou conflitos com Deus ou com os homens, ou, quando há conflitos entre os homens, o reequilíbrio das tensões serve para mostrar que a justiça, a paz e a abundância estão do lado daqueles que refletem a harmonia da organização social estabelecida.

Todavia, acompanhando as transformações sócio-econômico-culturais vividas pelo país, ao longo do final do século XIX e início do século XX, surgem obras que revelam um novo olhar sobre o sertão ressequido e miserável. Segundo esse olhar, o sertão está mais próximo do Inferno, porque é palco de desordem, do destempero da natureza causticada, do sofrimento causado pelas epidemias, da violência da seca expulsando os sertanejos, da violência dos cangaceiros e volantes, como se constituíssem os flagelos impostos pelo diabo aos condenados nascidos na região.

Chegamos finalmente ao ponto-chave de nossa análise: o intermédio entre a visão romântica do sertão, paraíso natural perdido nos velhos tempos, a visão apocalíptica, que vê a região seca como um inferno, um castigo de Deus, e a visão sociológica, que percebe a região como um produto da união entre as adversidades climáticas e o descaso público-administrativo. Essa visão complexa sobre o sertão é apresentada pelo romance *O Cabeleira*, de Franklin Távora, que mescla a análise sociológica com as explicações calcadas no imaginário medieval herdado: o sertão é o local de refúgio de bandidos criados pelo atraso técnico e educacional da região, mas também de distanciamento para se viver um novo Éden e, principalmente, local de expiação, longa travessia que possibilita a purgação para se alcançar a graça divina.

A sobreposição de ópticas proporcionadas pela narrativa leva à conclusão de que o sertão, ao longo da fuga de Cabeleira, desempenha o papel de um caminho intermediário entre o Paraíso e o Inferno: o Purgatório.

O purgatório sertanejo é constituído pela imensidão do sertão, cenário adequado à encenação do combate pela salvação da alma de que fala Le Goff, na citação reproduzida no início deste artigo. Intimamente ligado à tradição judaico-cristã, inspiradora de práticas ascéticas, o deserto é o lugar onde sagrado e profano se encontram e se defrontam, onde a austeridade do meio, aliada à solidão, permite a tranqüilidade e a reflexão. É ainda lugar de refúgio para a expiação de crimes e pecados, de meditação sobre o sentido da vida e do sobrenatural (LE GOFF, 1994).

Com efeito, o sertão é o local de transposição da temática ligada ao mundo natural, que pode ser visto (na tradição popular e literária) como lugar de purgação, quando identificado ao sofrimento, à seca, à fome e às epidemias. Ao sertanejo, torturado pelo sol, pela fome, pela violência e pelo abandono, só resta apelar para a salvação divina, sucumbindo aos movimentos milenaristas ou lutando contra as adversidades como um guerreiro perdido de seus ideais (FACÓ, 1965).

Além do simbolismo ligado à região por analogia ao deserto, contribuíram para essa visão as pregações de padres em missão na região que relacionavam as desgraças e sofrimentos vividos pela população sertaneja ao castigo divino.

A fé católica, pregando a obediência à autoridade constituída e a aceitação do sofrimento como “meio de redenção e de merecimento sobrenatural” (FALCÃO, 2004, p.132), favoreceu o controle das populações sertanejas miseráveis. Sendo utilizada como instrumento de pacificação especialmente durante os séculos XVIII e XIX (FRAGOSO, 1988).

O Nordeste brasileiro, durante esse período, especialmente na segunda centúria, viveu um momento bastante efervescente: época de secas, de expansão do capitalismo, de luta entre famílias latifundiárias, de nascimento do cangaceirismo, de revoltas populares – problemas propiciadores da chegada de frades europeus para pregar missões que desempenharam função social bastante relevante no serviço da ordem vigente, con-

tribuindo na pacificação de rebeliões populares, resultantes da desassistência por parte do poder público.

Surge, pois, nesse complexo contexto nordestino o anti-herói por excelência, o cangaceiro. Bandido que, excluído pela justiça, lançado à margem do convívio social, (por diferentes motivos<sup>4</sup>), perseguido pelas volantes, sem esperança de perdão ou salvação, peregrina, indefinidamente pelo sertão, cumprindo uma sina de violência até ser destruído.

O personagem Cabeleira, criado por Franklin Távora, durante a transição entre o Romantismo e o Realismo, é símbolo desse anti-herói. O autor, a partir de registros históricos sobre o famoso bandido Cabeleira, que agiu no final do século XVIII, cria uma narrativa chave que revela a mescla, neste período de transição, entre a análise científica das questões sociológicas brasileiras e o apelo do imaginário:

Segundo as tradições mais correntes e autorizadas o Cabeleira trouxe do seio materno um natural brando e um coração benévolo. A depravação que tão funesta lhe foi depois, operou-se dia por dia, durante os primeiros anos, sob a ação ora lenta ora violenta do poder paterno, o qual, em lugar de desenvolver e fortalecer os seus belos pendores, desencaminhou o menino, como veremos, e o reduziu a uma máquina de cometer crimes (TÁVORA, 1998, p. 38).

Joaquim Gomes, desde que o filho José era menino, exercitava-o na maldade, ensinando-o a matar pequenos animais para depois matar pessoas. Para ele, a violência era o único modo de sobreviver em um sertão cuja vida era regida pelo isolamento, pela natureza adversa e pelas presenças de peste e fome. Ele acreditava que um homem não se submete às leis ou à religião, pois “quem é homem não chora; quem é homem faz chorar” (TÁVORA, 1998, p.43). Porém, o menino que se transformou no temível cangaceiro, resolve abandonar a vida de crimes, ao reencontrar seu amor da infância, Luísa. A jovem representa a possibilidade de felicidade nessa vida, é o anjo sinalizando uma redenção possível, de uma vida tranqüila e distante de tudo o que havia vivido até aquele momento.

O passo inicial é dado, quando renega o pai que o levava àquele caminho: “Não tenho pai; só tenho mãe que me ensinou o caminho do bem; pai nunca tive nem tenho. Não é pai aquele que só me ensinou a roubar e matar” (TÁVORA, 1998, p.77).

Para reaprender o amor e reencontrar os bons sentimentos que o levem ao caminho da salvação, Cabeleira deve purgar seus pecados, impondo-se, na narrativa, o ideal de ascese por meio do sofrimento (MONGELLI, 1995). A fuga dos dois jovens transforma-se em verdadeira peregrinação no sentido que esta tem de prática penitencial que visa à purgação dos pecados, porque o sofrimento nesse espaço mítico possibilita que, paulatinamente, ele aprenda a domar seus impulsos.

Enquanto fogem da tropa que os persegue, o cansaço, a sede e a fome configuram-se como os suplícios enfrentados por ambos, principalmente pela jovem não habituada a estas provações. Luísa esconde seu sofrimento físico para acompanhar Cabeleira e tentar convertê-lo; é a alma boa que se sacrifica para guiar o pecador, representante, portanto, dos bons sentimentos, do amor e da religião que têm o papel de direcionar os homens ao caminho que leva à vida eterna.

Como o bandido estava acostumado a viver pelo sertão em constantes deslocamentos, ora saqueando e praticando todo tipo de atrocidades, ora fugindo e se escondendo, sua penitência é peregrinar pelo sertão sem fazer uso da violência. Através da força bruta, ele tudo conseguia para seu conforto; agora, deveria viver segundo os mandamentos cristãos e com o que a natureza e a misericórdia divina lhes enviassem. Por isso, ela o havia feito jurar não mais agredir ninguém para conseguir o que quisesse e, por várias vezes, também o impediu de quebrar a promessa. Assim, ele depõe os frutos retirados de uma plantação: Comeremos o que nos der o mato. Deus está em toda parte, e não esquece dos que invocam a sua proteção. Cabeleira submisso e humildemente depôs os frutos no chão sem mais reparo (TÁVORA, 1998).

O valor ritual dessa penitência remete aos valores judaico-cristãos – como o maná dado ao povo judeu na fuga do Egito. Do mesmo modo João Batista e, séculos depois, os monges penitentes viviam do que lhes dava o deserto. Prática que denota tanto a atitude penitencial quanto a fé irrestrita que leva o fiel a se entregar completamente nas mãos de Deus. O comportamento violento do cangaceiro será dominado à medida que ele, obedecendo à sua amada, aprende a confiar na providência divina e a ter abnegação:

Cabeleira, como se tivesse recebido nestas palavras aviso celeste, replicou: - Não levantarei mais minha mão contra ninguém, Luisinha. Quer uma prova desta resolução? [...] Tirou o fuzil e a pedra do bacamarte, [...] arremessou a arma dentro do rio (TÁVORA, 1998, p.104)

Enquanto percorrem o caminho e enfrentam os obstáculos, o jovem sonha com a vida feliz que teriam, embrenhados no mais recôndito do sertão. Como se o consentimento de Luísa em acompanhá-lo confirmasse a possibilidade de alcançar o paraíso terrestre:

Pois eu te mostrarei que se pode ser feliz no deserto, no fundo das brenhas. Não matarei mais ninguém, meu amor. Bem dentro da mata virgem, em lugar que só eu conheço, há um olho-d'água, que nunca deixou de correr. Junto deste olho-d'água há uma chã, [...] O olho-d'água nos matará a sede todo o ano; na chã levantarei uma casinha de palha para nós; no meio do bosque abrirei um roçado que nos há de dar farinha, macaxeira, feijão e milho com abundância [...] (TÁVORA, 1998, p.105)

<sup>4</sup> Segundo Maria Isaura P. Queiroz (1977), sob o nome “cangaceiro” reúnem-se variados tipos de criminosos: aqueles que se revoltam contra a estrutura sócio-econômica em situações de calamidade, como as secas, aqueles que entram no cangaço por conta de uma vingança ou defesa da honra e aqueles que o adotam como um modo de ganhar a vida sem se sujeitar a um senhor ou ao trabalho árduo.

No entanto, Luísa não crê na felicidade neste mundo: “Onde? Neste mundo? Perguntou ela com incredulidade. Na terra não há felicidade, Cabeleira; na terra só há dores e prantos, saudades e remorsos” (TÁVORA, 1998, p. 105).

Ela sabe que seu percurso está chegando ao fim: “[...] dentro em pouco eu o deixarei [...]”, e que as provações impostas são condição para a salvação em outro mundo e por isso luta para que ele mude seu comportamento violento: “[...] É Deus que me ajuda a quebrar seus ímpetos, a moderar sua cólera. Ele há de ouvir todos os meus rogos [...]” (TÁVORA, 1998, p.103).

O ponto culminante da peregrinação acontece à noite. Depois de caminharem o dia todo, sob o sol implacável, sem descanso, comida ou água, eles chegam a um local onde uma cruz indicava a sepultura de um homem assassinado por José. Aterrorizado, o rapaz vê a imagem do falecido e corre para os braços de Luísa, que o ampara e ouve a história do crime. Em seguida, ela o leva diante da cruz e o ensina a rezar:

Seu espírito, que durante vinte anos só conhecera idéias de sangue e morte, seus ouvidos, afeitos a escutarem palavras licenciosas, [...] recebiam agora doces expressões que anunciavam uma consoladora existência superior. Do pavor, que trouxera aos pés da cruz, passara a uma fortaleza de ânimo quase invencível [...] No bandido já não havia o assassino, havia um espírito contrito, um coração cheio do temor a Deus (TÁVORA, 1998, p. 108).

A erupção do sobrenatural, à noite, transforma o local demarcado pela cruz em espaço ritual<sup>5</sup>, restabelecendo o princípio da ordem, nesse momento que marca a passagem de Cabeleira, da condição de criminoso, para a condição de pecador arrependido. É a intervenção divina que leva o jovem ao arrependimento sincero e à crença, mas somente após o rito – rezar pela pobre alma – ele encontra a paz de espírito. Essa proposição do autor está em consonância com os ditames da Igreja: “a conversão é antes de tudo uma obra da graça de Deus que reconduz nossos corações a ele” (CATECISMO..., 1999, p.395).

Da mesma forma, o rito da oração é um meio de se redimir com o defunto, pois orar pelas almas é tradição da Igreja que auxilia as almas sofredoras a pagarem suas penas.

Há, portanto, uma valorização da religião e do papel que ela exerce sobre o homem e a sociedade, pois na ausência das instituições que devem direcionar o homem ao comportamento social adequado (as escolas, a justiça e a lei), a religião e o amor verdadeiro são apresentados como o meio de recuperação do marginal.

Assim, terminada sua missão, Luisinha, anjo que reencaminha Cabeleira a Deus, parte para a vida eterna.

Pela manhã, ao abraçar o corpo inerte, José retira o lenço que cobria o colo da moça e descobre o sacrifício a que se submetera: possuía um grave ferimento provocado por um incêndio. A prisão sem resistência e o encarceramento encerram a triste vida desse herói. No entanto, essa morte marca a condenação da sociedade, não a condenação divina, porque, segundo a crença cristã, a penitência e o arrependimento salvaram-lhe a alma.

O percurso desse herói bandido revela sua redenção pelo amor. Sua conversão realizou-se após o reencontro com sua alma gêmea. Luísa, além de representar o amor e a sensibilidade, também apresenta a religião como principal meio de se civilizar o homem e garantir a harmonia social, segundo a visão do autor.

Sob uma concepção romântica, a união entre os dois jovens é duplamente significativa: simboliza o encontro com o eu-interior, com a sensibilidade e a humanidade rejeitadas, bem como o encontro com o amor verdadeiro e espiritualizado, aquele materializado pelo romântico como alma gêmea e relacionado ao amor cristão, fonte da vida. Acepção que, por sua vez, remete ao mito da criação. Para Santo Agostinho, as palavras registradas no gênesis: *masculum et feminam fecit eos*, significam que em cada ser humano há o masculino e o feminino (AGOSTINHO, 1990). A narrativa pode ser lida como uma metáfora da perdição a que ficam sujeitos os que abandonam o amor celestial.

Revela-se, portanto, a crença profunda de que o mundo deve refletir a organização celeste, pois aqueles que se afastam da harmonia dessa organização marginalizam-se e desumanizam-se. Cabeleira, afastado da mãe e da religião perdeu seu lado humano e esqueceu o significado do Amor/Deus, porém o reaprendeu após reencontrar sua alma gêmea.

A análise impõe a questão: por que uma obra, produzida no final do século XIX, cujo autor se apresenta na narrativa como um narrador que faz observações moralistas sobre a situação do povo sertanejo, não propõe a recuperação desse personagem pelo meio civilizatório – educação, condições dignas de vida, mas através do apelo ao amor e, principalmente, à religião?

A intenção do autor pode ser relacionada às preocupações de cunho sociológico disseminadas, no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX, principalmente, porque ele é o primeiro a tratar do problema do banditismo no sertão. Contudo, ainda sob os influxos românticos, a solução proposta está ligada ao imaginário sertanejo: o encontro com a religião transforma o homem. O romance revela os substratos medievais, presentes no imaginário sertanejo, já que propõe uma intervenção divina como meio de redenção do herói bandido, de modo semelhante à história sobre Roberto do diabo, popularizada pelo cordel nordestino<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Segundo a crença popular, “no lugar de uma estrada em que se pratica um homicídio, coloca-se uma cruz, perante a qual pairam os viandantes respeitosamente, descobrem-se e rezam em intenção do morto.” Porque, nesse local, acredita-se que a alma do pobre assassinado apareça para os vivos. (COSTA, 2004, p.106). O aproveitamento dessa crença serve à intenção de materializar o reconhecimento do crime praticado e a compreensão da gravidade do ato cometido, daí o pavor causado pela imagem do morto.

<sup>6</sup> Lenda que consta nas crônicas da Normandia desde o século XI, cujo personagem, homem valente e mau, considerado filho do diabo, transforma-se em um grande defensor de Deus após sua contrição. João Martins de Athayde transpôs a história para sextilhas de cordel. (VASSALO, 1993, p. 71).

Por meio da história de Cabeleira, Távora revela a união entre o imaginário medieval e o imaginário sertanejo, primeiro degrau de um longo aprofundamento da temática da peregrinação realizado pela tradição literária brasileira que atinge o ápice com Guimarães Rosa décadas depois.

## Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.
- ALENCAR, J. *O sertanejo*. São Paulo: Cultrix, 1969.
- BASTIDE, R.. *Brasil terra de contrastes*. São Paulo: Difel, 1964.
- BUARQUE DE HOLLANDA, S. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- CASCUDO, L. da C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1972, p.822.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola/ Vozes, 1999.
- COSTA, F. A. P da. *Folk-lore pernambucano: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. Recife: CEPE, 2004.
- CUNHA, A. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- DUBY, G. *O ano mil*. Lisboa: Edições 70, 1968.
- FACÓ, R. *Cangaceiros e fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- FRAGOSO, F. H. O apaziguamento do povo rebelado mediante as missões populares, Nordeste do II Império. In: SILVA, S. V. da (Org.). *A igreja e o controle social nos sertões nordestinos*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- FALCÃO, M. F. (Org.) *Enciclopédia católica popular*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- FRANCO JÚNIOR, H. *Peregrinos, monges e guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. São Paulo: Hucitec, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Raízes medievais do Brasil: páginas de história*. Belém UFPa, v.2, n. 1, p.5-30, 1998.
- \_\_\_\_\_. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário. *Signum*, São Paulo, n. 5, p. 73-116, 2003.
- GUIMARÃES-ROSA, J. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- \_\_\_\_\_. Além: centro e periferia. In: LE GOFF; SCHMITT, J-C. de. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, p.201-217.
- MONGELLI, L. M. *Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur*. Cotia: Íbis, 1995.
- QUEIROZ, M. I.P.Q. *Os cangaceiros*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- ROSA, J. G. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1995.
- SUASSUNA, A. *O romance d'a pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- TÁVORA, F. *O cabeleira*. São Paulo: Ática, 1998.
- VASSALO, L. *O sertão medieval: origens européias do teatro de Ariano Suassuna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

---

**Ana Márcia Alves Siqueira\***

Docente dos Cursos de Letras e Comunicação Social da Universidade Norte do Paraná (UNOPAR) e Mestre em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista (UNESP).

e-mail: <anaemar2003@yahoo.com.br>

**\* Endereço para correspondência:**

Rua Paranoá, 52 – Jardim Alvorada – CEP 86191-050 Cambé, Paraná, Brasil.

---

