



Marcos Nogueira Milner

**Entre a Honra e a Vingança:
Considerações Sobre a Reciprocidade Violenta no Brasil**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Roberto Augusto DaMatta

Rio de Janeiro

Abril de 2014



Marcos Nogueira Milner

**Entre a Honra e a Vingança:
Considerações sobre a Reciprocidade Violenta no Brasil**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Roberto Augusto DaMatta

Orientador

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Profa. Sonia Maria Giacomini

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Valter Sinder

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Profa. Mônica Herz

Coordenadora Setorial do Centro
de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 15 de abril de 2014.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Marcos Nogueira Milner

Graduou-se em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (2011). Tem interesses em Sociologia e Antropologia, com ênfase nos seguintes temas: pensamento social brasileiro, antropologia urbana, ritos e festividades em sociedades industriais.

Ficha Catalográfica

Milner, Marcos Nogueira

Entre a honra e a vingança: considerações sobre a reciprocidade violenta no Brasil / Marcos Nogueira Milner ; orientador: Roberto Augusto DaMatta. – 2014.
109 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2014.
Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Vingança. 3. Dádiva. 4. Reciprocidade violenta. 5. Dívidas de sangue. I. DaMatta, Roberto Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

Para Jacob e Paulo, em memória.

Agradecimentos

O escritor britânico Salman Rushdie, em suas memórias, assume que “escrever um livro é um pacto faustiano ao contrário. Para ganhar imortalidade, ou pelo menos posteridade, você perde, ou ao menos arruína, sua vida diária”. Não cultivo a pretensão que esta simples dissertação — certamente repleta de falhas — seja veículo de algo tão grandioso como o alcance da imortalidade; todavia, guardadas as devidas proporções, a gestação deste trabalho, sobretudo em seus últimos meses, foi responsável por fortes abalos na vida diária. Estes parágrafos — cronologicamente os derradeiros, compostos meses depois e mais serenamente planejados que o resto deste trabalho — registram a minha gratidão a todos que de alguma forma (e com enorme paciência) entenderam as ausências, desatenções, problemas e suscetibilidades momentâneas ou acrescentaram relevâncias, sabedoria, dados preciosos ao corpo da pesquisa.

Em primeiro lugar, é fundamental frisar que sem a orientação do professor Roberto DaMatta — grande força motivadora deste trabalho, em todos os seus elementos — absolutamente nada existiria. Não consigo resumir em poucas palavras, como exige o protocolo, o impacto exercido pelos seus conselhos, incentivos e aulas nas minhas concepções éticas, acadêmicas e humanas; deixo, portanto, este indicativo, como breve registro de feitos muito maiores.

Não menos importantes foram os demais professores, colegas discentes e funcionários do departamento de Ciências Sociais, o apoio da PUC-Rio e da CAPES. Nominalmente, preciso ressaltar a paciência e os valiosíssimos conselhos fornecidos pelos professores Válder Sinder e Sônia Giacomini ao longo do curso. Os acertos passam obrigatoriamente por todos vocês. Já os erros, estes são exclusivamente meus.

Por fim, preciso registrar meu débito também com os meus pais, irmão e amigos — Andressa, Carolina, Felipe, Fill, Thays — que suportaram ausência e mau humor. Por favor, me cobrem. Parcelado. E com *parcimônia*.

Resumo

Milner, Marcos Nogueira; DaMatta, Roberto Augusto (Orientador). **Entre a Honra e a Vingança: Considerações Sobre a Reciprocidade Violenta no Brasil**. Rio de Janeiro, 2014. 109p. Dissertação de Mestrado — Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A reciprocidade é um tema clássico nos estudos antropológicos, mais frequentemente abordada mediante perspectivas positivas de interação, como a troca de favores e dádivas; no entanto, a violência motivada pela troca de hostilidades e ofensas revela uma parte negativa, que insistimos em recalcar: os ciclos de vingança, as desforras. Tendo em vista entender vingança e honra enquanto elementos culturais, este trabalho procura diagnosticar como tais aspectos estão inseridos em um contexto de reciprocidade violenta, sobretudo na realidade brasileira. Para tal, examinaremos dentre outros fatores as lutas de famílias, o banditismo social, a relação entre os poderes público e privado ao longo da história e as representações culturais que simbolizam e reconstroem vingança e vingador no imaginário popular brasileiro.

Palavras-chave

Vingança; dádiva; reciprocidade violenta; dívidas de sangue.

Abstract

Milner, Marcos Nogueira; DaMatta, Roberto Augusto (Advisor). **Between Honor and Vengeance: Considerations About Violent Reciprocity in Brazil**. Rio de Janeiro, 2014. 109p. MSc. Dissertation — Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Reciprocity is a classical theme among anthropological studies, more frequently considered under positives perspectives of interaction, as the exchange of favors and gifts; however, the violence motivated by the exchange of hostilities and offenses reveals a negative part, strongly repressed: the cycles of revenge, the retaliations. Aimed at understanding vengeance and honor as cultural elements, this work seeks to diagnose how these aspects are inserted in a context of violent reciprocity, especially in Brazilian reality. Therefore, we will examine the blood feuds, the social banditism, relations between public and private powers throughout history and cultural representations that symbolize and helped to forge vengeance and avenger at people's imagination.

Keywords

Vengeance; gift; violent reciprocity; blood feuds.

Sumário

1. Introdução	10
2. A vingança e a teoria antropológica	16
2.1. Dar, Receber, Revidar	18
2.2. A dívida de sangue e o papel do assassino	22
2.3. O sacrifício e a renúncia	26
2.4. Os códigos de honra e os limites da vingança	31
2.5. Estado, justiça e vingança	38
3. Honra e vingança no Brasil	43
3.1. A esfera familiar, o mandonismo e o alcance do Estado	44
3.2. Banditismo, honra e vingança	50
3.3. As lutas de famílias	55
3.3.1. Influência Política	60
3.3.2. Terras e outras propriedades	65
3.4. A mulher e o adultério	68
3.5. Legítima defesa da honra	74
4. Vingança e cultura popular	78
4.1. A construção do personagem vingador	79
4.2. A vingança e as representações culturais brasileiras	83
4.2.1 A vingança na literatura de cordel	88
5. Conclusões	97
6. Referências Bibliográficas	105

“Os discípulos o detém nas ravinas no sopé do monte Cone, para alertá-lo da fúria de Hind, que está usando as vestes brancas de luto e soltou os cabelos negros, para que voem em torno dela como uma tempestade, arrastando na poeira, apagando seus passos para que ela pareça uma encarnação do próprio espírito da vingança. Eles todos fugiram da cidade, e Hamza também, está escondido; mas o que corre é que Abu Simbel ainda não acedeu aos pedidos da mulher pelo sangue que lava o sangue. Ele ainda está calculando seus efeitos sobre a questão de Mahound e as deusas... Mahound, contrariando os conselhos de seus seguidores, retorna a Jahilia, indo diretamente para a Casa da Pedra Negra. Os discípulos o seguem, apesar do medo. Junta-se uma multidão na esperança de mais escândalos ou esquartejamentos ou algum divertimento desse tipo. Mahound não decepciona.

Coloca-se diante das estátuas das Três e anuncia a anulação dos versos que Shaitan sussurrou em seu ouvido. Esses versos estão banidos da verdadeira recitação, al-qur'an. Novos versos entram trovejando em seu lugar.”

(Salman Rushdie, *Os Versos Satânicos*)

“A noite, na casa triste, Sinhô andava de um lado para outro. Imaginava como se vingar. Sabia que de nada adiantava mandar derrubar cabras de Horácio, os lavradores que com ele se haviam associado, só adiantava mandar acabar com o coronel. Só uma vida poderia pagar a vida de Juca, e era a de Horácio da Silveira. Decidiu que o mandaria matar fosse como fosse. Teve uma conversa com Teodoro e com o capitão, à qual Don'Ana assistiu. Dr. Genaro e o delegado achavam que Horácio devia ser processado. O cabra que matara Juca era um Jagunço de Horácio, toda gente sabia que trabalhava na sua fazenda. Mas Sinhô faz um gesto violento com a mão não era caso para processo. Não só não ficava fácil provar a responsabilidade de Horácio já que o cabra morrera, como Sinhô Badaró não se sentiria vingado com ver Horácio no banco dos réus. Don'Ana era da mesma opinião e o capitão concordou também. Ele estava um pouco assustado, não sabia como tudo aquilo ia terminar. Teodoro das Baraúnas subiu no dia seguinte para tratar do assunto.”

(Jorge Amado, *Terras do Sem-Fim*)

1.

Introdução

Na língua inglesa¹, as palavras *revenge* e *vengeance* possuem o mesmo significado. *Revenge*, no entanto, além de um substantivo é um verbo, ao contrário de *vengeance*, que atua somente como substantivo. As duas palavras significam *vingança*. Surge de um outro verbo, to *avenge*, também sinônimo, o substantivo e adjetivo *avenger*, aquele que comete a vingança. Todas estas palavras são derivadas do francês antigo, *avengier*, que por sua vez é uma derivação do latim *vindicare*. Os anglófonos estão bem servidos de opções para palavras que exprimem o desejo de vingança.

Nós, lusófonos, utilizamos mais comumente a palavra *vingança*, um substantivo feminino. Certamente, outras palavras com significados próximos habitam nossos dicionários. É o caso da palavra *vindita*, por exemplo — também originada no latim *vindicta*, aproximada pelos italianos para *vendetta* — que é mais utilizada para nomear guerras particulares entre dois grupos fechados, clãs, comunidades ou famílias.

Os anglófonos utilizam, além do termo emprestado *vendetta*, a expressão *blood feud*. A palavra *feud*, que assume um significado aproximado de contenda, disputa prolongada e hostil entre dois grupos distintos, possui correspondência também no italiano, *faida*, no francês antigo, *feide*, e está claramente relacionada com outra palavra bastante utilizada na língua inglesa: *foe*, que literalmente significa *inimigo*. *Blood feud*, portanto, é uma expressão que pode ser entendida como “disputa de sangue”, “conflito de sangue” ou mesmo, com certa liberdade na tradução, possui o sentido de “inimizade de sangue”.

A proposta deste trabalho certamente não é esmiuçar as matrizes linguísticas ocidentais atrás das origens dos vocábulos que indicam *vingança*. Esta pequena introdução serve para promover uma breve reflexão acerca do real significado do termo. Voltando ao bom português, o significado da palavra

¹ Todas as informações sobre as origens das palavras aqui mencionadas estão no New Oxford American Dictionary, Oxford University Press, 2010.

vingança provavelmente todos nós conhecemos: desforra, desafronta, retaliação. Todas as palavras remetem imediatamente à ideia de reciprocidade; retaliar alguém que nos fez mal; desafrontar ou desagrar, tirar satisfações com alguém que nos ofendeu; com alguém que nos constrangeu. Em todos os casos, o sentido indica uma atitude negativa, possivelmente violenta.

Notadamente, entretanto, utilizamos mais, em nosso cotidiano, a palavra *reciprocidade* e suas derivações — como *recíproco* — para trocas positivas: falamos que o afeto é recíproco; o carinho é recíproco; o respeito é recíproco. Certamente nada impede que alguém diga que a raiva é recíproca; a ameaça é recíproca; o desgosto é recíproco mas, geralmente, elencamos outros termos, usualmente carregados de significados estritamente negativos quando queremos expressar tais sentimentos; em outras palavras, enquanto os termos derivados mais diretamente da palavra reciprocidade podem atuar para bem e para mal, preferimos utilizar somente sua carga positiva, deixando para o outro lado uma outra gama terminológica, com carga exclusivamente negativa. É o caso de retaliação, por exemplo. É bastante improvável *retaliar* ou *revidar* um presente, mas em contrapartida, é plausível *retaliar* ou *revidar* um golpe.

No clássico *O Ensaio sobre a Dádiva*, originalmente publicado em 1924, Marcel Mauss reflete sobre os mecanismos de troca nas sociedades tradicionais, na forma de dons e contradons. Existia segundo o autor, nos gestos de troca embalados em um pretenso desinteresse, rígidas obrigações de reciprocidade. O rompimento do ciclo resultaria em severas consequências, uma autêntica declaração de guerra; mesmo as condutas supostamente mais generosas e descompromissadas esconderiam interesses e exigências reais:

“Trata-se, portanto, de uma comédia que a sociedade dramatiza, um tipo de vasta mentira coletiva. Na sua obra de 1972, Esboço de uma Teoria da Prática, Bourdieu retomará o mesmo tema, endurecendo-o ainda mais. É fundamental para a troca de dons que sua verdade ‘objetiva’ — por trás da fachada da gratuidade, o cálculo egoísta; por trás da generosidade, a reciprocidade interessada — esteja escondido aos olhos dos atores, caso contrário todo o sistema social estaria em perigo. Mas por que então essa necessidade de esconder o que se encontra no próprio princípio da ordem social?” (Dupuy, 2012: 12)

Se a não correspondência de uma dádiva aparentemente desinteressada, indica uma hostilidade capaz de gerar um conflito, por que não explicitar diretamente a necessidade de retribuição? Por que recalcar, sob a égide do desinteresse e da gentileza uma imposição, algo que deve obrigatoriamente ser retribuído? Responde o próprio Jean-Pierre Dupuy: “Porque a primeira vez que os homens fazem a experiência de reciprocidade, não é na sua forma positiva, a troca de bens, mas na sua forma negativa, a troca de golpes.” (Idem, p. 13)

Este trabalho procura entender a lógica da reciprocidade negativa — ou, como preferimos chamar, *reciprocidade violenta* — no processo histórico e cultural brasileiro, entendendo que existe uma clara relação entre honra e violência, pautada não exatamente pelo direito em retribuir um golpe, mas sobretudo pelo *dever* de lavar, aos olhos de toda a comunidade, a honra enxovalhada.

Partindo desta premissa, procuramos entender, ao menos parcialmente, o que historicamente motiva uma vingança à brasileira. Qual é a relação entre a punição considerada legítima, com grau definido e empreendida pelos poderes constituídos, emanções do poder do Estado — e portanto públicos — e a punição com origem no discernimento individual, privado? Como nós representamos a reciprocidade violenta? Objetivando responder satisfatoriamente tais perguntas, este trabalho foi dividido em três momentos distintos.

O primeiro capítulo procura situar a reciprocidade violenta na literatura antropológica; a discussão — certamente desenvolvida a partir de Marcel Mauss (2003) — já aparece, de forma muito menos problematizada, em autores clássicos como Hobbes e Maquiavel. Partindo destes nomes, encontramos correspondência na fala dos franceses Lévi-Strauss (1982; 2003) e, posteriormente, René Girard (2008; 2009), que dedica extensa obra ao tema. O surgimento dos primeiros códigos legislativos, rudimentares, aparecem como um divisor de águas entre a barbárie propriamente dita, onde a vingança consistia principalmente em um mecanismo de controle social, e o início da organização e do aparelhamento estatal. A lei de Talião, por exemplo, popularmente reconhecida através da máxima “olho por olho, dente por dente”, é uma clara tentativa em delimitar a

potência da violência recíproca, igualar o poder de resposta ao mesmo patamar da ofensa inicial.

Neste capítulo, procuramos também trabalhar a dívida de sangue entre famílias, consequentemente responsáveis pela ocorrência de vinditas; para tal, tomamos como exemplo maior o antigo conjunto de leis albanesas chamado *Kanun* e as famosas *vendettas* ocorridas em determinadas regiões da Itália, como a Córsega e a Calábria. Para entender o contexto italiano, compreender como o banditismo estava ligado à questão do sangue, Eric Hobsbawn (1976; 1978) foi especialmente importante.

Mencionamos, ainda que brevemente, enquanto alternativas viáveis para evitar a escalada do ciclo de violência, o sacrifício e a renúncia. As duas saídas implicam em algum tipo de ruptura, ou pelo derramamento de sangue de alguém pouco valioso para o grupo — o “bode expiatório” — ou pelo rompimento do potencial vingador com as estruturas comunitárias — o renunciador. Para o primeiro caso, novamente a leitura de Girard (2008; 2009) se mostrou esclarecedora; para o segundo, Louis Dumont (1987; 1992) e sobretudo Roberto DaMatta (1995), mencionando diretamente a ponte entre vingança e renúncia, nortearam o argumento.

O primeiro capítulo encerra com uma tentativa de diferenciar, aos olhos do Estado e das formas de punição empregadas, vingança de justiça. As contribuições de Foucault (2012) sobre a relação entre o suplício, expiação e justiça em *Vigiar e Punir* foram fundamentais.

O segundo capítulo busca explorar a realidade brasileira, procura encontrar os motivos que geraram exemplos de reciprocidade violenta, de vinganças e *vinditas* — as lutas de famílias que até hoje vigoram em algumas regiões do país, especialmente no nordeste. A realidade nordestina é sem dúvidas o principal objeto do capítulo: partindo de temas clássicos do pensamento social brasileiro como coronelismo e hipertrofia do poder patriarcal no período colonial para entrar em temas um pouco mais recentes, como o banditismo social sertanejo — traduzido especialmente na figura do cangaceiro e de seus “descendentes” contemporâneos, os pistoleiros — e nos ideais de honra, ofensa e hombridade perpetuados pela realidade deste grupo em particular. Para tal, foi necessário partir

de uma leitura dos nossos autores, especialmente Gilberto Freyre (2003; 2006), Roberto DaMatta (1995; 1997) e Sérgio Buarque de Holanda (1997). Victor Nunes Leal (2012) e César Barreira (2002; 2008) e novamente as considerações de Eric Hobsbawn (1976; 1978) também se destacam.

Alguns exemplos (possivelmente os mais significativos) destas vinditas brasileiras — que presentes em toda a nossa história, desde o período colonial até os dias atuais, constituem um objeto importante e pouco explorado tanto pela história quanto pela antropologia — ocupam grande parte do capítulo. Os Montes e os Feitosas, os Pires e os Camargos, os Suassunas e os Oliveiras, os Saraiva e os Alencar... todas estas contendas trabalhadas partem de um mesmo princípio: uma rivalidade — motivada por questões políticas, propriedades, mulheres — que em determinado momento eclode e se torna uma dívida de sangue. *Lutas de Famílias no Brasil*, obra de Costa Pinto (1980), é imprescindível neste momento. Para os casos mais recentes as matérias em periódicos foram de grande valor.

O grande objetivo do capítulo é, explicitamente, traçar uma *tipologia* da vingança; entender quais os elementos e como estes se organizam para o surgimento de situações onde fique clara a reciprocidade violenta no Brasil. Desta forma, é imprescindível considerar o adultério e os sucessivos crimes, ditos passionais ou motivados por traições, que se mostraram frequentes em nossa história (Corrêa, 1983). A divisão das mulheres em dois grupos distintos, as de “casa” — as filhas e a mãe/esposa, que devotam seu potencial sexual e reprodutivo para o chefe da família — e as da “rua” — as consideradas “mulheres da vida”, que controlam sua própria sexualidade — (cf. DaMatta, 1986; 1997) também oferecem um interessante ponto de vista para o entendimento da questão. O capítulo se encerra com algumas disposições sobre a chamada “legítima defesa da honra” e sua inserção nos anais do Judiciário brasileiro.

O terceiro e último capítulo procura examinar as representações culturais sobre a vingança. Inspirado pelos artigos de Antonio Cândido (1978) e Roberto DaMatta (1995) que trabalham o personagem *Conde de Monte Cristo*, de Alexandre Dumas, adotamos também a mesma perspectiva comparativa, dialogando os modelos de personagem vingador brasileiro com o protótipo de

vingador ocidental representado pelo personagem francês, “um retrato completo da vingança pessoal” (Cândido, 1978: 13).

Retornando então ao banditismo social, desta vez amparado pela sua representação na literatura de cordel e aproveitando estudos sobre essa forma de expressão (Barreira, 2008; Giacomini, 2008) tal como versões digitalizadas de algumas obras originais, disponíveis no acervo virtual da ABLC (Academia Brasileira de Literatura em Cordel), traçamos breves linhas — infelizmente limitadas pelo escopo do trabalho, entendemos que por si só o estudo da reciprocidade violenta conforme suas representações na literatura de cordel valeria um estudo em separado — tecemos comentários sobre a idealização do cangaceiro e do pistoleiro como *herói mau*, consequências de um sistema socialmente injusto, uma espécie de campeão do povo que desafia os poderosos através da própria valentia e crueldade.

Finalmente, então, atingimos as principais conclusões e as referências finais deste trabalho.

2.

A vingança e a teoria antropológica

Buscar e compreender a reciprocidade nas mais diversas relações sociais é um ponto fundamental dentro da investigação antropológica. Partindo de uma semente que encontra na obra de Malinowski, em seu estudo sobre o *kula* — o sistema trobriandês que promove trocas mútuas e cíclicas de presentes entre os nativos — Marcel Mauss faz germinar o tema através de seu *Ensaio sobre a Dádiva* que, mais tarde, serviria de tronco, de matriz frondosa, para os mais diversos estudos que investigam o ato de trocar pertences ou favores entre si enquanto poderosa força motora capaz de gerar vínculos e obrigações entre seus praticantes.

A troca deve ser encarada como um elemento significativamente presente no âmago de distintos aspectos da interação humana, em diversas áreas onde atuam o nosso conhecimento. Por exemplo, se por um lado a troca existe para, quando marcada pela impessoalidade e pelas regras de mercado, constituir claramente um fator econômico visto sua capacidade — através da divisão do trabalho seja em uma escala mundial ou extremamente local — em suprir necessidades pessoais que um indivíduo certamente não conseguiria resolver sozinho, por outro ela existe também — de forma qualitativamente diferente, quando marcada pelas leis da etiqueta, da aproximação pessoal — como um importante propulsor cultural que envolve elementos como supra-econômicos como poder e prestígio, fomenta relações afetivas construindo vínculos pessoais. Existe inclusive promovendo a criação de laços de parentesco entre famílias e consequentemente de alianças sociais, conforme sugere Lévi-Strauss (1982), ao compreender que a proibição do incesto segue o modelo de reciprocidade da dádiva e entendendo a mulher como a dádiva suprema.

Ambas as formas de troca — o impessoal sistema mercantil e o sistema de dádivas — embora diferentes qualitativamente assumem que o ato de trocar é essencialmente um ato de estabelecer ligações com os outros. É preciso ter em mente, entretanto, que da mesma forma que tais ligações podem adotar

perspectivas positivas referendando a troca de favores ou pertences, elas também podem adotar uma perspectiva negativa. Os presentes se tornam então ofensas, os serviços se transformam em golpes, mas a lógica do sistema, conforme elaborada por Mauss através da trinca ‘dar, receber, retribuir’, permanece em si essencialmente inalterada.

Para entender a vingança como um mecanismo lógico de retribuição é necessário primeiro reconhecer que os códigos penais e as instituições conforme estão atualmente configurados surgiram em um momento histórico relativamente recente. As sociedades ditas primitivas não possuíam um sistema judiciário:

“Muitos etnólogos estão de acordo sobre a ausência de sistema judiciário nas sociedades primitivas. Em *Crime and Custom in Savage Society*, Malinowski chega às seguintes conclusões: ‘Nas comunidades primitivas, a noção de um direito penal é ainda mais indiscernível que a de um direito civil. A idéia de justiça no sentido atual é praticamente inaplicável’. Em *The Andaman Islanders*, as conclusões de Radcliffe-Brown são idênticas e, em qualquer caso em que se verifique, sugerem a ameaça da vingança interminável.” (Girard, 2008: 29)

A proposta deste capítulo de abertura é examinar os antecedentes teóricos — históricos e antropológicos — e situar a troca de golpes também dentro da lógica das dádivas, considerando que a violência e os seus agentes — as vinganças, os revides, as punições — são também elementos presentes (e igualmente essenciais) no desenvolvimento das sociedades, em suas particularidades culturais e na construção de suas instituições, leis, códigos, elementos morais.

Surte efeito, para elaborar o pretendido painel, revisar nestas próximas linhas os textos e autores fundamentais que fornecem os fundamentos teóricos necessários ao tema. Tomaremos como pontos principais a questão da dívida de sangue; como os primeiros esboços de códigos penais, antiquíssimos, lidam com o tema e, finalmente, como o poder para punir transcendeu das próprias vítimas para instituições subordinadas ao Estado.

Muito embora neste primeiro momento o enfoque seja a dívida de sangue e o processo histórico que culminou com a criminalização da vingança nas

sociedades complexas, no decorrer deste trabalho levaremos em consideração — como não poderia deixar de ser — outras questões que tradicionalmente são consideradas “questões de honra” e provocam a reciprocidade negativa — como o adultério e as disputas por faixas de terras — especialmente conforme sua inserção na realidade brasileira.

2.1.

Dar, Receber, Revidar

Quando escreveu sobre as paixões humanas — durante um período histórico de grande instabilidade política na Inglaterra, em consequência da Revolução Gloriosa — Thomas Hobbes explicaria o que chama de “ânsia de vingança” como “desejo de causar dano a outrem, a fim de levá-lo a lamentar qualquer de seus atos” (2003: 82).

Já Maquiavel, em *O Príncipe*, aconselha o governante sobre como lidar com a família de um príncipe inimigo deposto, indicando que “quem deseja conservar suas conquistas deve ter em mente duas precauções: uma é extinguir o sangue do antigo príncipe; outra é não alterar leis e impostos” (2001: 9) para então concluir que se é verdade que os homens “podem vingar-se das ofensas leves, das grandes não o podem; por isso, a ofensa que se fizer a um homem deverá ser de tal ordem que não se tema a vingança” (Idem, p. 10).

Hobbes e Maquiavel embora não utilizem explicitamente a palavra *reciprocidade* utilizam claramente o conceito para discutir a relação entre ofensa e honra. No estado de natureza hobbesiano, onde os homens são governados unicamente pelas próprias vontades e paixões e vivem em permanente estado de guerra generalizada — a “guerra de todos contra todos” — a vingança aparece como uma consequência, um subproduto da busca pela glória, onde qualquer fio de discordância pode ser interpretado como uma ofensa, uma desonra, e demandar reparações. A lógica maquiaveliana segue o mesmo caminho quando, pragmático, o autor sugere ao soberano que a ofensa, quando necessária, deve ser forte o suficiente para aleijar o ofendido e os seus próximos de tal forma que

impossibilite qualquer reação eficaz, incluindo, por exemplo, a total extinção da casa familiar.

Para ambos os pensadores, a reciprocidade violenta exerce um papel preponderante na construção dos conflitos; a honra — uma entidade altamente subjetiva, complexa, instável e conseqüentemente muito suscetível a exigir reparação de tudo aquilo que interpreta como ofensa, em maior ou menor escala — funciona como catalisador de um sistema de violência mútua, que bem se encaixa na fórmula maussiana do “dar, receber, retribuir” onde a terceira etapa, o “retribuir”, assume o sentido negativo de “revidar”.

O Ensaio sobre a Dádiva assume, portanto, papel fundamental para a problematização da vingança enquanto objeto de estudo. Qual a diferença entre retribuir um presente e um golpe?

Mauss entende que o dom está embalado em pretensa cordialidade mas é essencialmente composto por expectativas de reciprocidade.

“Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constatam, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido pelos indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutualmente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem, seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública.” (Mauss, 2003: 190)

O doador deposita confiança no sistema, na justiça do “dar, retribuir e receber”, que cria uma espécie de “vínculo místico-jurídico” onde o que foi transmitido deve voltar ao transmissor na forma de um substituto que justifique sua ausência.

“É que o vínculo que a dádiva estabelece entre o doador e donatário é demasiado forte para os dois. Como em todos os sistemas que examinamos anteriormente, e mesmo ainda mais, um está demasiadamente ligado ao outro. O donatário coloca-se na dependência do doador.” (Idem, p. 286)

Como ocorre com todo vínculo demasiadamente forte, seu rompimento é sempre perigoso: o sistema de dádivas não pode ser jamais uma via de mão-única e a não-retribuição de um bem ofertado equivale a uma declaração de guerra.

“Em sua discussão sobre a ‘tríplice obrigação’ envolvida na dádiva, Mauss afirma que o primeiro presente seria uma espécie de ‘convite à parceria’, uma proposta para que ambos, doador e receptor, entrem em uma relação, em princípio infindável. É assim que recusar um presente pode ser o equivalente a uma declaração de hostilidade, uma vez que significa rejeitar a proposta de relacionar-se. Afinal, como nos lembra o autor, são duas as formas básicas de relação entre os grupos humanos: a festa e a guerra.” (Coelho, 2006: 42)

Se existem duas formas de interação básicas entre dois grupos humanos distintos, festa e guerra — e é plausível assumir que o estado das relações não é imutável, pode transitar entre a festa e a guerra dependendo das atitudes e animosidade dos indivíduos envolvidos: “trocando, afirma Mauss, que os povos encontraram o meio de ‘se opor sem se massacrar e se dar sem que uns sacrifiquem os outros’.” (Anspach, 2012: 29) — existem também dois dispositivos que representam e servem de gatilho para o sistema, iguais em serventia e ao mesmo tempo diferentes em propósito: o *presente*, dispositivo de manifestação da festa, e o *golpe*, ferramenta da guerra. Na lógica da “tríplice obrigação”, golpes e presentes representam dois lados opostos do todo, *dádiva* e *anti-dádiva* (*contradom*, *vingança*) ou ainda, retomando a feliz expressão utilizada por Roberto DaMatta para classificar um mesmo ator cuja personalidade oscila para momentos diametralmente opostos, a vingança pode ser ela também considerada o “simétrico inverso” (1995: 332) da dádiva.

A diferença essencial entre o presente e o golpe, a dádiva e a vingança, “está no fato de que a dádiva antecipa a reciprocidade” (Anspach, 2012: 27). Na reciprocidade negativa, por outro lado, “dá-se um golpe naquele de quem se recebeu um golpe para devolvê-lo — e não pra recebê-lo. Não se busca a

retribuição, esta por assim dizer vem procurá-lo. É o outro que desejará lhe dar um golpe de retaliação” (Idem). Em outras palavras, no contradom, ao contrário, quem desferiu que deve pagar; o *credor* inicialmente recebe e, conseqüentemente, quem *oferece* (o golpe) está em *débito*.

Mas se existe de fato uma espécie de dever oculto sob uma égide que exprime gentilezas desinteressadas, existe também a noção de valor dentre as dádivas trocadas? A preocupação com a etiqueta e os valores dos bens trocados já está presente Malinowski, quando o autor examina o *kula* trobriandês:

“Embora a etiqueta do *kula* proíba qualquer forma de pechincha ou negociação — o desrespeito à etiqueta gera críticas ácidas quanto a ‘tratar o *kula* como se fosse comércio —, existe uma expectativa de retribuição ‘justa’, ou seja, de valor equivalente ao presente inicialmente ofertado. Uma retribuição injusta gera mágoas e ressentimentos, mas não justifica qualquer reclamação explícita ou autoriza qualquer forma de pressão, nem possibilita, de modo algum, o rompimento da parceira [...] Malinowski sintetiza a lógica do *kula* como regida por dois princípios básicos. O primeiro deles postula que o *kula* ‘é um presente retribuído, após certo período de tempo, por meio de um contrapresente, e não um escambo’. O segundo revela ao doador o direito de ‘estabelecer a equivalência do contrapresente, que não pode ser imposta e não pode haver regateio ou devoluções na troca’. Estamos diante de um sistema cujas regras básicas, ao mesmo tempo que definem direitos e deveres, postulam como direito essencial dos parceiros a liberdade de decidir como cumprir seu dever.” (Coelho, 2006: 20)

A retribuição, quando considerada inferior, assume potencial insultoso. Retribuir um presente de modo adequado é fundamental para a manutenção de um vínculo positivo e garantir para o doador elementos socialmente distintivos como honra, prestígio e autoridade². Um presente que não cumpra os parâmetros esperados pode resultar (de forma implícita ou mais explícita) em um severo revés na imagem que a pessoa possui perante os seus pares. O mesmo acontece, por exemplo, em trocas de presentes nas festividades de fim de ano: em geral, quando a troca envolve pessoas de posições sociais distintas — como patrões e

² Mauss (2003), quando analisa o potlach, ressalta que este tipo de prestação é fortemente baseada na competição e portanto pode ser responsável pela dilapidação absoluta de grandes patrimônios. A ‘destruição-ostentação’ que envolve trocas do tipo potlach tem como objetivo traduzir signos de prestígio social, como honra e generosidade, através da incessante transferência de dádivas onde os indivíduos rivalizam entre si para oferecer cada vez mais e muitas vezes terminam na completa bancarrota.

empregados — espera-se que os mais ricos ofereçam presentes economicamente mais valiosos e os mais pobres, em contrapartida, demonstrem grau mais elevado de gratidão; quando as expectativas se frustram — ou os ricos oferecem algo com valor aquém ou os pobres não demonstram muita gratidão ou, ainda pior, retribuem a oferta com algo de alto valor — surge, de forma velada ou explícita, uma situação de conflito (cf. Coelho, 2006).

Fica claro que as relações sociais decorrentes do sistema de trocas estão encerradas em determinadas regras que, embora subjetivas, são perfeitamente assimiladas pelos indivíduos que compõem determinada sociedade: ao oferecer algo, o ator já tem em mente o que espera receber em troca; se as contrapartidas não são satisfatórias, se não correspondem ao que foi inicialmente ofertado, existe uma situação de risco. As dídivas transitam dentro de um nível próprio de correspondência, onde excesso e falta comprometem o vínculo. É nesta lógica de níveis de retribuição e expectativas, veremos adiante, que a reciprocidade na violência fica ainda mais clara.

2.2.

A dívida de sangue e o papel do assassino.

O sangue possui um valor simbólico incontestável; pode representar para determinadas culturas tanto o poder reprodutivo feminino (traduzido no sangue menstrual) quanto a violência e a agressividade (cf. Turner, 2005), entre outras inúmeras representações. Mesmo observando as sociedades mais complexas como a brasileira, o uso de expressões como “sangue bom” para demonstrar afeto e valorização pessoal e “sangue do meu sangue” para ilustrar relações de parentesco ou ainda a utilização da cor vermelha para, em determinadas situações, exigir atenção ou sinalizar o risco de morte (cf. Sahlins, 2003), são indicativos consistentes que o sangue permanece exercendo atração simbólica extremamente significativa.

Para alcançar o objetivo aqui pretendido é preciso levar em consideração o sangue enquanto símbolo dos laços de parentesco; derramar o sangue de alguém

significa, em última escala, derramar o sangue de todos os indivíduos pertencentes ao mesmo clã, da mesma linhagem que a vítima; não cobrar o sangue significa assumir perante todos fraqueza e, conseqüentemente, receber a pior das penas, a desonra pública.

Em diversos códigos de conduta que serão mais tarde aqui analisados — como o *Kanun* albanês, a *vendetta* corsa ou ainda as lutas de família que tanto marcaram a história do nordeste brasileiro (e, por conseguinte, do Brasil) — cobrar uma dívida de sangue não é um direito, mas uma obrigação. Os parentes mais próximos precisam vingar o morto assassinando também o agressor, repassando a dívida para a família da contraparte e reiniciando o ciclo (ou “vingança do sangue”, *blood feud*). Conforme será apresentado mais adiante, os albaneses utilizam o termo *gjakmarrje*, que significa literalmente “retomar o sangue”; a palavra albanesa guarda certa semelhança em seu significado com a palavra *utu*, utilizada entre os polinésios, segundo Mauss (2003: 198), literalmente como “recebimento”, mas que atua também especificamente para exemplificar a satisfação dos vingadores de sangue com uma dívida quitada.

“Por que, em qualquer lugar onde grassa, a vingança do sangue constitui uma ameaça intolerável? Face ao sangue derramado, a única vingança satisfatória é o derramamento do sangue do criminoso. Não há diferença nítida entre o ato que a vingança pune e a própria vingança. Ela é concebida como uma represália, e cada represália invoca uma outra. Muito raramente o crime punido pela vingança é visto como o primeiro: ele é considerado como a vingança de um crime mais original.” (Girard, 2008: 27)

O assassinato surge como ponto crítico, como ofensa com maior potencial que todas as outras ofensas, como catalisador principal da reciprocidade violenta que justifica a própria razão de existir do sistema. Cada assassinato deve ser observado como uma única peça, como um único componente; o agente, o assassino, transcende imediatamente após recuperar o sangue a condição de ofendido para a condição oposta, a de ofensor.

“Uma vez desencadeada, a vingança escapa do controle dos homens, ela se perpetua, dissemos, como se fosse dotada de vida própria; enfim, ela é autônoma. E enquanto for autônoma em relação aos homens, priva-os de sua autonomia. O vingador não age por sua

própria vontade; ele não tem outra escolha senão matar aquele que matou; ele não é senão o instrumento de uma força que está além dele.” (Anspach, 2012: 31)

O vingador pode ser considerado um dispositivo, uma ferramenta de algo maior³, de um processo que claramente o ultrapassa; existe uma espécie de oscilação eterna entre os papéis de vítima e carrasco, de morto e de assassino e — por que não? — de juiz e réu. Cada vida é única e logicamente é impossível desfazer um assassinato; o objetivo da vingança nunca será restituir a vida, mas eliminar o assassino. Para deter um assassino é necessário formar um outro assassino. Não existe equilíbrio e o ciclo pode se prolongar infinitamente.

“Como não pode anular o assassinato, a vingança tem como objetivo eliminar o assassino. Contudo é impossível destruir um assassino sem produzir um novo assassino. A vingança não consegue restaurar o equilíbrio entre grupos que o ato do primeiro assassino perturbou, pois cada novo assassino que ela produz é sempre excessivo. O ajuste de contas continua, pois o medidor nunca volta para o zero. O último que matou deve sempre pagar. A operação da vingança faz oscilar a dívida sucessivamente de um lado para o outro sem nunca parar num ponto de equilíbrio.” (Idem, p. 23)

Quando o ciclo de violência se instaura, todas as partes envolvidas no processo correm graves riscos; tal violência cíclica, em uma comunidade com somente algumas centenas ou uns poucos milhares de membros — uma vila ou uma tribo, por exemplo — pode comprometer sua própria existência enquanto núcleo social: se existe uma determinada situação que divide os indivíduos em grupos rivais e o dever do parente mais próximo é eliminar o agressor, em comunidades menores — onde os habitantes estão fatalmente menos dispersos e mais ligados em laços de parentesco do que em grandes cidades — a tendência é que a violência recíproca — caso não seja rapidamente contida — dizime em um espaço de tempo relativamente curto a maior parte dos indivíduos do grupo.

³ Em *O Conde de Monte Cristo*, de Alexandre Dumas, o protagonista Edmond Dantès — talvez o modelo literário ocidental máximo de vingador — se autoproclama “agente da providência divina”. O termo que Monte Cristo emprega indica que o personagem não se considera mais do que uma ferramenta de uma justiça subjetiva, que foge ao controle ou mesmo ao discernimento dos homens normais e que está diretamente subordinada aos interesses divinos. (cf. Dumas, 2008; Candido, 1978)

Henry Jules, aqui apresentado conforme as citações de René Girard, encontrou um cenário parecido quando estudou a tribo dos *caingangue* (ou *Kaingang*⁴), residentes em Santa Catarina. O etnólogo americano observa, em *Jungle People*⁵, que, por algum motivo não mencionado, os *caingangue* passaram a recorrer cada vez mais constantemente aos *blood feud* para resolver qualquer tipo de conflito e retribuir qualquer dano ou ofensa⁶:

“Basta um único assassinato para que o assassino entre em um sistema fechado. Será preciso que ele mate e continue a matar, que organize verdadeiros massacres, de forma a suprir todos aqueles que, um dia ou outro, possam vingar a morte de seus parentes.” (Henry apud. Girard, 2008. p. 75)

Percebe-se que a reciprocidade violenta é um fator de risco não só para as famílias diretamente envolvidas, mas para toda a comunidade. Por outro lado, é justamente o medo da completa desintegração através dos *blood feud* que exige do grupo um esforço em não recorrer ao assassinio. A violência possui em si, resguardado no próprio potencial destrutivo, um princípio de ordenamento social, que protege através do pânico que causa; o medo de morrer gera a consciência de que não se deve matar, que os indivíduos devem procurar outros meios fora o assassinato (quando o tamanho da ofensa permite, obviamente) para curar a honra insultada:

⁴ Jules Henry esteve, na verdade, entre os *Xoklêng* na década de 1930. Acabou generalizando-os como *Kaingang* tendo em vista as proximidades sócio-lingüísticas entre ambos os grupos, muito embora reconhecesse que o grupo estudado possuía determinadas particularidades culturais perante os *Kaingang*. Henry considerou que, naquele momento, a forma de organização dos *Xoklêng* se encontrava em colapso e foi pouco otimista quanto ao futuro da etnia. Os *Kaingang* e os *Xoklêng* hoje compreendem 50% dos falantes das línguas Jê, com ampla predominância, dentre ambos, dos *Kaingang*. (ver VEIGA, J. “Os Kaingáng e Xoklêng no panorama dos Povos Jê”. In. *LIAMES* 4, 2004)

⁵ HENRY, J. *Jungle People: a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil*. New York, Vintage Books. [1ª ed.: 1941]

⁶ Girard sugere que a interferência externa garantiu a sobrevivência física dos últimos *caingangue* mas também foi responsável pela extinção cultural dos mesmos: “No caso dos *caingangue*, entretanto, a intervenção de fatores externos e, é claro, em primeiro lugar a influência brasileira, interferia no processo, garantindo, ao que parece, a sobrevivência física dos últimos *caingangue*, simultaneamente à extinção total de sua cultura.” (Girard, 2008: 73)

“O temor da vingança parece mesmo de tal eficácia que observadores de sociedades nas quais a organização social fundada no clã ainda não desapareceu são acordes em afirmar que em nenhuma parte a vida humana é tão respeitada.” (Lambert apud. Pinto, 1980: 11)

Em determinado momento o até então beligerante povo *caingangue*, por senso de preservação, desenvolveu este tipo de respeito, esta forma de tolerância, que menciona Jacques Lambert. Novamente, explica Girard:

“No interior do grupo, a vontade de reconciliação é levada aos últimos limites. As mais audaciosas provocações não são consideradas; o adultério é tolerado, apesar de provocar uma resposta imediata e sangrenta se ocorrer entre membros de grupos rivais. Enquanto não ultrapassa um certo limite, a violência garante um círculo interior de não-violência, indispensável ao cumprimento das funções sociais essenciais, ou seja, à sobrevivência da sociedade.” (Girard, 2008: 73)

Resta ainda, neste contexto, destacar uma pergunta relevante: se determinadas ofensas — como, em certas culturas, o adultério ou o assassinato — são graves demais para serem simplesmente toleradas e exigem uma compensação, se *somente o sangue lava o sangue*, como escapar de uma vindita ou mesmo como encerrar um ciclo já deflagrado? Existe uma possibilidade de sobrevivência para uma sociedade mergulhada nos ciclos negativos de reciprocidade? Como pacificar uma força que, de tão destruidora, se apresenta aparentemente inextinguível?

2.3.

O sacrifício e a renúncia

Não devemos esquecer — tal como ocorre com a troca de dádivas — que nas vinganças de sangue também não são os indivíduos que se obrigam mutuamente, mas as coletividades: são as mesmas famílias, clãs e tribos que assumem postura beligerante e, ao invés de presentes, trocam golpes (cf. Mauss, 2003: 190). O indivíduo pode ser rudemente traduzido como uma simples engrenagem do sistema. Desta forma, como vimos, se os *blood feud* podem

exterminar completamente uma comunidade, o medo que isto ocorra gera um mecanismo eficiente para a promoção da coesão social do grupo; é a mesma insegurança que fomenta a tentativa de alianças através da criação de vínculos de parentesco⁷ entre as famílias via arranjos matrimoniais; tentativa de aliança esta que fica historicamente evidente quando analisamos os casamentos arranjados entre as realezas européias, por exemplo.

Quando surge uma situação de conflito, as obrigações e responsabilidades do sistema recaem não só sobre o indivíduo mais diretamente afetado, mas perante todo o grupo ao qual ele pertence. Derramar o sangue de um é ameaçar o sangue de todos. Repetindo a pergunta, como então evitar a completa aniquilação dos grupos envolvidos em uma vingança de sangue sem desonra?

Novamente, é preciso considerar o valor do sangue. Vimos que para as sociedades menos complexas, onde a pena é decidida e aplicada pelo grupo ofendido, só o sangue paga o sangue; desta forma, todo derramamento de sangue exige uma compensação também em sangue. Se este pode ser considerado o princípio fundamental da reciprocidade violenta, é ele que fornece também uma brecha para o encerramento do ciclo.

René Girard entende que os rituais de sacrifício oferecem uma possibilidade para restaurar a ordem. O pensador francês — que considera a violência como algo interminável, que “é de todos e está em todos” (2008: 9) — argumenta que o sacrifício ritualizado oferece a possibilidade de substituir uma vítima por outra, cujos laços sociais não permitam a escalada da violência.

A própria comunidade, ciente da dívida, oferece para aplacar a sede dos rivais o próprio sangue, mas escolhe para a oferta, em seu seio, um membro que não possua ninguém suficientemente próximo para vingá-lo (um órfão, por exemplo, ou dependendo da nível de gravidade da ofensa, um animal do rebanho, um carneiro ou um touro); existe, pois, o pagamento do sangue com sangue da comunidade, mas o membro sacrificado geralmente ocupa uma posição marginal,

⁷ Lévi-Strauss entende que a proibição do incesto segue o mesmo modelo que o sistema de dádiva. Para o francês, dádiva e incesto possuem a necessidade de reciprocidade obrigatória (cf. Lévi-Strauss, 1982). Desta forma, a troca de mulheres, uma “dádiva suprema” (Coelho, 2006: 27) serviria também como ferramenta de inserção e desenvolvimento de alianças entre as famílias; um mecanismo extremamente eficiente, enfim, para a construção das relações sociais entre os grupos.

é uma espécie de agregado, sem vínculos afetivos ou laços de parentesco suficientemente fortes. Nas palavras do próprio autor:

“Não é difícil perceber que o tema da vingança poderia nos oferecer grandes esclarecimentos. Todos os seres sacrificáveis — quer se trate das categorias humanas que enumeramos acima ou, com mais razão, dos animais — distinguem-se dos não sacrificáveis por uma qualidade essencial, e isso sem exceção, em qualquer sociedade sacrificial. Entre a comunidade e as vítimas rituais um certo tipo de relação social encontra-se ausente: aquela que faz que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que considerariam seu dever vingá-lo.” (Girard, 2008: 25)

O sacrifício oferece por iniciativa da própria comunidade um substituto mais vantajoso por não ter vínculos, um “bode expiatório”. A saída é vantajosa para as partes em guerra: o sangue pagou o sangue, a última vítima do ciclo (que ocupa uma posição entre o *marginal* e o *agregado* naquele contexto) não possui laços significativos para ser vingada e o perigo de extermínio mútuo entre os grupos foi afastado. Todos os envolvidos que sobreviveram podem agora respirar aliviados — pelo menos até estourar a próxima contenda.

Uma outra possibilidade de escape do ciclo vingativo é a individualização do envolvido através da renúncia — um objeto clássico da teoria antropológica, trabalhado entre outros por autores como Max Weber (2001) — quando este observa, por exemplo, o processo de renúncia dos reformadores protestantes aos ditos prazeres mundanos — e Louis Dumont (1987; 1992) — ao estudar a sociedade indiana e observar o processo de “descolamento” do mundo que determinados atores se utilizam para fugir a rígida hierarquia do sistema de castas e se tornarem “indivíduos fora-do-mundo”: o *renunciador* rejeita a vingança e rompe seus laços que o acorrentavam ao próprio meio social, ao sistema de reciprocidade.

Roberto DaMatta (1995) trabalha esta ótica envolvendo vingança e renúncia tomando como objeto de análise personagens clássicos da literatura brasileira, como Pedro Malasartes e Augusto Matraga (este último personagem de Guimarães Rosa, protagonista do conto *A hora e a vez de Augusto Matraga*) e confrontando-os com arquétipos fictícios tradicionais de “heróis” vingadores,

como o já mencionado Conde de Monte Cristo, e personalidades reais, de grande importância na história brasileira, como Antônio Conselheiro e Lampião.

Entendendo que a realidade conforme apresentada no contexto dos personagens trabalhados — o banditismo ambientado no sertão brasileiro — faz da vingança um dever inevitável, preservar a honra é uma condição essencial para preservar o respeito (e, por conseguinte, preservar a própria existência) do indivíduo no grupo. Desta forma, a realidade impõe novamente que a violência continue encerrada na lógica maussiana do “dar, receber, retribuir”.

O renunciador, entretanto, “faz um movimento sistemático para fora da sociedade. Na direção de um mundo novo, um universo inventado — deixando para trás o sistema, com tudo o que ele representa” (DaMatta, 1995: 340), inclusive a necessidade de “lavar” a própria honra mediante a violência; o renunciador abre mão de expiar qualquer ofensa porque só existe ofensa quando existe uma noção honra e esta, por sua vez, só existe como uma consequência da própria estrutura social, que entra em colapso através do processo de intensa individualização (ou processo de rompimento) promovido pelo ator social que renuncia, criando tal “mundo novo”. Observemos a observação que o autor faz sobre o personagem de Guimarães Rosa:

“No caso de Nhô Augusto, porém, as ações se passam numa direção inversa. Aqui, o que ocorre é um afastamento e progressivo abandono da própria vingança, como se o herói fosse descobrindo — quando vai se transformando em Matranga — que está livre e não preso a uma contraprestação de honra devida à sua comunidade original.” (p. 342)

Para depois então concluir que “inibindo sua vingança, Matranga rompe com os elos de reciprocidade e desfaz definitivamente o mecanismo que o prendia à sociedade.” (Idem, p. 343)

Muito embora use este pano de fundo literário, o exemplo mais emblemático trabalhado pelo autor, retomando Euclides da Cunha, é o caso de Antônio Conselheiro, nascido Antônio Maciel, também expulso “da ordem social por eventos terríveis: uma luta de família, na versão histórica; o assassinato da mulher e da mãe, depois uma intriga engendrada pela própria mãe contra a mulher, no mito do povo do sertão” (Idem, p. 343). Conselheiro rompeu, segundo

a biografia oficial, o dever imposto pela questão familiar — os Maciel travaram intensa guerra entre famílias contra os Araújo — ou, segundo a ordem sertaneja, a necessidade de derramar o sangue da esposa infiel e purificar a própria honra ofendida.

Para melhor ilustrar, Jorge Amado, em *Gabriela, Cravo e Canela*, oferece uma outra passagem interessante:

“Tão feroz e rígida [a necessidade de vingança, os costumes acerca da postura do marido quando traído] que o pobre dr. Felismino, médico chegado uns quatro anos antes a Ilhéus para tentar a clínica, ali não pudera continuar, após ter descoberto os amores de sua esposa Rita com o agrônomo Raul Lima, e havê-la abandonado ao amante. Feliz, aliás, com a inesperada oportunidade de livrar-se da mulher insuportável, com a qual casara nem ele mesmo sabia por quê. Poucas vezes sentira-se tão satisfeito como ao descobrir o adultério: o agrônomo, enganado a respeito de suas intenções, a correr, seminu, pelas ruas de Ilhéus. A Felismino vingança nenhuma parecia melhor, mais refinada e tremenda: entregar ao amante a responsabilidade dos desperdícios de Rita, seu amor ao luxo, seu insuportável mandonismo. Mas Ilhéus não possuía tanto senso de humor, ninguém o compreendera, consideraram-no um cínico, covarde e imoral, sua iniciada clientela esfumou-se, houve quem lhe negasse a mão, apelidaram-no de ‘boi manso’. Não teve outro jeito, foi-se embora para sempre.” (Amado, 2012: 96)

Quando Felismino opta por não punir a esposa com a morte — e consequentemente *renuncia* ao *dever* de, como marido traído, lavar a honra — acaba considerado *manso* pelos demais, estruturalmente morto e perde os clientes e o sustento, precisando deixar a comunidade; se para Felismino a pior vingança era entregar a responsabilidade pelos desperdícios da esposa para o amante, a sociedade exigia dele uma postura distinta.

A renúncia pode ser considerada ela também uma forma de sacrifício: o renunciador — como no caso do médico Felismino — sacrifica sua posição na sociedade para obter uma espécie de liberdade plena fora da estrutura. A sua identidade inicial e os seus relacionamentos serão irremediavelmente afetados, provavelmente exterminados, encerrando junto com a própria honra qualquer eventual necessidade sistemática de reciprocidade ou de expiação violenta.

Os dois dispositivos analisados, substituição de vítima e renúncia, não se excluem mutuamente. Enquanto a lógica do bode expiatório funciona como uma

ferramenta que possibilita uma saída honrosa e a permanência do indivíduo ou grupo envolvido dentro dos códigos de conduta e da estrutura social vigente, o renunciador sacrifica os seus próprios vínculos com a sociedade, encerrando consequentemente a necessidade de defender honra familiar ou própria para garantir respeito ou prestígio; resumindo, enquanto a renúncia — de certa forma mais atrativa em casos onde prevalece mais o aspecto individual e menos o coletivo — encerra a vingança pela rejeição ao próprio sistema, o bode expiatório — mais coletivo e menos individual, em contextos que envolvam amplamente clãs e famílias e o poder decisório não esteja essencialmente concentrado — encerra o ciclo sem rechaçar elementos estruturais, como os códigos de conduta e a própria noção de honra.

2.4.

Os códigos de honra e os limites da vingança.

A vida de Dinah, passagem do Velho Testamento — lembrada por Luiz de Aguiar Costa Pinto (1980: 7) — fornece interessante ponto de partida para a análise das potencialidades da vingança:

O príncipe Sicheu, filho de Hemor, rapta e estupra Dinah, filha do patriarca Jacob; após o ato criminoso, apaixonado pela mulher, pede ao seu pai para procurar Jacob e pedir-lhe a mão da filha violentada em casamento, aproveitando a oportunidade do matrimônio para oferecer uma aliança entre as famílias.

A família da vítima, representada pelos irmãos, Simeão e Levi, finge aquiescer, com a condição que todos os varões do clã de Hemor aceitem a circuncisão; Hemor submete-se. No terceiro dia, quando todos os membros ainda sofrem as dores da intervenção, Simeão e Levi invadem as terras do clã rival e matam todos os homens e os animais — vacas, jumentos e ovelhas — e sequestram e encarceram mulheres e crianças.

O patriarca assustado com a violência interroga os filhos, que por sua vez respondem: “faria ele, pois, à nossa irmã como a uma prostituta?” (Gênesis 34:1-25)

Simeão e Levi em nome da honra familiar promovem uma vingança radical e completa; não satisfeitos em cobrar somente a vida do estuprador, executam de uma vez todos aqueles capazes de contra-atacar, eliminando definitivamente qualquer possibilidade de revanche e encerrando a possibilidade prematuramente de um eventual ciclo de agressões.

O padrão conforme observado, levando-se em consideração diferentes conjuntos de leis tradicionais, é em geral distinto da ação vingativa radicalizada promovida pelos irmãos de Dinah. Os códigos de conduta mais antigos — nascidos provavelmente da preocupação generalizada com *razzias* extremas como esta promovida pelos filhos de Jacob (cf. Pinto, 1980) — evitam esta radicalização extremada e, muito embora não retirem o poder da esfera privada, possuem em geral a função de limitar a ação do vingador, que acaba forçosamente restrito a aplicar uma punição condizente com a ofensa sofrida; em outras palavras, a punição do ofensor é um dever do ofendido, mas a iniciativa deve observar certos parâmetros mais ou menos rígidos que acompanhem o talho da ofensa.

O argumento encontra respaldo em diversos momentos históricos, em realidades culturais distintas. Podemos considerar como ponto de partida nesta tentativa de gerir a potência, limitando legislativamente a ação vingadora, a Lei de Talião, parte integrante do babilônico Código de Hamurabi, que expressa a reciprocidade através da máxima *olho por olho, dente por dente*. A máxima — que foi engenhosamente incorporada à sabedoria popular⁸ — constitui talvez o mais franco exemplo deste processo de transição, buscando uma espécie ainda que rudimentar de moderação externa evitando os arroubos excessivamente violentos

⁸ Várias outras expressões que indicam reciprocidade foram incorporadas ao saber popular e são repetidas exaustivamente, inclusive por pessoas que muito provavelmente desconhecem as raízes das frases. Entre outros exemplos, podemos citar também “toma lá, dá cá” e o bordão economista liberal “não existe almoço grátis”. Entendo que tais expressões, por si só, já mereceriam um estudo.

e a pena exacerbada, revelando a busca pela punição através de uma espécie bastante elementar de reciprocidade simétrica.

Estes conjuntos de leis tradicionais, muitos deles essencialmente orais e locais, atuam como precursores dos complexos códigos penais modernos:

“Palavras como ‘primitivo’ e ‘arcaico’ não devem, porém, iludir-nos. Os movimentos discutidos neste livro têm, todos, considerável evolução histórica, pois pertencem a um mundo que há muito conhece o Estado (isto é, soldados e policiais, prisões, coletores de impostos, e talvez funcionários públicos) [...] Persistem os laços de parentesco ou solidariedade tribal que — combinados ou não com laços territoriais — constituem a chave do que normalmente se considera como sociedades ‘primitivas’. Mas, embora ainda sejam de considerável importância, já não são a principal defesa do homem contra as incertezas de seu ambiente social.” (Hobsbawm, 1978: 13)

Dentre estes códigos, um chama especialmente a atenção, tanto pela longevidade — sobreviveu séculos e séculos alcançando inclusive os dias atuais — quanto pelo forte caráter ritualístico envolvido: o *Kanun*, vigente na região do Kosovo e, especialmente, na Albânia.

O *Kanun* é um complexo conjunto de leis que abrange vários aspectos do cotidiano albanês, desde cerimoniais de morte até aspectos como a arquitetura das moradias e parâmetros de hospitalidade; tem forte apelo no norte do país, essencialmente agrário e montanhoso. Durante o regime comunista, perdeu forças mediante o controle de suas práticas pelo Estado, mas com a queda do regime voltou a ser largamente praticado. Algumas partes do *kanun* foram adaptadas e utilizadas como base para a confecção das leis albanesas modernas (Cook, 2001: 27).

O código, essencialmente oral, tornou-se mais conhecido através da literatura: O romance *Abril Despedaçado*, de Ismail Kadaré, narra o período de *bessa* (espécie de período liminar, uma trégua cerimonial concedida ao assassino pela família da vítima antes da fatídica cobrança do sangue) de um jovem *gjak* (literalmente, *assassino*, *vingador*) envolvido em uma antiga guerra entre famílias (no original *gjakmarrje*, literalmente “retomar o sangue”, conforme já mencionado anteriormente neste mesmo trabalho) estando a sua já quase

totalmente aniquilada — sendo ele e o pai os últimos representantes masculinos⁹ do sangue.

O *Kanun* é rigorosíssimo: é dever dos parentes cobrar o sangue da vítima junto aos parentes de seus assassinos e a desistência resulta na completa desonra familiar e impossibilita a manutenção de suas relações sociais com o resto da comunidade — a desonra da família pode, inclusive, contaminar aquele que insistir em manter algum tipo de relacionamento com ela — matando estruturalmente o grupo (cf. Kadaré, 2007).

Embora ainda relevante no cotidiano rural albanês, o *Kanun* — fora os resumidos verbetes enciclopédicos — é pouco estudado academicamente, muito restrito a publicações obscuras, de difícil acesso; alguns relatos de missionários¹⁰ indicam que muitos jovens albaneses permanecem enclausurados dentro de suas casas com a vida ameaçada perante os rigores do código e as mulheres passaram trabalhar para sustentar toda a família — as informações, no entanto, carecem de refino e imparcialidade; são pouco fiáveis. As melhores fontes encontradas sobre o caso albanês estão mesmo no romance histórico de Kadaré, no cinema e em matérias jornalísticas, que parecem no entanto confirmar sobretudo o relevante papel da mulher na família campesina albanesa¹¹.

Outro aspecto relevante que merece destaque é o conjunto de princípios que envolve as vinganças em algumas regiões da Itália, especialmente na Sicília,

⁹ As mulheres não costumam participar diretamente das guerras entre famílias em nenhuma dos casos observados, agindo mais como grandes incentivadoras em âmbito doméstico. Santiago Alvarez, estudando uma vindita na Colômbia, argumenta que “As mulheres, neste e em outros casos analisados, apenas excepcionalmente agem diretamente nas ações violentas, ainda que estejam presentes incitando os homens à ação e avivando as chamadas do conflito” (Alvarez, 2004: 16). Luiz de Aguiar Costa Pinto parece concordar: “É sempre raro que uma vingança se desencadeie sobre uma mulher [...] em manter e estimular o ódio, mantendo aceso o espírito da vindita, é que se revela a função do sexo feminino nas lutas de família” (Pinto, 1980: 46).

¹⁰ Existem algumas experiências missionárias compartilhadas na internet, inclusive em língua portuguesa; o material encontrado, no entanto, não possui autor identificado ou qualquer outra informação que garanta a procedência do relato, sendo portanto desconsiderado para efeitos de pesquisa.

¹¹ O filme *The Forgiveness of Blood* (Joshua Marston, 2011) narra o cotidiano de uma família albanesa contemporânea ameaçada por uma dívida de sangue. Foi um dos filmes premiados no Festival de Berlim, também em 2011. O jornal britânico *The Daily Telegraph* publicou dois artigos sobre o tema: *Thousands fear as blood feuds sweep Albania* (2007) e *Albania's modern-day blood feuds* (2010); os artigos podem ser facilmente acessados na página do periódico na internet, conforme verificado em 15 de janeiro de 2014.

Córsega e Calábria, observado por Hobsbawn quando estuda o banditismo, em *Rebeldes Primitivos*:

“Tanto as inimizades baseadas em vínculos sanguíneos (a faida) como o casamento antecedido de rapto são comuns naquela área da Calábria. Realmente, de cerca de 160 bandidos à solta na província de Reggio Calábria em 1955, a maioria dos 40 que haviam fugido por terem cometido homicídios eram considerados localmente como homicidas ‘honrosos’. O Estado se imiscui em querelas privadas ‘legítimas’, e a seus olhos um homem passa a ser considerado como ‘delinquente’. O Estado começa a interessar-se por um camponês devido a alguma infração menor da lei, provocando com isso a sua fuga para a montanha, pois como ele vai saber o que lhe será feito por um sistema que não conhece ou compreende os camponeses, e que os camponeses também não compreendem?” (Hobsbawn, 1978: 24)

Os indivíduos que cometem crimes amparados na defesa da honra podem contar até certo ponto com apoio e proteção da população local, tendo em vista que seus atos são considerados consequências de questões anteriores — *injustiças* — especialmente quando envolvem um conflito onde um dos atores ocupa alguma função com certos poderes e destes aproveita para prejudicar um outro, considerado socialmente mais fraco; o historiador cita ainda o caso de Giuliano, um bandido famoso, protegido pelo povo, que assassinou “um policial que queria espancá-lo por ter vendido no mercado negro alguns sacos de trigo, embora deixasse passar outro contrabandista que tinha dinheiro suficiente para suborná-lo. Tal ato teria sido, sem dúvida, considerado como ‘honroso’.” (1978: 25)

Existe portanto uma solidariedade os entre populares que atua acobertando das autoridades aqueles que cometem violações consideradas honrosas. O autor, com forte bagagem marxista, entende o contexto dentro de uma lógica de luta de classes, onde os camponeses — as comunidades analisadas são essencialmente agrárias — compreendem aqueles que ousam desafiar a ordem imposta pelas autoridades como campeões de uma classe oprimida:

“É importante que o bandido social incipiente seja considerado como ‘honrado’ ou como não-culpado pela população, pois se fosse tido como criminosos em relação às convenções desta, não poderia desfrutar da proteção local, que lhe é rigorosamente necessária. Quase todos os que enfrentam os opressores e o Estado são considerados como vítimas, como

heróis, ou ambas as coisas. Portanto, quando ele passa a ser perseguido, é protegido naturalmente pelos camponeses e pelo peso das convenções locais, que defendem a ‘nossa’ lei — costumes, inimizades de sangue, ou qualquer outra — contra a lei ‘deles’, e a ‘nossa’ justiça contra a justiça dos ricos. Na Sicília ele gozará, se não se tornar demasiado inconveniente, da boa-vontade da Máfia; no Sul da Calábria, desfrutará da proteção da Onorata Società, e em toda parte terá o apoio da opinião pública. Poderá viver — como quase sempre o faz — próximo de sua aldeia, ou na própria aldeia, de onde é abastecido.” (Idem)

Interessa ao próprio bandido construir para si uma imagem à *Robin Hood*, desafiando os ricos, distribuindo recursos entre os pobres, matando só mediante defesa legítima ou justa vingança; qualquer ato considerado desonroso pela população pode privá-lo de seu principal trunfo: o manto protetor oferecido pelo povo¹².

O *gjak* albanês e o vingador corso, calabrês ou siciliano são nitidamente diferentes entre si: a vingança albanesa é imposta por um código rigoroso, que pode ser acionado por pormenores diversos e atua essencialmente opondo famílias, onde a classe social dos indivíduos envolvidos não parece ser um fator determinante; nas vinditas que seguem o *Kanun*, não existe a solidariedade do povo de uma forma geral com o vingador, o conflito ocorre entre membros da comunidade, sem que a posição social seja preponderante. No caso italiano, conforme indica o estudo de Hobsbawn, existe uma teia de solidariedade comunitária que ampara o banditismo principalmente quando o vingador responde ofensas de elementos superiores na hierarquia social.

As semelhanças entre ambos os processos, no entanto, são essenciais. Tanto no caso albanês quanto no italiano, os conflitos são moderados por leis e/ou costumes que legitimam a vingança, considerando-a *justa* quando empregada na defesa da honra. Em ambos os casos o sangue, como vimos, tem valor máximo e jamais pode ser vendido; tem que ser efetivamente derramado e vingado —

¹² Novamente podemos estabelecer um paralelo com o romance de Alexandre Dumas (2008). Dois dos principais aliados de Monte Cristo estão diretamente ligados aos princípios citados. O primeiro, Bertuccio, intendente do conde nascido na Córsega, tenta subjugar e empreende uma *vendetta* mal-sucedida contra juiz Villefort, responsável pela injusta condenação e morte de seu irmão; o outro, o bandoleiro Luigi Vampa, comanda um bando de fugitivos da lei e auxilia Monte Cristo na captura de um de seus alvos.

“dizem os corsos: *Non se vende il sangue*” (Pinto, 1980: 46) — mas vários fatores menores, quando considerado o peso da honra, acabam deflagrando um conflito:

“[...] bastante talvez um pão que se tire ou um boi que entre em um canavial por descuido para declarar o ódio escondido, e para armar demandas e pendências mortais’ — diz Antonil. Foi como observou Privat na Córsega; ‘A morte de um cachorro, o roubo de uma galinha, a passagem de um rebanho para um campo, uma maledicência’ podem dar causa a uma *vendetta* terrível. Na Albânia, no século passado [século XIX], de uma questão de um empréstimo de três cartuchos surgiu uma luta de família que fez 147 vítimas.” (Pinto, 1980: 100)

O entendimento popular sobre o que é honroso ou desonroso é o elemento que define a necessidade de reagir; a honra não é um conceito concreto subordinado ao Estado, mas uma percepção que o indivíduo desenvolve sobre a sua respeitabilidade, a sua posição, mediante os valores tradicionais comunitários. Ofender a honra significa desgastar e comprometer seu valor perante os demais; é a mesma necessidade de se manter íntegro que rege tanto o *gjak* albanês como o marginalizado corso. A própria comunidade legitima a vingança, da qual os códigos de conduta são, no fim das contas, apenas maneiras de canalizar e legitimar de forma estatutária o ímpeto vingativo.

A existência do Estado nos casos estudados não encerra a necessidade de zelar pela honra, mas gera uma situação conflituosa: o Estado precisa resguardar para si, para justificar os seus mecanismos institucionais, o direito de punir e, consequentemente, criminaliza quem resolve *fazer justiça* por conta própria. A vingança oscila entre a legitimidade e o crime; para as leis do Estado, é criminosa porque somente as instituições do próprio Estado detém o monopólio em punir; por outro lado, a pressão social que induz a defesa honra — que como nos exemplos apresentados pode ser formalizada pelos códigos tradicionais — legitima a ação individual, mantendo no indivíduo ou no clã/família a responsabilidade, a necessidade de reciprocidade.

As fronteiras entre vingança e justiça não são facilmente demarcáveis. Com a formalização dos códigos penais e a tentativa de monopolizar a punição, através das instituições com poder repressor controladas pelo Estado, a

possibilidade individual de retribuir uma ofensa, de forma legítima, fica em cheque.

2.5.

Estado, justiça e vingança

“Não há, no sistema penal, nenhum princípio de justiça realmente diferente do princípio de vingança. O mesmo princípio funciona nos dois casos: a reciprocidade violenta, a retribuição. Ou esse princípio é justo e a justiça já está presente na vingança, ou então não existe justiça em lugar nenhum. A língua inglesa afirma, sobre aquele que executa sua própria vingança: *He takes the law into his own hands.*” (Girard, 2008: 28)

O princípio que norteia vingança e justiça é essencialmente o mesmo: retribuir uma agressão. Existe no entanto uma diferença fundamental no plano social quando esta responsabilidade em retribuir sai do foro pessoal, familiar, *privado* para entrar na esfera de assuntos do Estado — onde o interesse em punir é *público*: ela perde o caráter cíclico e possibilidade de escalada da violência, em tese, é afastada.

A noção de reciprocidade violenta subsiste levando em consideração que o rigor da pena deve ser compatível com a profundidade da agressão. Um ladrão de batatas não deve ser punido com o mesmo grau de severidade que um assassino, da mesma forma que um assassinato com requintes de crueldade não será punido como um assassinato no qual o indivíduo não tinha a intenção em matar. Os atenuantes e agravantes, o *doloso* e o *culposo*, normalmente considerados pelo sistema judiciário evoluem diretamente da proporcionalidade imposta pelos mesmos códigos aqui observados anteriormente, como a *Lex Talionis* e o *Kanun albanês*.

Sintetizando, o Estado exerce papel moderador, retira da esfera privada e repassa a responsabilidade para a esfera pública; o criminoso passa a ser considerado uma ameaça ao bom funcionamento da sociedade porque pode fomentar um processo de escalada violenta; esta escalada pode surgir através dos *blood feud*, da necessidade de reparar o prejuízo do ofendido, ou da própria *índole*

criminosa do indivíduo que, mediante impunidade, pode constantemente repetir o ato criminoso e ameaçar a existência de toda a estrutura social; para evitar o processo danoso e a reprodução cíclica do crime — afinal, lembrando a fórmula, *o último que matou deve sempre pagar* (cf. Anspach, 2012) — o Estado precisa se responsabilizar e retirar de circulação, do convívio público, o ofensor o mais rápido possível.

Os indivíduos delegam ao Estado, através de seus braços institucionais, a ingrata tarefa de punir; a responsabilidade pela honra familiar agora transcende as fronteiras da casa e se torna um dever do aparato estatal que, por sua vez, precisa evitar neste processo também a própria “desonra”: um Estado fraco ou corrupto não é capaz de atender satisfatoriamente seus cidadãos, evitar o caos estrutural, e precisa ser portanto remodelado, seus gerentes substituídos.

Com a ampliação e o refinamento dos antigos códigos tribais — condicionados ao próprio processo civilizatório e as constantes mudanças de mentalidade no decorrer dos séculos — a forma de exercer e entender a reciprocidade violenta também foi mudando. O suplício do parricida francês Damiens oferece um ponto de partida relevante:

“[Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757] a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na Praça de Greve, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barriga das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros consumidos ao fogo, reduzido a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento.” (Foucault, 2012: 9)

Este tipo de punição suscita de imediato duas observações: em primeiro lugar, a crueldade do processo de expiação — essencialmente calcado no sofrimento do criminoso — correspondia à gravidade (especialmente simbólica) do crime, o parricídio. Atendia, portanto, na ótica das autoridades francesas de então, ao princípio elementar de punir de acordo com o grau da ofensa. Em

segundo lugar, a proposta do violento ritual era manter a população sobre controle através do medo; novamente, do mesmo modo que acontecia nas sociedades tribais — mas com o alcance alargado, afinal, o ambiente agora é consideravelmente maior: o medo de morrer elimina a vontade de matar (cf. Girard, 2008).

Já nos primeiros anos do século XIX, no entanto, o suplício é uma prática pouco recorrente na maioria dos países europeus. Época de grandes transformações institucionais, o sofrimento físico não é mais o principal elemento constitutivo da pena, perdendo terreno para a privação de direitos do indivíduo, para as obrigações e interdições. A pena de morte passou a ser somente utilizada em casos extremos — como o próprio parricídio — e de maneira limpa, através do cadafalso e sem mutilações.

“E tudo o que pudesse implicar de espetáculo desde então terá um cunho negativo; e como as funções da cerimônia penal deixavam pouco a pouco de ser compreendidas, ficou a suspeita de que tal rito que dava um ‘fecho’ ao crime mantinha com ele afinidades espúrias: igualando-o, ou mesmo ultrapassando-o em selvageria, acostumando os espectadores a uma ferocidade que todos queriam vê-los afastados, mostrando-lhes a frequência dos crimes, fazendo o carrasco se parecer com criminoso, os juízes aos assassinos, invertendo no último momento os papéis, fazendo do supliciado um objeto de piedade e de admiração.” (Foucault, 2012: 14)

Não interessava mais incutir o medo; se por um lado o medo da punição era um fator de controle, por outro a execução da barbárie aproximava os representantes do Estado (e, conseqüentemente, o próprio Estado) dos criminosos aos olhos do povo. Existe um momento de transição, enfim, onde a pena e a restrição de direitos passam a ser encarados como momentos propícios para a reeducação do criminoso. Novamente, argumenta Foucault:

“E acima dessa distribuição dos papéis se realiza a negação teórica: o essencial da pena que nós, juízes, infligimos, não creiais que consista em punir; o essencial é procurar corrigir, reeducar, ‘curar’; uma técnica de aperfeiçoamento recalca, na pena, a estrita expiação do mal, e liberta os magistrados do vil ofício de castigadores.” (idem, p. 15)

Muito embora a necessidade de punir o criminoso permaneça vigente, as punições violentas perdem espaço, ao menos em tese, quando moderadas pelos códigos penais modernos. Durante o século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial e a aprovação da *Declaração dos Direitos Humanos* pela ONU em 1948, a pena de morte suscitou debates fervorosos. O Estado tem o direito de punir com a morte? No contexto francês do século XVIII conforme apresentado por Foucault, este questionamento não era sequer imaginado.

Atualmente certas legislações que se utilizam do suplício do condenado — como por exemplo as subordinadas aos códigos islâmicos — quando observadas mediante a ótica ocidental geram polêmica. Um exemplo recente foi o caso de Sakineh Mohammadi Ashtiani, considerada adúltera pela justiça iraniana, punida com noventa e nove chibatadas e condenada à morte por apedrejamento. O caso caiu nas graças da mídia e gerou campanhas internacionais pelo indulto da acusada¹³.

No Brasil, a pena de morte foi abolida, na prática, durante o segundo reinado¹⁴. A Constituição atual¹⁵ não só não permite a pena capital (salvo quando em caso de guerra declarada), mas também proíbe a prisão perpétua, os trabalhos forçados, o banimento ou penas “cruéis”, conforme o Art. 5º, inciso XLVII. Assume, no inciso XLVI, que a lei regulará as penas segundo fatores como privação de liberdade, perda de bens, multas, prestações sociais alternativas e suspensão ou interdição de direitos.

Conforme dito anteriormente, seguindo o exemplo dos casos albanês e italiano, o aparato estatal e os códigos penais no entanto não suprimem totalmente a possibilidade de vingança. Especialmente em locais onde o alcance da lei é

¹³ Conforme noticiado pelo *Portal G1*, 31 de julho de 2010 [consultado em 21 de janeiro de 2014, disponível em <http://migre.me/ir57z>] e pela *BBC Brasil* em 9 de julho de 2010 [consultado em 21 de janeiro de 2014, disponível em <http://migre.me/ir5bb>].

¹⁴ Não sem controvérsia, costuma-se aceitar que o último condenado no Brasil foi o fazendeiro fluminense Manuel da Mota Coqueiro, enforcado em 6 de março de 1855. A repercussão do caso posteriormente foi tão negativa, especialmente após constatarem diversas falhas no julgamento, que D. Pedro II nunca mais autorizou a pena capital, concedendo sempre a Graça Imperial, uma forma de indulto, para os condenados. (ver MARCHI, Carlos. *Fera de Macabu, a história e o romance de um condenado à morte*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.)

¹⁵ BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Consultado em 21 de janeiro de 2014.

frágil, onde algum tipo de poder paralelo se faz forte e legisla, onde a noção de honra continua sendo um fator determinante para inserção social, a única ferramenta para justificar uma ofensa continua sendo a ação individual.

A realidade brasileira oferece campo promissor para o estudo das relações entre honra, ofensa, reciprocidade violenta, vingança, justiça e Estado. O próximo capítulo será dedicado exclusivamente ao exame histórico-antropológico desta realidade, levando em consideração alguns elementos provocadores “clássicos” de reciprocidade violenta no país, como lutas de famílias, adultérios, disputas por terras e a relação destes casos com o poder público tal como o impacto cultural que exercem ou exerceram na cultura brasileira.

3.

Honra e vingança no Brasil

Não é possível catalogar todos os casos e as inúmeras situações que motivam ou motivaram a reciprocidade violenta no Brasil; tal esforço resultaria em algo com tamanho incomensurável, obviamente incompatível com o limitado escopo deste trabalho.

Pretendemos neste capítulo estabelecer algumas causas, entender as origens — possivelmente as mais emblemáticas — das disputas entre indivíduos brasileiros, apresentando de uma forma mais aprofundada algumas ofensas que efetivamente atacam o que mais comumente entendemos por honra pessoal. Resumindo, a proposta deste segundo capítulo é delinear uma espécie de *tipologia da vingança brasileira*, observando mediante perspectiva teórica, histórico-antropológica, associando os casos e a literatura acadêmica relevante para a construção deste pretendido cenário.

No entanto, correndo o risco de parecer óbvio, vale lembrar que o Brasil é um país de enormes proporções e que, como tal, não é culturalmente homogêneo: as diferentes realidades regionais claramente geram formas igualmente distintas entre os indivíduos de interpretação, pensamento e ação; situação esta potencializada ainda mais pela natureza essencialmente subjetiva e francamente dependente de particularidades culturais do objeto analisado — a relação entre ofensa e honra.

É irresponsável portanto para o bom andamento da pesquisa dar a parte como o todo: muito do que será apresentado nas próximas páginas está diretamente relacionado ao meio rural, sobretudo ao interior nordestino, onde tradicionalmente a honra familiar é elemento significativo para a composição e determinação das hierarquias sociais. O sistema patriarcal nordestino e a composição familiar serão aqui considerados fatores de suma importância para a compreensão do objeto.

Por outro lado, é igualmente inegável que independentemente das flagrantes particularidades culturais de cada região existem elementos que

promovem certa homogeneidade para um contexto nacional. As lutas de famílias, muito embora mais recorrentes no nordeste, desdobraram-se também em outras partes do território nacional; por exemplo, a guerra entre os Pires e os Camargos, considerada a mais emblemática contenda privada ocorrida no período colonial, ocorreu em território hoje ocupado pela cidade (então vila) de São Paulo. A reciprocidade violenta motivada pelo adultério, especificamente, também parece agir de forma geral, não respeitando as particularidades de cada região ou suas jurisdições.

Desta forma, agindo conforme as limitações de escopo e observando os demais cuidados citados — buscando separar a parte do todo, mas entendendo que todas as partes juntas compõem o todo — pretende-se compor nas próximas páginas o referido panorama.

3.1.

A esfera familiar, o mandonismo e o alcance do Estado

Conforme apresentado no capítulo anterior, o Estado retira da esfera particular a responsabilidade de punir e atuando sob a égide do bem público monopoliza o direito de retribuir, retirando a antiga legitimidade e criminalizando por sua vez as iniciativas de outrem. O Estado, contudo, não exerce uma presença homogênea, permanecendo francamente mais presente em determinadas regiões que em outras e muitas vezes rivalizando com poderes não-constituídos, ditos paralelos, consequentemente perdendo o controle sobre tais regiões onde se faz menos presente. As regiões controladas pelo crime organizado (milícias e grupos de traficantes de drogas) nas grandes capitais, especialmente no Rio de Janeiro, fornecem um exemplo contemporâneo significativo para justificar o argumento.

Historicamente, em algumas localidades do país a formatação das estruturas sociais — que convergiam para uma hierarquia quase feudal — limitou o pleno alcance do Estado; o prestígio e o poder político que certas famílias desfrutavam garantiam para determinados indivíduos — os aliados, *homens de*

confiança e afins — além de certo grau de imunidade, eficaz jurisdição sobre certa zona de influência.

Em outras palavras, determinadas clãs suplantavam o Estado de uma forma ou de outra: ou tomavam posse das instituições — resguardando para si todos os cargos políticos relevantes, amparados tanto no prestígio quanto no cabresto — ou amedrontavam a população e as instituições, afrontando os legítimos representantes do Estado através de repetidas demonstrações de força maior que a força constituída, de modo que sem nenhuma outra alternativa, o Governo ou legitimava ou fazia vista grossa para qualquer transgressão perpetrada pelo grupo.

Sobre tais estruturas familiares, destaca Sérgio Buarque de Holanda em seu clássico *Raízes do Brasil*:

“Nos domínios rurais, a autoridade do proprietário de terras não sofria réplicas. Tudo se fazia consoante a sua vontade, muitas vezes caprichosa e despótica. O engenho constituía um organismo completo e que, tanto quanto possível, se bastava assim mesmo. Tinha capela onde se rezavam as missas. Tinha escola de primeiras letras, onde o padre-mestre desasnava os meninos. A alimentação diária dos moradores, e aquela com que se recebiam os hóspedes, frequentemente agasalhados, procedia das plantações, das criações, da caça, da pesca, proporcionadas no próprio lugar.” (Holanda, 1997: 80)

A autoridade despótica do patriarca não estava circunscrita ao interior de suas terras. O poderio da família colonial extravasava o limite das fazendas e influenciava toda a região:

“Neste ambiente, o pátrio poder é virtualmente ilimitado e poucos freios existem para sua tirania. Não são raros os casos como o de um Bernardo Vieira de Melo, que, suspeitando a nora de adultério, condena-a à morte em conselho de família e manda executar a sentença, sem que a Justiça dê um único passo no sentido de impedir o homicídio ou de castigar o culpado, a despeito de toda a publicidade que deu ao fato o próprio criminoso. [...] O quadro familiar torna-se, assim, tão poderoso e exigente, que a sua sombra persegue os indivíduos mesmo fora do recinto doméstico. A entidade privada precede sempre, neles, a entidade pública. A nostalgia dessa organização compacta, única e intransferível, onde prevalecem necessariamente as preferências fundadas em laços afetivos, não podia deixar de marcar nossa sociedade, nossa vida pública, todas as nossas atividades. Representando, como já se notou acima, o único setor onde o princípio de autoridade é indisputado, a

família colonial fornecia a idéia mais normal do poder, da respeitabilidade, da obediência e da coesão entre os homens. O resultado era predominarem em toda a vida social, sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e antipolítica, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família.” (Idem, p. 82)

A dificuldade em compreender as fronteiras entre o público e o privado no Brasil, um dos temas centrais de *Raízes do Brasil* (e de um sem-número de outras obras relevantes), também oferece um ponto de partida significativo para o estudo da reciprocidade violenta no país.

Na ótica defendida por Sérgio Buarque de Holanda, foi na família que as atividades se concentraram e convergiram politicamente, socialmente e economicamente para a formação do Brasil conforme hoje conhecido. As células familiares atuavam de forma independente e a influência destes poderosos patriarcas se tornou politicamente sensível em amplos domínios.

Esta particularidade, a família como unidade colonizadora, é uma observação igualmente desenvolvida na obra de Gilberto Freyre. O autor pernambucano argumenta em *Casa-Grande & Senzala* que a “formação patriarcal do Brasil explica-se, tanto em suas virtudes como em seus defeitos, menos em termos de ‘raça’ e de ‘religião’ do que em termos econômicos, de experiência de cultura e de organização da família, que foi aqui a unidade colonizadora” (Freyre, 2003: 34) onde a Casa-Grande era, muito além de residência patriarcal, símbolo representante de autarquia e potência familiar, “fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa casa de misericórdia” (Idem, p. 36) para depois, então arrematar o argumento:

“Formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio — e mais tarde de negro — na composição. Sociedade que se desenvolveria *menos [...] pela ação oficial do que pelo braço e pela espada do particular*” (Idem, p. 65. Grifos meus.)

Nota-se um esforço destes autores, quando observam o processo de colonização brasileiro, em situar o poder nesta esfera familiar, patriarcal. Direito, justiça, lei, punição e honra são conceitos que obedecem em primeiro lugar ao particular e geram clara interferência de rumo na coisa pública.

Ainda sobre o período colonial, cabe mencionar também um claro fator geográfico. O Estado português oferecia estrutura, traduzida em pessoal e recursos, em suas colônias em demasiado deficiente, insípida, para atender um território enorme. Diz Costa Pinto sobre as jurisdições nas colônias:

“A distância entre a sede das relações e os limites geográficos de sua jurisdição é incrível. A relação da Bahia tinha jurisdição sobre Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Angola e São Tomé. Isto, quando não era mais a única existente e quando já existia a do Rio de Janeiro, que por sua vez julgava os feitos de São Paulo, Ouro Preto, Rio das Mortes, Sabará, Rio das Velhas, Serro, Cuiabá, Goiás, Paranaguá, Espírito Santo e Santa Catarina.” (Pinto, 1980: 32)

A péssima cobertura e a enorme distância entre os conflitos e as instituições responsáveis por coibir ou punir enfraqueceram o poder do Estado. Com as instituições estatais pouco eficazes, o centro do poder na colônia estava concentrado na célula familiar, que assumia funções executivas, legislativas e judiciárias; funcionava, enfim, ainda de acordo com Sérgio Buarque de Holanda (1997), como autêntica república.

Sem dúvidas o poder do Estado brasileiro se consolidou ao longo dos séculos — especialmente após os eventos políticos no século XIX: o desembarque da Corte portuguesa no Rio de Janeiro em 1808, a Independência em 1822 e principalmente todo o período que compreende o Segundo Reinado, entre 1831 e 1889: o país efetivamente estabeleceu uma unidade política, mas a tênue fronteira, a dificuldade em discernir entre o que é a coisa pública e o que é privado ficou de herança.

Se por um lado a unidade imperial impediu o surgimento do caudilho em sua forma mais clássica — enquanto chefe de milícias paramilitares, como aconteceu no resto da Íbero-América — por outro o mesmo sistema alavancou o coronelismo, também especialmente recorrente no nordeste do país.

O coronel — uma espécie de “evolução” do patriarca colonial, ele também um caudilho suavizado, à brasileira — exercia mandonismo amparado primeiramente, enquanto grande fazendeiro, em seu potencial econômico: amalhava aliados políticos em diversas esferas, financiando campanhas e

lançando nomes de seu interesse; cria uma espécie de feudo político onde sua autoridade é a lei: os eleitores votam seguindo sua cartilha, tal como juízes e delegados são nomeados conforme sua vontade.

Para Victor Nunes Leal, em *Coronelismo, Enxada e Voto*, originalmente publicado em 1948, o coronelismo era um fenômeno social decadente. Se a visão do autor — hoje, tantos anos após a publicação — pode ser questionada, as explicações sobre a relação entre a autoridade e influência do coronel e as instituições do Estado servem bem para os nossos propósitos:

“O aspecto que logo salta aos olhos é o da liderança, com a figura do ‘coronel’ ocupando o lugar de maior destaque. Os chefes políticos municipais nem sempre são autênticos ‘coronéis’. A maior difusão do ensino superior no Brasil espalhou por toda parte médicos e advogados, cuja ilustração relativa, se reunida a qualidades de comando e dedicação, os habilita à chefia. Mas esses mesmos doutores, ou são parentes, ou afins, ou aliados políticos dos ‘coronéis’.” (Leal, 2012: 45)

Continuando com o autor, é importante entender o contexto como um compromisso, também uma troca entre privilégios concedidos pelo Estado — os cargos apadrinhados, as nomeações, as facilidades políticas — e o “curral eleitoral”, o chamado “voto de cabresto”, a influência local (muitas vezes construída tendo como alicerce o medo do povo perante o potencial econômico e coercitivo do fazendeiro), a possibilidade de controle social para um determinado grupo político geralmente de situação.

“[O coronelismo] É antes de tudo uma forma peculiar de manifestação do poder privado, ou seja, uma adaptação em virtude da qual os resíduos do nosso antigo e exorbitante poder privado têm conseguido coexistir com um regime político de extensa base representativa. Por isso mesmo, o ‘coronelismo’ é sobretudo um compromisso, uma *troca de proveitos entre o poder público*, progressivamente fortalecido, e a decadente *influência social dos chefes locais*, notadamente dos senhores de terras. Não é possível, pois, compreender o fenômeno sem referência à nossa estrutura agrária, que *fornece a base de sustentação das manifestações de poder privado ainda tão visíveis no interior do Brasil*. [...] Desse compromisso fundamental resultam as características secundárias do sistema ‘coronelistas’, como sejam, entre outras, o mandonismo, o filhotismo, o falseamento do voto, a *desorganização dos serviços públicos locais*.” (Leal, 2012: 44. Grifos meus.)

Mas em que o mandonismo desta velha oligarquia efetivamente contribui para os objetivos — não esqueçamos: a reciprocidade violenta, a honra ofendida, a vingança e o contexto nacional — deste trabalho?

Os coronéis (e todos os outros grupos com privilégios, os que de certa forma estão “acima da lei”) — que são claramente elementos importantes dentro do processo histórico brasileiro, do processo de construção da noção de pertencimento — simbolizam desigualdade hierárquica, exemplificam sobretudo a hipertrofia do poder privado frente ao Estado precário e enfim, possuem espécie de foro privilegiado informal — visto que este está unicamente fundamentando em seu prestígio e riqueza;

“[...] de um lado temos uma moral rígida e universal das leis ou regras impessoais que surgem como uma feição modernizadora e individualista e são postas em prática para submeter a todos os membros da sociedade. E, do outro, temos a moralidade muito mais complicada das relações sociais impostas pelos laços de família e teias de relações sociais imperativas, em que a relação pessoal e a ligação substantiva permitem pular a regra ou, o que dá no mesmo, aplicá-la rigidamente.” (DaMatta, 1995: 225)

As relações sociais, os parentes, a família, o prestígio e a honra, tal como nos outros casos observados, motivam a reação. A inserção de um determinado grupo dominante — os coronéis, os senhores — que atravessa o Estado impunemente e funciona muitas vezes como uma espécie de judiciário paralelo promove instabilidade geral. As próprias estruturas hierárquicas fundamentadas sobre a presença governamental afrouxaram o alcance do Estado e favoreceram o banditismo no cangaço e as vinditas nordestinas, conforme veremos adiante.

Em suma, o ponto central apresentado nas páginas anteriores que merece o devido relevo para nossa objeto: a história brasileira está fortemente marcada pela inserção de interesses particulares em detrimento da moderação pública em variadas esferas, inclusive no ato de punir, de *fazer justiça*. Os códigos penais, a lei — que são em tese inflexíveis e deveriam atender indiscriminadamente, moderados e aplicados pelo Estado — acabam suprimidos pela ação particular, que pode ser motivada sempre que a honra — conceito abstrato, submetido aos brios de cada qual — da casa, da célula familiar, é atingida. As guerras entre

famílias pela posse da terra, a esposa assinada por adultério, o filho morto que exige a compensação do sangue são todos elementos presentes na noção de honra que a frieza das leis não tem competência para resgatar.

Dois tipos de leis. A formal, traduzida nos códigos penais, e a tradicional, submetida ao prestígio perante os demais e a honra ofendida. Justiça e vingança, dois pesos e duas medidas fundamentadas no mesmo princípio: reciprocidade violenta e retribuição. A dificuldade é separar uma da outra quando o contexto social e político faz da fronteira entre ambos os casos algo mais tênue do que deveria ser.

3.2.

Banditismo e vingança

O surgimento de um bandido social está quase sempre relacionado com um caso de reciprocidade violenta; a lei de Talião é “a norma de repressão entre os homens do sertão. Desconfiam da ação da justiça, procuram vingar-se, muitos só se considerando desabafados ou reabilitados moralmente lavando as mãos no sangue do inimigo” (Parreira apud. Pinto, 1980: 98).

A desconfiança na ação da justiça é perfeitamente compreensível: em uma área onde o poder público se apresenta ou com debilidade ou com franca parcialidade, favorecendo certas elites, o sertanejo parece abandonado à própria sorte. A figura do bandido social (ou, no caso nordestino, do *cangaceiro*) então desponta deste cenário construindo sua imagem sobre dois pilares, em certo ponto contraditórios: são heróis, que desafiam a hierarquia e inspiram o povo; ao mesmo tempo, sustentam-se fundamentalmente através do medo, motivados sempre por aura de intensa crueldade.

“São heróis, não a despeito do medo e horror que inspiram suas ações, mas, de certa forma, por causa delas. São menos desagradadores de ofensas do que vingadores e aplicadores da força; não são vistos como agentes de Justiça, e sim como homens que provam que até mesmo os fracos e pobres podem ser terríveis.” (Hobsbawn, 1978: 54)

O processo de construção da reputação do bandido sublinha sobretudo o desafio às injustiças e consequentemente ao sofrimento do povo. Tal como ocorre com o bandido corso, ou o *giak* albanês, o cangaceiro brasileiro inspira da mesma forma que amedronta. Alguns, lembra Eric Hobsbawn (1976; 1978), ficam no imaginário popular mais pelas boas ações, geralmente se dedicando à construção de uma imagem marcada pela solidariedade com os mais humildes; outros, se tornam mais conhecidos pela crueldade, ainda que também demonstrem certa dose de altruísmo. Para Hobsbawn, Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, é o grande exemplo para o segundo caso.

“Quando ele tinha 17 anos, os Nogueiras expulsaram os Ferreiras da fazenda onde viviam, acusando-os falsamente de roubo. Assim, começou a rixa que o levaria à marginalidade. ‘Virgulino’, recomendou alguém, ‘confie no divino juiz’, mas ele respondeu: ‘O Bom Livro manda honrar pai e mãe, e se eu não defendesse nosso nome, perderia minha macheza’. Por isso, [...] formou um bando com seus irmãos e 37 outros combatentes [...] para atacar os Nogueiras, na Serra Vermelha. Passar da rixa de sangue ao banditismo era um passo lógico (e necessário, dada a maior força dos Nogueiras).” (Hobsbawn, 1978: 56)

A transformação de Virgulino em Lampião¹⁶ — mudança de nome que, segundo DaMatta, revela “uma mudança radical de status [que] corresponde uma mudança de posição na hierarquia social” (1995: 336) — foi motivada por uma dívida de sangue e o banditismo uma consequência inevitável e, aparentemente, indesejável — “nunca deixou de lamentar o destino que o tornara um bandido, ao invés de trabalhador honesto” (Hobsbawn, 1978: 57).

Interessante reparar também que de acordo com o trecho destacado, Hobsbawn — que prefere, com razão, considerar no caso em questão “mais a imagem [de Virgulino] do que a realidade” (idem, p. 55) — revela que a Bíblia (e a religião) não são considerados um empecilho para a reciprocidade violenta, mas um fomento. Lampião parece personificar uma espécie de divindade justa quando opta por derramar o sangue daquele que desonrou a sua casa; da mesma forma que

¹⁶ Assim como Edmond Dantès em conde de Monte Cristo (cf. DaMatta, 1995: 336).

o conde de Monte Cristo¹⁷, Lampião neste momento também se autoproclama um *agente da providência*¹⁸, uma ferramenta da causa divina. Não obstante, as biografias do cangaceiro brasileiro (evidentemente um bandido social) e do personagem francês apresentam entre si outras semelhanças:

“O bandido social, então, tem sua biografia marcada pelo mesmo destino do conde de Monte Cristo: é injustiçado pelos inimigos (geralmente poderosos donos de terra ou ricos comerciantes); entra numa zona liminal — altamente perigosa —, nela ganha seu poder e desenvolve seus recursos sociais, geralmente associados ao mundo sobrenatural, em que o paradoxo da crueldade e da generosidade espontânea para com os pobres é relevante na definição de sua personalidade social; finalmente, vingam-se de seus inimigos de modo generalizado, tirando dos ricos e dando aos pobres. É nessa promoção da justiça social pelas próprias mãos e com seus próprios recursos que jaz a legitimidade e a popularidade desses personagens.” (DaMatta, 1995: 284)

Quando o bandido social — o vingador, autocentrado e emergente do povo, que ao contrário do inimigo só dispõe de seus próprios recursos, entre eles a violência e a crueldade (cf. Hobsbawn, 1978: 60) — subjuga o rico opressor se faz temido e adorado — reputação que, na concepção de príncipe ideal para Maquiavel (2001), é a melhor possível.

Lampião é um herói. Mas *não é um herói bom*, para utilizar a expressão de Hobsbawn (1978: 57). É um herói porque inspira, porque é capaz de gestos de solidariedade com os mais pobres, porque subverte hierarquias... mas não é um herói *bom* porque é cruel, porque se sustenta na base do terror e da violência. Lampião pode ser melhor caracterizado, portanto, como um sedutor *anti-herói*, que age contra os opressores conforme sua própria consciência em defesa da própria honra, podendo ou não optar utilizar toda a gama de artifícios violentos e, portanto, não padecendo sob as amarras morais, coercitivas, que prendem os heróis clássicos ao sistema social.

¹⁷ Roberto DaMatta, discutindo sobre as particularidades da renúncia e da vingança, sugere que “o alvo dos Monte Cristos é a destruição dos inimigos para restabelecer a ordem social nos seus valores de honra, respeito e vingança. O objetivo dos renunciadores é recriar uma nova sociedade e um novo tempo. Lampião foi muito mais um Monte Cristo do que Cristo, que parece ter servido de modelo a Antônio Conselheiro” (1995: 279).

¹⁸ Conforme apresentado no primeiro capítulo. Ver nota 5, na página 19.

“Trata-se, em poucas palavras, de uma drástica passagem de objeto a sujeito, de vítima a vingador, de indivíduo passivo e sujeito às duras leis da oferta e da procura (todas sempre pendendo para o lado do patrão que as aplica e controla; como na história de Pedro Malasartes) a pessoa ativa, que faz suas próprias leis e as aplica aos ‘grandes’ e poderosos. E nós sabemos como Lampião legislava invertendo os costumes locais, mandando que todos dançassem nus em bailes e tomando ‘empréstimos’ dos ricos, fazendo com que eles mesmos trouxessem o dinheiro.” (DaMatta, 1995: 338)

Naturalmente, esta aura que o cangaceiro gera tem consequências que alcançam muito além de sua vida física. Os ideais de audácia, virilidade, *makeza*, ficam impregnados na realidade que sua imagem contribui para gerar. Sai da vida, portanto, para ganhar a imortalidade no imaginário popular e em suas representações culturais, como os repentes e a literatura de cordel.

O modelo do cangaceiro atinge os dias atuais sobretudo representado pelos indivíduos que cometem crimes de pistolagem, os *pistoleiros*. Estes sucessores procuram adotar a mesma roupagem de vingadores que em dado momento, em defesa de uma opressão, acabaram arremessados na vida criminoso. Observemos o exemplo:

“[O pistoleiro] Pedro Lima afirmou que voltou a Cajazeiras para fazer uma vingança: ‘aí foi que o meu caminho na vida que levo hoje, da pistolagem, aconteceu por intermédio disso’. Ele vingou a morte do pai e do irmão gêmeo, que morreram por disputas de terra entre famílias. O pai era soldado da polícia militar. [...] O crime por vingança aconteceu quando ele tinha dezesseis anos. ‘Agora o primeiro que eu cometi, pra ganhar dinheiro, eu já estava com os meus dezessete anos’. O crime por vingança o credenciou para entrar no sistema de pistolagem.” (Barreira, 2002: 56)

O pistoleiro, no entanto, subverte a lógica e nega as partículas de altruísmo e solidariedade encontradas na figura do cangaceiro; ele não está mais interessado em descontar indiscriminadamente na polícia ou no coronel; pelo contrário, ele age mais como um *jagunço*, um mercenário contratado por quem pode pagar seus serviços — muitas vezes, por sinal, atuando como um dispositivo de *terceirização* da vingança alheia —, assim sendo, embora o discurso dos próprios pistoleiros tente reproduzir uma espécie de “romantismo” encontrada no cangaceiro ou no

bandoleiro, a essência da atividade é diferente, pautada muito mais pela questão financeira¹⁹.

Se o pistoleiro se afasta do cangaceiro pelas diferenças assinaladas, existem vários pontos de contato que permitem a entrada no rol dos vingadores. O trecho abaixo destacado, reproduzindo uma entrevista com um pistoleiro, é revelador:

“Para Miranda, a sua entrada no mundo do crime decorrem de violências cometidas contra sua família. O meu problema vem da minha família. ‘Eu não era nem nascido quando quiseram tomar as terras do meu pai, ameaçando matá-lo, por duas vezes. Vi minha irmã sendo morta, eu era ainda criança. O que se faz com a família da gente é revoltante’. Então, ‘resolvi me vingar dos criminosos’. Na entrevista, Miranda demonstrou não gostar de falar desses crimes. [...] A omissão da justiça diante de determinados casos surge como a justificativa dos seus crimes. ‘A justiça, na época, não fez nada contra os criminosos e isso me revoltou’. Demonstra sua indignação, afirmando: ‘a justiça não resolve. Quem tem dinheiro não vai para a cadeia. Só existe duas justiças: a de Deus e a do 38 na testa’. Em outra passagem, confirma: ‘eu acho que a maior parte das coisas acontece porque não tem justiça’.” (Barreira, 2002: 66)

O banditismo social surge — ou ao menos seus representantes alegam surgir — na esteira das vinganças; retribuída a ofensa, o vingador acaba abraçando o banditismo como uma consequência previsível (cf. Hobsbawn, 1976); a reintegração do indivíduo naquela comunidade com as insígnias anteriores é altamente improvável: devemos lembrar que a sociedade ao mesmo tempo que impele o indivíduo ao revide²⁰ — sob pena de morte estrutural via

¹⁹A lógica honra versus dinheiro parece ser um ponto bastante sensível: o próprio acusado estabelece o pagamento como diferencial entre as posições de pistoleiro e vingador, onde a segunda é considerada mais *honrosa*. Diz César Barreira, acerca de um condenado por pistolagem: “o seu primeiro depoimento perante a justiça afirma o seguinte: ‘matei por vingança’. Foi uma frase sempre repetida durante os interrogatórios. Em outro depoimento, diz: ‘não sou santo. Mas por dinheiro nunca matei. Agi por vingança e para me proteger. *Não sou pistoleiro*’. Dentro da sua classificação ou classificações de seus crimes, ele diz que todos ‘foram cometidos no campo da honra’.” (2002: 67. Grifos meus).

²⁰ Sobre a cultura sertaneja especialmente, vale assinalar a seguinte passagem sobre como a educação na célula familiar lida desde cedo com a questão da desonra: “O ‘medo de apanhar’ é um dado recorrente nas falas dos pistoleiros. Na cultura sertaneja, apanhar de outro homem é uma grande desvalorização moral. Existe uma máxima da ‘educação sertaneja’: ‘apanhou na rua, apanha também em casa para aprender a ser homem’. O ato de bater nos filhos é uma ação geralmente da mulher e, quando o pai bate, é considerado um fato extremo, e isso tem provocado vários parricídios. O ato de receber um tapa no rosto é tido como uma ação extremamente degradante.” (Barreira, 2002: 69-70)

desonra — impede sua reintegração plena, afinal, agora transformado em assassino, ele também fica marcado e perseguido; seu crime, portanto, não é desconsiderado. Quem mata deve sempre prestar contas e, para as instituições do Estado, cada crime é um crime, não interessando as motivações para tal (cf. Anspach, 2012; Girard, 2008).

Surte efeito reparar que em acordo com os argumentos apresentados, as vinditas observadas para a confecção das próximas páginas deste trabalho ocorreram principalmente em regiões periféricas ou em períodos históricos onde o Estado não estava plenamente estabelecido. Isto não significa, todavia, que não ocorram lutas de famílias em regiões urbanas ou preenchidas com o devido aparato estatal, mas significa que elas possivelmente são mais facilmente debeladas pelos mecanismos institucionais de controle, geralmente não alcançando grande longevidade.

3.3.

As lutas de famílias

As guerras particulares entre famílias não são, conforme já mencionado no capítulo anterior, uma exclusividade brasileira; além dos casos apresentados — a guerra mediada pelo *kanun* albanês e a *vendetta* italiana — em outros locais, especialmente nas Américas, a vindita prosperou enquanto fato social (cf. Durkheim, 2004).

Nos Estados Unidos são vários os exemplos²¹ — os *feuds* — sobretudo durante o século XIX. A mais famosa talvez seja a sangrenta disputa entre os Hatfield e os McCoy, que assolou durante quase trinta anos (entre as décadas de

²¹ Dentre outras, quase todas ocorridas durante o século XIX, as disputas entre os Hamilton e os Burr (Nova York, no início século XIX); entre os Lee e os Peacock (Texas, segunda metade do século XIX); Earp e Clanton (Arizona, final do século XIX). Muito embora o mais conhecido, até mesmo pela produção artística decorrente seja o feud entre os Hatfield e os McCoy, existem diversos websites (como por exemplo o *legendsofamerica.com*) dedicados aos conflitos, seja individualmente, seja abordando em coletividade. Se por um lado tais sítios definitivamente não podem ser considerados fontes históricas fiáveis, por outro é interessante observar que o caráter mais informal das narrativas, por vezes romanceado, demonstra certo grau de interesse popular. Caso parecido ocorre no Brasil com a literatura de cordel, onde o fato histórico muitas vezes está claramente presente, mas os limites são definidos e confundidos pelo imaginário popular.

1860 e 1880) o Estado de Kentucky. De tão célebre, a contenda se tornou objeto de filmes e minisséries²²; já na Colômbia — na região do Sumapaz, zona de conflito entre o Estado e a guerrilha — Alvarez (2004) narra uma disputa recente entre os Casares e os Ramallos.

No Brasil, as lutas de famílias conhecidas remetem ao período colonial. Em *Lutas de Famílias no Brasil* (1980), o sociólogo Luís de Aguiar Costa Pinto estuda dois casos: a primeira, ocorrida em meados do século XVII, na capitania de São Vicente — mais precisamente na área onde hoje se encontra o município de São Paulo — entre os Pires e os Camargos; a segunda, em princípios do século XVII no sertão do Ceará entre os Montes e os Feitosas.

Muito embora o próprio autor reconheça o alcance limitado de seu estudo — “seria tarefa demasiadamente extensa estudar, de um só fôlego, o campo virgem e vastíssimo que o assunto oferece à pesquisa. Este esforço, portanto, é inicial e introdutório.” (1980: XII) — este oferece sobretudo, em meio à minúcias documentais e jurídicas de toda espécie, uma análise de significativa sobre os costumes à época.

Os mais jovens cresciam em ambiente onde ódio era alimentado diariamente e desde cedo; os antepassados mortos eram frequentemente lembrados e suas condutas idealizadas como ilibadas; toda a parentela era coagida e açulada, desde a infância, a reproduzir o ódio com origens anteriores ao próprio nascimento.

Para Euclides da Cunha, a realidade sertaneja impingia a rivalidade; a raiva entre as famílias era perpetuada geração após geração de uma forma tão naturalizada que, tal como certas características do corpo humano, passa a ser hereditária, transcendendo a camada cultural e se transformando em um elemento fisiológico.

“Lutas de família — é uma variante apenas de tantas outras, que ali surgem, intermináveis, comprometendo as próprias descendências que esposam as desavenças dos avós, criando

²² *Hatfields & McCoys*, produzida em 2012 pela Sony Pictures e pelo History Channel, que alcançou alguma notoriedade. Dentre os filmes, feitos para a televisão, existem alguns obscuros, dentre eles *Hatfield & McCoys* (1975) e *Hatfields & McCoys: Bad Blood* (2012)

uma quase predisposição fisiológica e tornando hereditários os rancores e as vinganças.” (Cunha, 2001: 258)

As mulheres, que não participavam diretamente do conflito — conforme já mencionado anteriormente — assumiam o importante papel de promotoras da contenda: relembavam com frequência do valor do filho morto em tocaia ou do marido que assassinou um ou outro membro da família rival antes de falecer. É preciso, pois, cumprir o objetivo e defender a honra, custe o que custar.

“O respeito quase religioso pelos antepassados mortos — venera-se a galeria de retratos dos avoengos como se fossem imagens —, a capela em casa, com padre, com todos os paramentos tão ricos e completos quanto os de qualquer igreja, aquele *catolicismo de família* que todos conhecemos, os batizados, as primeiras comunhões, os casamentos, as câmaras ardentes — tudo feito em casa —, dão à consciência de ser membro de uma família um conteúdo religioso, moral e emocional que vai fazer da solidariedade familiar e dos laços de sangue os mais fortes laços sociais na colônia.” (Pinto, 1980: 114)

Existe uma postura ritualística tradicional que frequentemente — embora não necessariamente — embalava as questões. As vestes que os mortos utilizavam quando alvejados, ensangüentadas, eram consideradas relíquias; penduradas no varal, ao relento e as vistas de toda a casa, o sangue amarelava lentamente; quando o processo encerrava e o sangue enfim secava, a vingança estava pronta para ser deflagrada.

O sangue na camisa funciona como um relógio que marca o fim de um período liminar que atinge ambos os clãs envolvidos; dentro deste período, a vingança precisa ser preparada e os elementos contextuais considerados; os possíveis alvos da vingança precisam resolver eventuais pendências e o vingador deve preparar-se física e mentalmente.

Existem semelhanças entre a tradição brasileira e a albanesa. A transformação das vestes em relíquia familiar (cf. Kadaré, 2007), a frequente necessidade de um período liminar onde a vingança sofre a maturação (na Albânia, a chamada *bessa*) e consequentemente o próprio ato, o rito de passagem, onde o vingador (*gjak*) transcende a condição de simples filho ou parente para ocupar um lugar de destaque no panteão de defensores da honra familiar. Não sem

motivo, o romance albanês *Abril Despedaçado*²³ foi adaptado no cinema para o sertão nordestino.

As famílias envolvidas se encerram em um sistema fechado onde a reciprocidade é o fio-condutor do tecido social e a contraprestação moral, através da vingança realizada (DaMatta, 1995: 341), é essencialmente a única possibilidade de retaliação — do *fazer justiça* — por ausência de outras ferramentas. É impossível delegar ao poder público o salvaguardo da honra ou mesmo da integridade física dos membros da família porque não existe estrutura organizada; nas palavras de Walnice Galvão acerca do caso nordestino “os conflitos, por mínimos que sejam, só podem ser resolvidos mediante violência” e tal exercício privado, respaldado pela história brasileira, “é uma instituição e não uma exceção” (Galvão, 1974: 17).

Gilberto Freyre acrescentaria que a formas de recrutamento e a composição étnica e estrutural dos contingentes arregimentados pelos clãs, envolvidos em lutas de família durante o período colonial — os exércitos particulares de cada parte, contando com a utilização de negros, indígenas e caboclos — seriam precursoras da organização estrutural do exército nacional em conflitos futuros:

“Combateram nessas lutas entre grandes famílias índios de arco e flecha; negros escravos; cabras. Foi nelas que se desenvolveram os nossos *bravi* de cor: os cabras, negros, caboclos que a princípio defenderam as casas-grandes dos seus senhores dos ataques dos índios; que depois serviram nas guerras contra a Holanda; nas expedições contra os quilombos, na Guerra do Paraguai.” (Freyre, 2003: 426)

Resta entender as causas que deflagram os conflitos. O que leva uma família a recrutar contingente e iniciar hostilidades com outro clã? Os motivos claramente oscilam em amplo espectro, do mais prosaico até o mais complexo, de uma palavra mal entendida até o assassinato do primogênito. Existem no entanto alguns motivos que mais tradicionalmente servem de estopim para as contendas. O próprio Gilberto Freyre nos oferece um indicativo:

²³ Adaptado para o cinema em 2001, pelo cineasta brasileiro Walter Salles.

“O que os casamentos entre parentes, tão comuns no Brasil do tempo da escravidão, nunca impediram, foi que lutas tremendas separassem primos e até irmãos, genros e sogros, tios e sobrinhos, extremando-os em inimigos de morte; que grandes famílias se empenhassem em verdadeiras guerras por questões de herança ou de terras, às vezes por motivos de honra ou de partidarismo político. Um trecho de canavial, uma mulher, um cravo, um boi, uma eleição de deputado. [...] Mal inseparável do privatismo: do exagerado sentimento de propriedade privada. O qual começa criando rivalidades sangrentas entre os vizinhos — grandes senhores de terras — para terminar balcanizando continentes.” (Freyre, 2003: 425-426)

Não é correto afirmar, portanto, que todos os casos de reciprocidade violenta são motivados *inicialmente* por uma dívida de sangue; conforme enumerado acima, os motivos que deflagram o problema são de ordens diversas — “a vendetta pode ser causada por motivos mais diversos, alguns de mínima importância, sem que tenha havido derramamento de sangue inicialmente” (Pinto, 1980: 100).

A dívida de sangue, no entanto, está presente em todos os casos analisados, bastando para tal que ocorra a primeira morte em um dos lados; a partir do momento que for derramado, o sangue se incorpora ao problema e exige a compensação através da vida da contraparte, não negando o sistema maussiano do ‘dar, receber, retribuir’ ou as teorias girardianas, conforme examinado no primeiro capítulo.

Sem renegar a pluralidade das causas, no entanto, entendemos, mediante a frequência que determinados aspectos aparecem na cobertura histórica dos fatos, que rivalidades são mais tradicionalmente motivadas por certos fatores. São eles: divergências em questões de foro político, disputa por influência e cargos públicos; disputa por terras ou ameaça a outras propriedades; adultério da esposa ou desonra de outras mulheres da família. Todos os casos, após deflagrados, acabam culminando em uma dívida de sangue a partir da primeira morte. Surte efeito, então, trabalhar de forma mais direta e específica cada um deles nas próximas páginas.

3.3.1.

Influência política

A dificuldade em estabelecer as fronteiras sobretudo entre a administração de ordem privada e a administração da coisa pública, entre a casa e a rua, sempre foi uma questão cultural ibérica, afirma recorrentemente o pensamento social brasileiro (cf. DaMatta, 1995, 1997; Holanda, 1997; etc). O voto de cabresto, o curral eleitoral, os mandos e desmandos, o loteamento de cargos públicos e a centralização política na figura do senhor de terras ou do coronel (cf. Leal, 2012), conforme já apresentado anteriormente, são ferozes indicativos da permeabilidade das instituições públicas e a conseqüentemente possibilidade de feudalização das mesmas.

O conflito surge quando duas famílias distintas, influentes, acabam tentando tomar controle da política local. A guerra entre os Pires e Camargos, na então vila de São Paulo, que começou em 1640 e perdurou, entre períodos de maior ou menor intensidade, com momentos opostos de tréguas efêmeras e conflitos sangrentos, até meados do século XVIII — um século inteiro, portanto — talvez seja o exemplo mais significativo.

A rivalidade até então latente e restrita aos debates políticos entre os dois clãs foi definitivamente deflagrada utilizando como pretexto o assassinato de Leonora Camargo e de seu suposto amante²⁴ pelo marido Alberto Pires. A contenda, que envolveu muitas das principais famílias paulistas da época — “os Taques, os Lemes, os Laras do lado dos Pires; os Buenos e os Redons, do lado dos Camargos” (Freyre, 2003: 426) — seria considerada por Afonso de Taunay (2004) uma verdadeira guerra civil.

A câmara e as demais instituições da vila se tornaram ao mesmo tempo palco e objetivo das disputas; as famílias e seus respectivos partidários se alternavam constantemente no poder, sempre sofrendo oposição violenta dos rivais e os esforços do Governo colonial para debelar a crise foram durante

²⁴ Não existe consenso sobre a questão. Uma versão, narrada pelo genealogista Pedro Tasques, em *Nobiliarquia Paulistana*, indica que Alberto Pires simulou um adultério após matar a esposa acidentalmente, interessado em criar uma versão mais aceitável para a morte perante a comunidade, traduzindo-a como uma questão de honra. Já Paulo Prado, indica Costa Pinto, assume que o adultério de fato ocorreu. (ver Pinto, 1980: 49).

décadas infrutíferos: armistícios e tréguas assinadas, moderadas pelo clero ou por representantes do Rei, foram desconsideradas após a menor das fagulhas.

Em um dos armistícios propostos, assinado por ambas as famílias em 1660 e responsável por uma trégua em um momento especialmente crítico da contenda, demonstra com clareza a necessidade de afirmação e reconhecimento de um poder público legítimo, porém absolutamente enfraquecido pela hipertrofia do poder das forças privadas. O Estado obriga que as partes envolvidas reconheçam que só o poder público tem a prerrogativa de punir.

“Outro tópico que merece ser ressaltado é o reconhecimento, por parte das duas famílias, do poder público como órgão a quem cabe a repressão dos delitos contra elas cometidos. Fica, então, acordado que aquele que desrespeitar as normas estabelecidas na conciliação será criminoso comum, inimigo público, e como tal será julgado por tribunais comuns. Isto significa, em análise última, a renúncia à vingança privada e o reconhecimento da atribuição e da prerrogativa do Estado de distribuir justiça. [...]. O desrespeito dessa norma gera o banditismo e a criminalidade.” (Pinto, 1980: 74)

O Governo, evidenciando sua fraqueza, precisa reafirmar em um tratado de paz — infrutífero, por sinal — entre duas células familiares a legitimidade do próprio corpo judiciário. Existia, portanto, a prerrogativa do Estado no campo jurídico, *de jure*; na prática, entretanto, a punição era aplicada segundo a vontade dos particulares envolvidos.

Outro momento que evidencia a fraqueza do Estado é o estabelecimento de um equilíbrio político entre as duas famílias formalizado pela própria Coroa. Em 1734, exatos noventa e quatro anos após o início explícito do ciclo de reciprocidade violenta, os cargos políticos eram distribuídos de modo que “em um ano fosse um juiz e dos vereadores da família dos Pires e outro juiz e um vereador e o procurador da família dos Camargos e no ano seguinte fossem desta o juiz e dois vereadores e da outra o outro juiz, vereador e procurador” (Franco apud Pinto, 1980: 84). Fica evidente, após as sucessivas concessões do Governo para as famílias, que o Estado *teme* o poder político e militar dos clãs e entende precisar dos mesmos para manter a jurisdição e a legitimidade na área afetada.

A guerra entre os Pires e os Camargos é emblemática, mas claramente não é a única motivada por fatores de ordem política; tampouco as rixas por influência são exclusividade do período colonial ou dos séculos passados. A guerra entre os Suassuna e os Oliveiras é um exemplo claro. Iniciada na década de 1950 — justamente por uma disputa política que hoje parece ter perdido totalmente o propósito, restando a força da vingança de sangue — já havia vitimado cerca de uma centena de pessoas em 2011 em diversas localidades, mas especialmente no epicentro, o município de Catolé do Rocha, no interior da Paraíba²⁵.

Ambas as famílias empregam assassinos profissionais e patrocinam diretamente a indústria da pistolagem (ver Barreira, 2002; 2008). Os recursos econômicos para manter a guerra são muitas vezes obtidos através da exploração de outras atividades criminosas, como o tráfico de entorpecentes²⁶. Outra forma, um tanto engenhosa, consiste em colocar os integrantes da família em seguro de vida; conforme morrem, a família recebe a indenização e redireciona os recursos para os gastos com a vindita²⁷. A motivação política dos crimes, quaisquer que tenham sido, se perderam com o tempo²⁸.

A persistência — quando todos os outros motivos, os iniciais, anteriores ao derramamento de sangue, são esquecidos — está unicamente fundamentada, neste caso, no sangue, na solidariedade familiar e na noção de honra do nome, parte imperativa e mais violenta dos diversos “laços de família” aos quais se refere Roberto DaMatta em trecho já citado anteriormente (1995: 225) “que permitem pular a regra ou, o que dá no mesmo, aplicá-la rigidamente.”

²⁵ MAGENTA, M. *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 de outubro de 2011. Disponível em <<http://migre.me/ir5p9>>. Acesso em: 9 fev. 2014.

²⁶ “O delegado de Catolé do Rocha, Jorge Luis Almeida, informou que o aumento do tráfico de drogas e o número de homicídios levaram a polícia a investigar membros das famílias Suassuna e Oliveira, que estariam financiando mortes por meio da venda de entorpecentes”. Fonte: GAMA, A. UOL Cotidiano, Maceió. 18 de setembro de 2013. Disponível em <<http://migre.me/ir5ut>>. Acesso em: 9 fev. 2014.

²⁷ Dados obtidos conforme reportagem na revista eletrônica *Fantástico*, 11 de dezembro de 2011. reproduzidos também em matéria na *Globo.com*. Disponível em <<http://migre.me/ir5C4>>. Acesso em: 9 fev. 2014.

²⁸ “‘O motivo, hoje, não é poder, não é dinheiro. É só vingança pessoal. Você matou meu pai, eu vou matar seu filho’, explica o delegado regional André Rabelo” em ocasião da prisão de um dos Oliveiras envolvidos, em 2011. Trecho extraído da matéria citada na nota imediatamente anterior.

Uma outra guerra entre famílias motivada por interesses políticos — e que vale, ainda que brevemente, a nossa consideração — é também recente, ocorrida no município pernambucano de Exu, entre as famílias Alencar e Sampaio (e respectivos aliados, especialmente os Saraiva, do lado dos Alencar).

Deflagrada em 1949 — muito embora conflitos esporádicos entre os clãs datem dos tempos do Império —, as duas famílias com raízes aristocráticas disputavam homem a homem o controle da região, especialmente após o tiroteio que vitimou, de um lado, o coronel Romão Sampaio e, de outro, Cincinato de Alencar, descendente do Barão de Exu.

Diva de Alencar, matriarca da família, afirma em entrevista ao jornal *O Estado de São Paulo*²⁹: “Do nosso lado morreram onze. Do lado deles morreu menos gente. [...] Tinha de dar uma parada. Quando entendia que matava um do lado de cá, morria outro do lado de lá. Não dava jeito”. Na mesma entrevista, um dos filhos de Diva, Francisco Alencar, classificaria a luta como “fruto da ignorância” e arremataria afirmando que “quando o Estado está presente, a coisa muda”, novamente fazendo referência ao amplo poder parental das famílias nordestinas frente ao poder constituído.

A vindita de Exu, além de relativa cobertura pela imprensa nacional, teve influência na arte popular — como a literatura de cordel³⁰ e a música, sobretudo graças ao envolvimento de Luiz Gonzaga³¹ na tentativa de pacificar a contenda³². O “Rei do Baião”, mediador considerado neutro por ambos os lados — muito embora descendente de um ramo bastardo dos Alencar³³ — devido a grande

²⁹ *O Estado de São Paulo*, Política. em 12 de outubro de 2013. Disponível em <<http://migre.me/ir5SL>>. Acesso em: 9 fev. 2014.

³⁰ Por exemplo, ver Santos, Apolônio. *A Guerra dos Alencar com os Sampaio e Saraiva em Exu - PE*. Tipografia Pontes. Literatura de Cordel.

³¹ Filho da terra, o músico escreveu “Prece por Novo Exu” sobre a situação da cidade. Diz a letra, dentre outras coisas, que “É tão triste a história / Que já nem sei do começo / Não gosto de sua lembrança / E quando lembro estremeço / Eu era ainda criança / E tudo já estava no avesso / Amor demais deu em ódio [...] Que os poderosos se matam / Problema é do poder / Mas sempre sobra pros pobres / Isso eu não posso entender / Acaba restante uns quatro / Pra tentar se resolver / Quatro tiros, quatro mortes / E ninguém há pra nascer [...]”.

³² *O Estado de São Paulo*, 12 de outubro de 2013. Conforme nota anterior acima.

³³ Novamente segundo a matéria em *O Estado de São Paulo*, “Ana Batista de Jesus, conhecida por Santana, era filha de José Moreira de Alencar, parente do barão, com uma cabocla cearense, Efigênia. Em 1909, Santana casou-se com o músico Januário. O casal vivia numa casa de taipa nas terras do barão quando nasceu o filho Luiz Gonzaga”.

estima popular que despertava promoveu esforços desde a década de 1970 no sentido de pacificar a região. Diz-se que, em 1979, o músico pediu ao então vice-presidente da República, Aureliano Chaves: “Doutor Aureliano, faça um esforço para levar a paz à minha terra”³⁴.

Mesmo sem ocorrências registradas desde 1981³⁵, segundo o jornal *O Estado de São Paulo*, a contenda ainda semeia certo clima de insegurança, estampada inclusive na arquitetura da cidade, onde as casas possuem poucas janelas voltadas para a rua.

Entretanto, segundo o ex-prefeito da cidade, Ziclécio Saraiva, o processo de amadurecimento fez as famílias superarem o conflito. Um dos Alencar entrevistados na mesma matéria menciona a intervenção de certos setores, como o Governo do Estado, a Igreja e o Exército como responsáveis pelo término do conflito e acrescenta, enfim, que não houve vencedores e que “cada um prima para que não aconteça nada que faça o problema renascer”³⁶.

Fica claro, enfim, que mesmo em casos mais recentes, as lutas de famílias só ocorrem em cenários onde o Estado não está suficientemente presente e a longa duração das contendas é diretamente proporcional ao tempo que o Governo leva para mobilizar, de forma extraordinária, forças capazes de debelar o conflito através da coação (como a polícia ou o Exército) ou que outros representantes, a sociedade civil, como a Igreja, consigam moderar a questão positivamente. Novamente, nota-se a discrepância entre o poder autônomo e paralelo da família e a deficiência do poder constituído, o Estado.

A literatura acadêmica sobre os casos é insuficiente; os trabalhos, quando existem, especialmente aqueles acerca dos casos mais recentes, são de difícil acesso, geralmente *pulverizados* em publicações obscuras. Concordando com as considerações de Costa Pinto (1980), no entanto, mesmo o rápido exame dos

³⁴ BORGES, J. P. *Revista Fórum*. 24/07/2012. Disponível em <<http://revistaforum.com.br/blog/2012/07/o-filho-mais-famoso-de-exu/>>. Acesso em: 20 jan. 2014.

³⁵ Novamente, segundo a matéria na *Revista Fórum*. Ver também “Amadurecimento fez famílias de Exu superarem conflito”, *Jornal do Commercio*, Recife, 30 de maio de 1999. Disponível em <http://www2.uol.com.br/JC/_1999/3105/rg3005b.htm>. Acesso em: 15 dez. 2013.

³⁶ *Jornal do Commercio*, 30 de maio de 1999, conforme nota imediatamente anterior.

periódicos locais indica com clareza que os conflitos entre famílias ainda estão definitivamente presentes na realidade brasileira.

3.3.2.

Terras e outras propriedades

Possuir terras sempre foi sinônimo de prestígio e poder político. No caso brasileiro, os senhores de engenho, os barões do café, os coronéis do cacau e da borracha e, mais recentemente, os grandes latifundiários da soja fornecem exemplos flagrantes desta relação.

Os conflitos entre famílias motivados pela posse de terras, mais do que questões econômicas, eram autênticas buscas pela hegemonia local; possuir mais acres que o vizinho significava sobretudo possuir mais poder político, maior prestígio social e influência. Desta forma, ainda segundo Costa Pinto:

“[...] quando são questões de propriedade as contestadas, a irredutibilidade das partes e a virulência do conflito parecem aumentar. Motivo quase sempre causador de lutas entre famílias de então era a propriedade da terra. Disputas dessa natureza, limites de propriedades rurais — diz Araripe —, ‘eram os que mais suscitavam desordens no sertão, das quais seguiam-se homicídios e às vezes e os desforços pessoais e daí passavam aos mais violentos atentados’.” (Pinto, 1980: 101)

Muitos destes conflitos foram motivados por discordância entre os limites, a posição da cerca que separa uma determinada fazenda de seu vizinho. Outros tantos, como os que serão aqui diretamente mencionados, foram causados pela disputa por terras devolutas, terras “sem dono” (e portanto públicas) que não estando ocupadas ou reservadas para determinado fim são almejadas pelos fazendeiros para incremento do próprio latifúndio.

O caso mais emblemático talvez seja a contenda entre os Montes e os Feitosas. Ocorrida no sertão cearense, durante o século XVIII³⁷, as duas famílias brigaram entre si pela posse das terras devolutas do Jucá, para estabelecer

³⁷ Gilberto Freyre e Luís de Aguiar Costa Pinto divergem sobre o período histórico em que ocorre o conflito. Diz Freyre: “[...] no século XIX foi terrível o conflito entre os Montes e Feitosas, no Nordeste” (2003: 426); Costa Pinto menciona explicitamente o erro, apontando um “lapso evidente” (1980: 100) do autor pernambucano.

pastagens. Ambas eram famílias proprietárias, recém chegadas ao sertão cearense interessadas em terras para criação de gado, provenientes “do litoral” (cf Pinto, 1980: 98).

Inicialmente famílias amigas, inclusive aparentadas por laços de matrimônio — o chefe dos Feitosas, Francisco Alves Feitosa, era casado com a irmã do cabeça dos Montes, Geraldo de Monte — a disputa começou quando os Feitosas, interessados nas terras em questão e querendo obtê-las por sesmaria, foram ultrapassados pelos Montes, que tomaram posse primeiro, solicitando a posse e conseguindo; a posse, no entanto, cai invalidada por falta de medição, e Francisco Feitosa intervém para anular a concessão, alegando ser o descobridor das terras e reivindicando uma sesmaria, que obtém seis anos depois (idem, p. 100).

Os Montes desconsideram o veredito da justiça, ambos os lados se armam e as hostilidades começam: contratam jagunços, negociam armas e até mesmo fomentam antigas rivalidades entre as tribos indígenas da região, cada qual acaudilhando uma das tribos (os Jucá pelos Feitosas, os Inhamum pelos Montes). Nota-se, portanto, legítimo esforço de guerra.

A contenda atinge proporções tão sérias que, depois de um ano especialmente sangrento, o capitão-mor, em janeiro de 1725, proibiria através de uma portaria que entrassem no Ceará grupos com mais de sete pessoas (idem, p. 112). A situação era insustentável e o Estado então mobilizou grupos pacificadores, liderados pelo capitão-general de Pernambuco, que inicialmente concedia o perdão aos envolvidos, exceto aos líderes — mais tarde, o perdão seria estendido também aos cabeças. O encalço do governo aliado ao já custoso esforço de guerra obrigou a saída de cena para os chefes de ambos os lados.

O ímpeto vingativo era tão ostensivo, no entanto, que não impediu que Francisco Feitosa de matar nove dos Montes, incluindo dois irmãos de Geraldo do Monte — que, não devemos esquecer, era seu cunhado — em uma emboscada, em uma fazenda no Piauí.

A *vendetta* não cessou com facilidade, ou por intermédio da ação do Estado. Em 1731, quando ambos os lados já haviam perdido seus principais líderes, a guerra ainda perdurava. O ouvidor geral do Ceará escreveria que “tudo

passa sobre a terra, mas enquanto houver um varão na família a vingança perdurará” (Idem, p. 113).

Um outro exemplo significativo é a contenda entre o coronel Basílio de Oliveira e a família Badaró — também famílias que inicialmente mantinham relações cordiais — e seus respectivos aliados na região de Ilhéus, durante os primeiros anos do século XX, início do ciclo do cacau.

O conflito também foi motivada pela posse de terras devolutas — a localidade era chamada Sequeiro do Espinho, localizada no atual município de Itajuípe; durante um pouco mais que um ano, a total ausência de controle imperou na região cacauzeira no sul da Bahia (cf. Heine, 2004).

A luta seria mais tarde romanceada (e consequentemente imortalizada) pela literatura de Jorge Amado³⁸, que novamente nos serve de exemplo, no romance *Terras do Sem-Fim*. O conflito grapiúna, além do derramamento de sangue, também ocorreu no campo jurídico. Autoridades subornadas por ambos os lados forneceram pareceres parciais, *caxixes* em cartórios, escrituras e medições duvidosas e afins (cf. Amado, 2008; Heine, 2004).

No conflito motivado por terras, a justiça é um dispositivo recorrente, mas a decisão do judiciário era fato irrelevante:

“É de notar-se, o que pode ser generalizado, que tanto no caso dos Montes e Feitosas como no dos Ferros e Aços³⁹ houve o recurso à justiça. As famílias procuraram os tribunais para resolver suas querelas; entretanto, não satisfeitas com o veredito — que o poder público não tinha força para impor —, recorreram ao desforço pessoal como última solução. O recurso à lei significa a existência da justiça organizada; o emprego da força como última instância significa a fraqueza do poder público e a potência do poder privado.” (Pinto: 1980: 101)

³⁸ O autor, nascido em Itabuna, município fronteiriço com a cidade de Ilhéus, romanceou o que chamava de ‘os barulhos’ dos primeiros anos do ciclo do cacau e a disputa pela mata de “Sequeiro Grande”. Na obra, o coronel Basílio de Oliveira se tornaria o coronel Horácio da Silveira e os irmãos Badaró, com sobrenome mantidos, passariam de Francisco Fernandes e José Joaquim para, respectivamente, Sinhô e Juca (o apelido de ambos também na vida real). Para maiores informações: Amado, J. *Terras do Sem-Fim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 e Tavares, P. *Criaturas de Jorge Amado*. São Paulo: Martins, 1969.

³⁹ Costa Pinto menciona a contenda muito brevemente: “Em torno de limites de terras no Brejo Grande lutaram [...] os Ferros e os Aços” (1980: 101). Outro exemplo que o autor utiliza para ilustrar contendas motivadas por questões de cunho agrário é a luta entre os Correia e os Brandão, por questão de herança, na Bahia, no fim do século XVIII (idem, p. 102).

Novamente, portanto, a tensão entre o poder da família e o alcance do Estado entra em evidência.

3.4.

A mulher e o adultério

Optamos por trabalhar a reciprocidade violenta gerada pelo adultério em tópico separado, não subordinando a questão ao contexto histórico das guerras de famílias por entender que a infidelidade suscita formas de vingança relativamente diferenciadas; isto não significa, no entanto, que o adultério não possa ser historicamente observado através destes conflitos entre famílias (conforme o já observado caso entre os Pires e os Camargos, que embora essencialmente político, foi deflagrado utilizando como pretexto um suposto caso de adultério) — aliás, da mesma forma que, deixemos claro, mesmo vinganças motivadas por questões políticas e agrárias não necessariamente culminam sempre em uma contenda de graves proporções entre famílias.

Parece pertinente examinar o adultério sobre uma lógica mais individualizada porque é uma questão que surge sobretudo no ambiente interno da família, no chamado seio familiar, mediante grave interferência de agentes externos; em outras palavras, que quebra a harmonia e carrega as incertezas do âmbito da rua para a segurança da casa (cf. DaMatta, 1997).

Ao contrário também dos casos motivados por partilhas e heranças, que separam parentes próximos, a infidelidade conjugal atinge a unidade familiar mais elementar, representada pelo casal. Em uma comparação — bastante rudimentar, por sinal — com o átomo, enquanto as questões motivadas por divergências políticas são uma rachadura no núcleo (representando a própria comunidade), separando nêutrons e prótons, a reciprocidade violenta gerada pelo adultério rompe as partículas mais básicas, isto é, racha não o núcleo, mas racha um só nêutron ou um só próton nele encontrado, representando a unidade familiar que, conforme apresentamos, é o mais forte pilar de sustentação da sociedade brasileira (cf. Freyre, 2003; Holanda, 1997).

Para entender as consequências de um adultério é preciso entender primeiramente o que representa a mulher. Foge ao escopo deste trabalho, todavia, o aprofundamento da questão, bastando colocar que a mulher é historicamente considerada, enquanto observada pelas lentes da família patriarcal, uma posse do chefe da casa, tal como escravos e terras (cf. Freyre, 2003).

A mulher, no entanto, ocupa um espaço especial: diferentemente de escravos ou terras, a mulher mantém seus laços afetivos com seus parentes, se tornando uma propriedade, mas cujo pleno dispor ou poder de execução o marido não detém totalmente, conforme fica evidente novamente através do caso entre os Pires e os Camargos.

“A mulher casada mantém vínculos com seu grupo de parentesco, mesmo ao tornar-se, em um certo sentido, propriedade do marido ou de seu grupo. Não seria possível imolá-la sem correr o risco de que um dos dois grupos interpretasse o sacrifício como um assassinato real e tentasse vingá-la.” (Girard, 2008: 25)

Dito isto, observando a partir de uma ótica sobretudo masculina (a do marido, no caso), a mulher *de casa* ocupa um lugar extremamente sensível. Reside na *mulher de família* um dos mais importantes repositórios da honra masculina; espera-se dela postura ilibada, de modo que não se aproxime do comportamento das mulheres *da rua*, as prostitutas (cf. DaMatta, 1986; 1997). Não sem motivo, portanto, o papel de marido traído — de “*cabrão*”, “*corno*” (principalmente quando “*manso*”, isto é, quando tendo conhecimento do adultério, não toma atitudes, não reage) —, pode ser considerado um dos mais aviltantes e execráveis que o homem pode exercer perante a sociedade.

“Falamos que ‘mulher oferecida não é comida’, num trocadilho chulo mas revelador da associação, intrigante para estrangeiros, entre o ato sexual e o ato de ingerir alimentos. Entre a mulher da rua, a prostituta, ou a mulher que controla e é dona de sua capacidade de sedução e sexualidade, e certos tipos de alimento. Assim, *a mulher que põe à disposição do grupo (da família) seus serviços domésticos, seus favores sexuais e sua capacidade reprodutiva tornam-se a fonte de virtude que, na sociedade brasileira, se define de modo pastoral e santificado*. É a virgem, a esposa e a mãe que reside nas casas e que jamais é comida ou poderá virar comida: presa fácil de homens que se definem como sexualmente vorazes. Ou melhor, tais mulheres podem ser comidas, mas primeiro são transformadas em

noivas e esposas. [...] *Ora, a mulher da rua, essa que é a comida de todos, é algo muito diferente, conforme já assinaléi acima. Em contraste com a mãe, a virgem e a boa esposa, ela surge como aquela mulher que pode literalmente causar indigestão nos homens, provocando a sua perturbação moral.*” (DaMatta, 1986: 58. Grifos meus.)

Qualquer coisa que ameace a integridade das mulheres de casa — não só a esposa, mas também as filhas, ainda que o fator ‘desonra’ atue em esferas distintas e mobilize soluções igualmente diferentes⁴⁰ — ameaça também a existência da própria casa enquanto unidade.

Se por um lado, o marido engloba a mulher juridicamente, dentro de casa a situação se inverte e ele é por ela englobado (DaMatta, 1997: 111); o funcionamento da casa atua sob a tutela feminina. O adultério feminino equivale ao rompimento máximo da estrutura familiar e, para o marido, à desonra em um nível mais profundo, mais particular.

Observamos nos outros casos que a reciprocidade violenta grassa especialmente quando o Estado não consegue, por falta de alcance ou mesmo déficit de poder frente aos particulares, suprimir as contendas. Em nenhum dos casos observados, no entanto, o Estado abre mão de sua jurisdição, sempre colocando os envolvidos à margem da justiça, criminalizando-os, mesmo que não consiga aplicar punições de forma adequada.

Nos casos de adultério, no entanto, existia uma certa hesitação. A velha máxima “em briga de marido e mulher ninguém mete a colher” pareceu nortear também, até muito recentemente, a postura do judiciário frente aos casos de reciprocidade violenta por maridos traídos; aparentemente, existe um limite, uma espécie de fronteira moral que isola e impede o Estado de legislar com eficiência sobre o vingador.

Casos diversos comprovam a dificuldade, conforme atestado por Mariza Corrêa quando, mediante levantamento, entende que os homens são mais

⁴⁰ A desonra motivada pelo adultério da esposa tal qual a dívida de sangue parece exigir a pena capital para ambos, esposa e amante, com o máximo de alarde possível. Já quando envolve sobretudo a virgindade da filha ou o seu potencial reprodutivo (no caso de uma gravidez indesejada, por exemplo), a morte das partes parece não resolver; entra em ação a obrigatoriedade do casamento — desta vez, naturalmente, sem alarde nenhum, situação que exige o máximo de segredo possível.

facilmente inocentados quando motivados por adultério do que quando alegam outros motivos:

“Nesta distribuição mais ou menos frouxa dos casos temos então dois pontos negativos e um ponto positivo onde as definições legais se encontram, se cruzam, com a decisão social. No polo positivo, no tema infidelidade, concentram-se as absolvições, todas obtidas pela aceitação da tese ‘legítima defesa da honra’, e no pólo negativo, do abandono e da recusa em aceitar a autoria do crime, concentram-se as condenações, obtidas com o reconhecimento do homicídio qualificado. Pela natureza dos crimes (entre casais) a apresentação do acusado e vítima fará sempre referência aos direitos e deveres inerentes ao casamento, mesmo não sendo casados os envolvidos no caso, e pela natureza da agressão (homicídio ou tentativa) se fará necessariamente referência aos direitos e deveres das pessoas umas em relação às outras, em sociedade.” (Corrêa, 1983: 99-104)

A expressão “legítima defesa da honra” é reveladora: “legítima defesa” pressupõe que, no calor do momento, um indivíduo pretendendo defender a própria integridade, ameaçada por um ataque em curso, acaba ferindo ou matando o agressor; quando levamos em consideração a honra — que Mariza Corrêa considera “uma abstração” (1983: 125) —, entretanto, não é a integridade física ou a vida do indivíduo que estão ameaçadas, mas a integridade de algo subjetivo e imaterial; não é a vida que está em risco, mas a reputação, o posicionamento dentro da estrutura social do indivíduo atacado.

A desonra, como visto anteriormente, pode provocar uma crise onde o indivíduo perde suas insígnias e espaços⁴¹, se tornando um pária, um estorvo ou um morto estrutural; as duas saídas se mantêm: a vingança ou a renúncia (ao direito de vingar-se e conseqüentemente e obrigatoriamente, ao direito de se relacionar com as pessoas daquela comunidade). Lévi-Strauss consideraria a morte estrutural, quando o indivíduo é alijado da estruturas pelos demais, uma espécie de antecipação da morte física. Explica o autor:

⁴¹ Pierre Clastres nos fornece um bom exemplo ao examinar a situação do índio desgraçado em “O Arco e o Cesto”. Considerado *panemado* (azarado, imprestável) pelos demais para atividades masculinas como a caça, é forçado pelos demais a viver como mulher, participando de atividades femininas, como a colheita. Cai, portanto, em desonra enquanto homem. No entanto, o índio não aceita o papel impingido e sofre agressões constantes. Resistindo, portanto, acaba criando um conflito estrutural severo; se torna um estorvo, um pária. Não sem motivo, acaba morto. (Clastres, 2012; pp. 118-146).

“Desde então, a comunidade se retrai: afasta-se do maldito, conduz-se a seu respeito como se fosse, não apenas já morto, mas fonte de perigo para o seu círculo; em cada ocasião e por todas as suas condutas, o corpo social sugere a morte à infeliz vítima, que não pretende mais escapar àquilo que ela considera como seu destino inelutável. Logo, aliás, celebram-se por ela os ritos sagrados que a conduzirão ao reino das sombras. Incontinenti, brutalmente privado de todos os seus elos familiares e sociais, excluído de todas as funções e atividades pelas quais o indivíduo tomava consciência de si mesmo, depois encontrando essas forças tão imperiosas novamente conjuradas, mas somente para bani-lo do mundo dos vivos, o enfeitado cede à ação combinada do intenso terror que experimenta, da retirada súbita e total dos múltiplos sistemas de referência fornecidos pela convivência do grupo, enfim, à sua inversão decisiva que, de vivo, sujeito de direitos e de obrigações, o proclama morto, objeto de temores, de ritos e proibições. A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social.” (Lévi-Strauss, 2008: 237)

O episódio envolvendo o médico Felismino — personagem de Jorge Amado apresentado anteriormente neste trabalho — exemplifica bem o processo de desonra pública que culminaria com a morte estrutural do personagem: a perda total da clientela (e conseqüentemente do ganha-pão, da capacidade de sustento) e o exílio de corpo presente ao qual os contrerrâneos submetem o marido desonrado obrigam o personagem a *renunciar* e abandonar a cidade.

Em contraponto, no mesmo romance, *Gabriela, Cravo e Canela*, encontramos o caso do coronel Justino, ele também traído pela esposa, mas que em oposição escolhe matar a mulher e o amante:

“Saciada sua vingança, retirara-se o coronel calmamente, para evitar o flagrante. Atravessara a cidade movimentada pela feira, sem apressar o passo, fora para a casa do amigo e companheiro dos tempos dos barulhos, mandara avisar ao juiz que no dia seguinte se apresentaria. Para ser imediatamente enviado em paz, aguardar em liberdade o julgamento, *como era de costume em casos idênticos*.” (Amado, 2012: 102. Grifos meus.)

Saindo da literatura para a realidade, o adultério de Ana Emília Solón Ribeirto — a D. Saninha — esposa de Euclides da Cunha também merece destaque.

“Ao regressar [após mais de um ano de ausência] em 1906 da Amazônia [...] Euclides encontra D. Saninha grávida de seis meses; a termo, nasceria Mauro, que viveria apenas

uma semana. Ela engravida de novo e dá à luz Luiz⁴². Da volta de Euclides até sua morte, ele, Ana e Dilermando viveriam um conflito marcado por vários lances.” (Galvão, 2009: 35)

O autor de *Os Sertões* empreenderia então contra a esposa adúltera e o amante — em momento especialmente crítico da já explosiva situação —, tentativa frustrada de vingança. Euclides invadiu, na manhã de 15 de agosto de 1909, a residência do amante da esposa, o cadete e, para o azar de Euclides, campeão de tiro do Exército Dilermando de Assis.

O evento, popularmente conhecido como *A Tragédia da Piedade* — alusão ao bairro carioca onde Dilermando residia — ganhou grande repercussão e até hoje suscita polêmicas. Após invadir o imóvel, Euclides da Cunha disparou contra o irmão de Dilermando, acertando dois tiros; acertaria também o alvo principal, porém acabaria morto, fulminado pelo campeão de tiro.

“Mas a história não termina aí. em 4 de julho de 1916, cerca de sete anos depois do tiroteio, Euclides da Cunha Filho, também militar, aspirante da Marinha, alvejaria Dilermando dentro do cartório do Segundo Ofício da Primeira Vara de Órfãos, onde este examinava os papéis do litígio pela tutela de Manoel Afonso da Cunha, disputada pelos familiares de Euclides. Dilermando, pela segunda vez, em legítima defesa e apesar de receber vários disparos, mataria o filho como matara o pai.” (Idem, p. 35)

Dilermando alegaria legítima defesa em ambos os processos e sairia inocentado nos dois casos. A opinião pública, no entanto, nunca o perdoou. O militar passaria o resto da vida tentando limpar o nome, em vão. Escreveria uma autobiografia, *Um nome, uma vida, uma obra*, quarenta anos após o evento, onde abordava extensamente a tragédia. Mais tarde, publicaria também artigos e apareceria em entrevistas tentando justificar seus atos. A última das entrevistas ocorreu três semanas antes de sua morte (ver Galvão, 2009).

É impossível afirmar que a execração pública de Dilermando de Assis é fruto da celebridade de Euclides da Cunha; de abordagem possivelmente tendenciosa da imprensa ou da simpatia do público com a situação do pai

⁴² Euclides costumava comentar que Luiz, de cabelos claros como Dilermando ao contrário de toda a sua prole, herdeira de seus cabelos escuros, era “uma espiga de milho no meio do cafezal”. (Galvão, 2009: 14)

enganado, chefe de família desfeita (com posteriormente envolveria também o assassinato do filho, morto tentando lavar a honra do pai), que morreu cumprindo legítima tarefa para restabelecimento da honra perdida; provavelmente, todos os pontos acabaram contribuindo para o fomento ao ódio dos populares contra o militar.

Ainda sobre Euclides da Cunha, curioso observar que — em *Os Sertões*, quando traça aspectos biográficos de Antônio Conselheiro — o autor consideraria o adultério e a guerra de família entre os Araújo e os Maciel elementos importantes para a transformação — mais tarde compreendida por Roberto DaMatta (1995) como exemplo de renúncia, conforme já explicitado anteriormente — do biografado em beato e peregrino⁴³.

Euclides da Cunha e o coronel Jesuíno são possivelmente vítimas da força coercitiva que os fatos sociais exercem; justificar a honra era uma necessidade externa, um aspecto estrutural pré-existente (cf. Durkheim, 2004); não existia brecha para contestação, a manutenção da plena convivência social dependia do ajuste de contas.

A outra saída era o rompimento de laços com a comunidade que castiga quem foge da obrigação; é o caso, novamente, do médico Felismino (Amado, 2012: 96), que guardadas as devidas proporções, assume atitude tal qual Antônio Conselheiro, portanto, e está mais próximo dos renunciadores do que dos vingadores, como Euclides e Jesuíno.

3.5.

Legítima defesa da honra

No caso brasileiro, existe — ou existiu, no decorrer do processo histórico — em determinados lugares um conflito, uma discordância entre a lei — que

⁴³ Dizia-se sobre Brasilina, esposa de Antônio Maciel: “Brasilina, a prazenteira, ignora completamente o que se passa na alma daquele marido inquito e torturado de melancolia. Está amando às escondidas, um furriel. Deita-se com seu sargento em horas quentes de amor, aproveitando a ausência de Antônio Vicente. É cálida e impetuosa. Pouco se lhe dá que o aventurado se torne corno. E continua amorosa, tenra, nos braços do furriel de Ipu, enquanto os filhos choramingam e se enlameiam pelos cantos do quintal.” (Macedo apud. Iser, 29: 2008).

criminaliza a justiça feita com as próprias mãos — e a questão da honra, como ela é entendida pela sociedade. A tensão, no entanto, não pode ser comparada com a que existe no norte da Albânia, entre o código penal modernizado, que atribui ao Estado a execução da pena, e o *Kanun*, que exige que o próprio clã ofendido tome as providências punitivas, estabelecendo o infindável ciclo de reciprocidade violenta sob pena de desonra familiar e morte estrutural de todo o clã em caso de rompimento.

A cultura brasileira notadamente desenvolve mecanismos para estabilizar conflitos, “aliviando” a impessoalidade da lei e levando em consideração as particularidades sociais de cada indivíduo; é o famoso “jeitinho”, que transforma um sistema em tese igualitário em algo permeável pelos favores, pelas relações sociais ou mesmo pelas brechas (cf. DaMatta, 1995).

A noção de “legítima defesa da honra” subsiste graças a procedimento similar de aproximação entre o caso e o contexto particular, em geral atenuante, e a frieza da lei, em tese impessoal; uma síntese, portanto, que permite a inclusão da noção fortemente abstrata de honra para justificar um crime hediondo como o homicídio. Avalia-se, portanto, o homicídio ou a agressão frente não só ao crime em si, mas ao contexto de uma ofensa que não atinge a integridade física da contraparte, mas algo subjetivo. Isto é, a possível “futilidade do motivo há de ser examinada sob o prisma subjetivo do acusado e não objetivo da circunstância em si.” (Corrêa, 1983: 120).

Muito embora a “legítima defesa da honra” não seja mencionada no Código Penal⁴⁴, aparece de forma indireta: “ao explicar os ‘crimes contra a honra’ (calúnia, injúria e difamação) diz a Exposição de Motivos: ‘A honra e a liberdade são interesses ou bens inerentes à pessoa, tanto quanto o direito a vida ou a integridade física’.” (idem, p. 106).

O artigo que prevê os casos de legítima defesa também abre margem para interpretações que levem em consideração o conceito de honra ofendida, visto que não tipifica as agressões cobertas como de ordem exclusivamente física; diz o

⁴⁴ O Código Penal, conforme ficará claro mais adiante, foi bastante modificado desde 1983, ano de publicação de *Morte em Família*, livro aqui utilizado como referência. A passagem destacada, no entanto, faz jus ao argumento que pretendemos desenvolver neste momento, visto que os crimes contra a honra permanecem até hoje previstos.

Artigo 23 que não há crime quando o agente pratica o fato em legítima defesa e — complementa o Art. 25 — “entende-se em legítima defesa quem, moderadamente dos meios necessários, repele injusta agressão, atual ou iminente, a direito seu ou de outrem”.

Por outro lado, a própria mudança de mentalidade — do Governo e da própria sociedade — acabou novamente influenciando na cobertura dos crimes. O adultério, por exemplo, não está mais previsto no Código Penal, nos Artigos que abordam os chamados “Crimes contra a Família” desde 2005⁴⁵ — muito embora contrair múltiplos casamentos ainda perfaça ato criminoso —, data recente, portanto.

Em outras palavras, evidentemente a mudança de mentalidade indica uma mudança na forma como o crime é aceito — e vice-versa; o desagravo da honra ofendida ocorre cada vez menos nas esferas particulares, exigindo a reciprocidade violenta, entrando em ciclos de dívida de sangue, e fica cada vez mais atrelada ao meio jurídico; os crimes passam a ter a correspondência em reclusão; o duplo assassinato da esposa adúltera e de seu amante pelo marido traído não mais sai plenamente impune amparado pela honra, embora esta ainda seja considerada um atenuante. O Estado vai se fortalecendo graças a mentalidade e, ao mesmo tempo, a mentalidade muda através do fortalecimento do Estado.

Novamente encontrando a obra de René Girard, este considera as sociedades ditas complexas privilegiadas com o fortalecimento do Estado frente aos particulares e o equilíbrio, a perda de potência da reciprocidade violenta. Argumenta o autor:

“Qual a razão desse privilégio? Uma resposta categórica para tal questão surge no plano das instituições: é o sistema judiciário que afasta a ameaça da vingança. Ele não a suprime, mas limita-a efetivamente a uma represália única, cujo exercício é confiado a uma autoridade soberana e especializada em seu domínio. As decisões da autoridade judiciária afirmam-se sempre como a última palavra da vingança.” (Girard, 2008: 28)

⁴⁵ Revogado o art. 240 do Código Penal, referente aos crimes contra a família, especificamente o adultério. BRASIL. Lei n.º 11.106, de 28 de março de 2005. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 29 mar. 2005. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11106.htm#art5>. Acesso em: 25 mar. 2014.

Resta, enfim, concluindo este longo capítulo, amarrar uma ponta solta, revelando o veredito do julgamento do nosso conhecido, antigo potentado grapiúna, (o personagem) coronel Justino, agora cidadão de uma Ilhéus onde o Estado se faz mais presente e as leis não estão mais sujeitas aos particulares, aos mandos e desmandos dos senhores da terra:

“Algum tempo depois, o coronel Jesuíno Mendonça foi levado a júri, acusado de haver morto a tiros sua esposa, dona Sinhazinha Guedes Mendonça e o cirurgião-dentista Osmundo Pimentel, por questão de ciúmes. Vinte e oito horas duraram os debates agitados, por vezes sarcásticos e violentos. Houve réplica e tréplica, dr. Maurício Caires citou a Bíblia, recordou escandalosas meias pretas, moral e devassidão. Esteve patético. Dr. Ezequiel Prado, emocionante: *já não era Ilhéus terra de bandidos, paraíso de assassinos*. Com um gesto e um soluço, apontou o pai e a mãe de Osmundo em luto e lágrimas. Seu tema foi a civilização e o progresso. *Pela primeira vez, na história de Ilhéus, um coronel do cacau viu-se condenado à prisão por haver assassinado a esposa adúltera e seu amante.*” (Amado, 2012: 321. Grifos meus.)

4.

Vingança e cultura popular.

“Numa antropologia da literatura, estamos em busca do outro lado do texto, e isto está ligado a uma tomada de posição diante da obra com o propósito essencial de desmistificá-la, desaliená-la ou desenraizá-la das suas posições centrais dentro de uma determinada cultura ou sociedade — seja como elemento associado às autoridades e a poder, tendo assim um papel paradigmático, seja ainda, como uma construção dita *sine qua non* para um determinado momento histórico daquela formação social.” (DaMatta, 1997: 325)

Concordando com o argumento acima enunciado e partindo do precedente por ele aberto, este capítulo procura verificar não só propriamente na literatura, mas também nas demais esferas de representações culturais, sobretudo brasileiras, retratos temáticos sobre vinganças e vingadores, enquanto matrizes presentes no imaginário popular.

A vingança parece ser uma das temáticas mais recorrentes em nossas representações. Sem muito esforço, é possível enumerar extensa lista de obras e personagens nas mais diversas formas de expressões culturais que estão intimamente relacionados com a lógica da reciprocidade violenta; muitos dos quais penetraram de tal forma o imaginário popular que são quase universalmente reconhecidos.

Quem não conhece, por exemplo, a história do jovem milionário que, atormentado pelo assassinato dos pais, resolve fazer justiça com as próprias mãos e vestido como um gigantesco morcego transita entre a marginalidade e o heroísmo em uma gigantesca e corrupta metrópole norte-americana? Ou então, a saga de um príncipe dinamarquês, instigado pelo fantasma do próprio pai a se vingar do tio, usurpador e assassino, e recuperar o trono perdido?

Personagens separados tanto pela estratificação cultural quanto pelos séculos, Bruce Wayne e Hamlet são semelhantes em sua essência; são ambos gerados pela necessidade de punição, de restauração de um equilíbrio, de equacionar uma dívida.

Fica claro que a temática não está restrita a uma determinada linguagem ou forma de produção cultural: está presente nos vingadores das revistas em quadrinhos (*Batman*, *O Justiceiro* e *V de Vingança*, entre outros); nas peças de teatro, musicais da Broadway e óperas como, respectivamente, *Hamlet*, *Sweeney Todd* e *A Vingança da Cigana*; no cinema, conforme o sul-coreano *Oldboy* (Chan-Wook Park, 2003), o espanhol *A Pele que Habito* (Pedro Almodóvar, 2011), o brasileiro *Abril Despedaçado* (Walter Salles, 2001) e em uma infinidade de outros títulos; na literatura, como o já mencionado *O conde de Monte Cristo*, de Alexandre Dumas, concluído em 1844; nas telenovelas, nos seriados para televisão... enfim, a reciprocidade violenta é uma temática super-explorada em suas representações por diversas matrizes culturais distintas, em igualmente distintos momentos históricos.

Não cabe, obviamente, fazer um inventário destas representações; seria, novamente, completamente inviável pelo tamanho do empreendimento. Os exemplos supracitados, embora significativos em suas áreas, não correspondem sequer a milésima parte daquilo que quantitativamente já foi produzido sobre o tema.

Desta forma, cabe tentar entender nas próximas páginas como a vingança se faz presente, de uma forma geral, nas representações culturais e como tais representações entram em contato com a realidade; em outras palavras, como nos relacionamos com a temática explicitada através de tramas e personagens, principalmente na realidade brasileira, como o imaginário popular lida com a reciprocidade violenta.

4.1.

A construção do personagem vingador

A representação de um personagem vingador geralmente obedece quase sempre ao mesmo modelo: Um determinado indivíduo é vítima de uma injustiça; geralmente traído por pessoas que considerava próximas — caracterizadas quase sempre como dissimuladas, invejosas, mesquinhas — sofre forte revés — prisão;

perda de grande patrimônio; morte da esposa, do pai ou da mãe etc. Após período de afastamento, liminar, onde a vítima transcende um estado inicial de plena ingenuidade para a mais arguta sabedoria e engenhosidade, retorna possivelmente com nova identidade e infinitos recursos e dá cabo, um a um, dos antigos adversários.

Nestes termos, embora a receita seja constantemente repetida — vide, novamente, a história do *Batman* e dos demais personagens anteriormente mencionados — podemos considerar como grande exemplo de vingador o conde de Monte Cristo; o centenário personagem de Alexandre Dumas — que segundo acreditava Gramsci, teria inspirado Nietzsche em seu conceito de “Super-homem” (Cândido, 1978: 23) — funciona como uma espécie de *tipo ideal* de vingador. Diz Antônio Cândido:

“Quando aparece aos demais personagens, é o paradigma do homem que domina todos os recursos do seu tempo; a nós, semelha um dos tipos mais característicos do grande herói romântico. Tendo sido marinheiro, prisioneiro, contrabandista, é sábio, milionário e aristocrático. Possui o senso da missão a realizar e põe na realização o fervor de quem encarna uma rebeldia. [...] [Monte Cristo] é belo e elegantíssimo; é ágil e hercúleo; é excêntrico e misterioso; é melancólico e sonhador, mas ao mesmo tempo exato e infalível. Capaz de tornar-se irreconhecível por múltiplos disfarces, manifesta-se sobre a forma de três ou quatro personalidades; desencadeia à hora certa um acontecimento lentamente preparado; recebe o preito de salteadores e contrabandistas; faz jus à gratidão do Papa e dos soberanos; chega de Cádiz para um almoço marcado em Paris exatamente ao bater do relógio. Com tudo isso é soberanamente infeliz, e à medida que desenvolve a ação vingadora vai se substituindo cada vez mais a Deus na obra de manipular o destino. Nessa identificação tão romântica, revive, como ele próprio reconhece afinal, o mito do primeiro romântico, que foi Lúcifer.” (Cândido, 1978: 20)

Se Monte Cristo possui feitos e qualidades exagerados — afinal, é um personagem de folhetim —, os pontos de contato da obra literária com a realidade merecem ser abordados; sugere ironicamente Antonio Cândido que “a burguesia” aplique aos seus filhos leituras orientadas de Monte Cristo ao invés de romances açucarados, alegando que livro e personagem são expoentes do que significa vingança pessoal: “O Conde de Monte Cristo é um retrato completo da vingança

pessoal; a vingança pessoal é a quintessência do individualismo; o individualismo foi e de certo modo continua a ser, o eixo da conduta burguesa.” (1978; 13).

A comparação de Monte Cristo com outros personagens literários e também com o banditismo social, conforme proposto por Roberto DaMatta (1995), aproxima o personagem francês da realidade brasileira. Confrontando-o com o malandro Pedro Malasartes, figura tradicional da cultura íbero-brasileira, DaMatta considera que herói e sociedade seguem a mesma curvatura, ambos identificados com a possibilidade de um futuro positivo, com as injustiças do passado plenamente superadas.

“A base do drama é fazer o personagem central terminar com muito mais do que possuía no começo da história. E, à medida que a trama se desenvolve, verificamos uma gradual identificação do ator com o seu papel, como se estivéssemos realmente interessados na transformação da pessoa comum (do indivíduo submetido às leis gerais da exploração do trabalho e da mais-valia, como é o caso de Pedro Malasartes) em um personagem — ou melhor, uma personalidade ou superpessoa. Deste modo, a trajetória do herói segue a mesma curvatura da sociedade que engendra a dramatização, já que, em ambos os casos, deve-se ser o que ainda não se é, o aceno do futuro aberto, rico e grandioso se constituindo no ponto crucial de todas as reviravoltas e tragédias que reproduzimos em nossas narrativas.” (DaMatta, 1995: 270)

Este personagem vencedor, capaz de contornar adversidade supostamente intransponível — a *superpessoa* — serve sobretudo de estímulo. Não devemos esquecer: Monte Cristo sequestra, suborna, especula, é cúmplice de assassinatos e comete ao menos um outro (Dumas, 2008); está envolvido diretamente, portanto, em diversos crimes muito mais graves que o falso testemunho de seus rivais, responsável pelos seus longos anos de confinamento no castelo d’If. Já Malasartes, segundo DaMatta (1995: 273-331), utiliza essencialmente sua malandragem e inteligência para punir, através de sucessivos golpes, um fazendeiro rico, velhaco e desonesto, que explorava de forma aviltante, fisicamente e psicologicamente, seus funcionários.

O personagem vingador pretende angariar a simpatia do leitor apelando para sua noção de justiça; não para a justiça das leis — visto que os personagens estão sempre desamparados e são sempre inferiores, dependendo única e

exclusivamente da própria sorte e da própria engenhosidade frente aos rivais sempre mais potentes e melhor relacionados — mas para a oposição certo/errado. É *errado* trancafiar um homem inocente, é *errado* explorar trabalhadores da mesma forma que é *errado* que a justiça favoreça ricos em detrimento de pobres, poderosos em detrimento de humildes.

A reação criminosa do vingador, que isoladamente seria condenada, considerada *errada*, oscila para o ponto oposto, para o lado *certo*; assassinatos, atentados, subornos, sequestros e todos os outros crimes que o vingador eventualmente possa praticar possuem uma espécie de salvo conduto, amparados por uma lógica de verticalização: o ‘golpe’ do vingador sempre vem de baixo, atingindo no alto aquele que, através da injustiça e da corrupção, normalmente sairia impune se não fosse a ação individual.

É desta forma, pois, que nasce a afinidade entre leitor/espectador e personagem vingador, calcado na ação individual que permite o vislumbre “do futuro aberto, rico e grandioso se constituindo no ponto crucial de todas as reviravoltas e tragédias que reproduzimos em nossas narrativas” que menciona DaMatta (1995: 270), que de outra forma seria impraticável.

Essa afinidade entre anti-herói e leitor não é diferente da solidariedade encontrada entre bandidos sociais e comunidade, conforme trabalhada por Hobsbawn (1976; 1978) e aqui anteriormente mencionada. Seja na Córsega, seja no sertão brasileiro, seja na literatura ou nas demais formas de representação o bandido social sob a égide da vingança entra em uma relação de mutualismo com a comunidade ou com o leitor, onde oferece em troca da solidariedade sobretudo esperança.

Novamente, retomando a expressão, o vingador da literatura (tal como o bandido social conforme apresentado previamente neste trabalho) é um herói, mas não é um herói bom. É um homem injustiçado que ascende geralmente por conta própria⁴⁶ ou auxiliado por alguns poucos de confiança e, ao contrário dos heróis clássicos, sempre nobres e imaculados, pode utilizar expedientes considerados

⁴⁶ Para Antonio Cândido (1978: 25), Monte Cristo surge como uma espécie de campeão do individualismo, grande patrono dos chamados “self-made men”, aqueles homens que alcançam por conta própria, sem favorecimentos, determinada posição de destaque e prestígio partindo de ponto desfavorável na hierarquia social.

sórdidos — sobretudo a dissimulação — como única forma de atingir a real justiça. Resumindo, relendo o argumento de Roberto DaMatta já apresentado também no último capítulo, “é nessa promoção da justiça social pelas próprias mãos e com seus próprios recursos que jaz a legitimidade e a popularidade desses personagens” (1995: 284), tanto os reais Lampiões como os fictícios Monte Cristos.

Dito isto, a história e a mística dos centenários personagens — Monte Cristos e Malasartes — constantemente recontada e atualizada para o contexto social contemporâneo — através de personagens como *Batman*, *V de Vingança*, *Justiceiro*, para ficar nos mais óbvios — permanece popular, continua gerando fascínio. As mídias e as formas de reprodução mudam, mas a essência dos personagens permanece sempre muitíssimo semelhante.

4.2.

A vingança e as representações culturais brasileira

Notadamente, o acervo cultural ocidental dispõe de autênticos tratados sobre a reciprocidade violenta fantasiados de obras literárias e afins; é certamente o caso de Monte Cristo, nosso principal protótipo. Ou de obras como *Abril Despedaçado*. Ou ainda de alguns personagens de histórias em quadrinhos, já mencionados. Em todos estes casos, a vingança é o principal elemento da trama e o vingador e seus antagonistas os principais personagens; a trama principal surge na esteira e é essencialmente dependente do tema.

A inserção da temática em obras em língua portuguesa, no entanto, embora recorrente, parece obedecer lógica um pouco distinta. Neste caso, vingança e vingador geralmente aparecem não como matrizes da obra, mas como elementos muitas vezes secundários. Em muitas representações lusófonas, a vingança aparece principalmente pulverizada, como uma espécie de afluente da trama principal, dividindo espaço com outros temas diversos; as tramas e os personagens principais, pois, não se movimentam totalmente em torno da reciprocidade violenta e esta pode ser considerada mais um aditivo dramático,

especialmente utilizado em momentos específicos e não como epicentro da trama. O vingador como herói (ou anti-herói) aparece, conseqüentemente, em escala consideravelmente menor.

A postura de Gonçalo Mendes Ramires, protagonista de *A Ilustre Casa de Ramires*, clássico do autor português Eça de Queirós, é emblemática: o orgulhoso fidalgo, membro empobrecido de família mais antiga que o próprio reino, almeja cargo de deputado para evitar sua completa bancarrota. Seguindo conselhos, considera necessário construir reputação de homem inteligente e, para tal, opta por escrever breve folhetim sobre um de seus antepassados importantes. O tema escolhido: a épica e cruel vingança, entre lutas e perseguições, de um valoroso antepassado Ramires por um filho morto:

“Na encosta do outeiro, junto do seu balsão, que o Alferes cravara entre duas pedras, e como ele tão quedo, o velho [Tructesindo] Ramires não despregava os olhos do corpo do Bastardo, com deleite bravio, num fulgor sombrio. Nunca ele esperara vingança tão magnífica! O homem que atara seu filho com cordas, o arrastara numas andas, o retalhara a punhal diante das barbacãs da sua Honra - agora, vilmente nu, amarrado também como cerdo, pendurado dum pilar, emergido numa água suja, e chupado por sanguessugas, diante de duas mesnadas, das melhores de Espanha, que miravam, que mofavam!” (Queirós, 2000: 383)

Esta epopéia do antepassado vingador da qual se orgulha Gonçalo parece se esvair no discurso do personagem quando, confrontado com a temática em sua própria realidade, alega: “Detesto vinganças. Não estão nos meus hábitos, nem nos hábitos da minha família. Nunca houve um Ramires que se vingasse... Quero dizer, sim, houve, mas...” (idem, p. 390).

A relutância do personagem sobre o assunto é contrária ao emprego do tema em sua obra literária — uma verdadeira ode ao tal Ramires vingador — e mais: o discurso igualmente contraria as próprias atitudes do personagem, que ao longo da trama empreende algumas pequenas vinganças, verdadeiras mesquinhas, contra seus vizinhos de quinta.

A contradição entre discurso e prática que Eça de Queirós habilmente descreve parece indicar que existe uma certa vergonha, por parte do personagem, em assumir que é vingativo; Gonçalo esconde o ímpeto em revidar, ao contrário

do antepassado medieval — “Ah como o avô Tructesindo trataria vilão de tal vilania! Certamente o assava numa rugidora fogueira diante das barbacãs — ou, nas masmorras da Alcáçova, lhe entupia as goelas falsas com bom chumbo derretido...” (idem, p. 314).

De fato, parece existir uma predisposição para o *não-matar*, para o perdão e a misericórdia, e uma vergonha em demonstrar o desejo de vingança; consequentemente, parece existir uma predisposição no herói lusófono para a *renúncia*. Enquanto a violência de um Monte Cristo é plenamente justificável amparada nas injustiças que o personagem sofre e em nada mancha seu caráter — o conde, afinal, demonstra ser em diversos momentos homem gentil e caridoso com os inocentes, além de amigo solícito (Dumas, 2008) — a misericórdia com os antagonistas — que o conde só demonstra nos momentos finais de sua história, muito depois de destruir todos os seus rivais — e a renúncia parecem ser alguns dos aspectos que define o herói literário lusófono: levar a reciprocidade violenta as últimas consequências parece ser atributo praticamente exclusivo do vilão, não do herói.

Examinemos outro caso, desta vez representante brasileiro. “A hora e a vez de Augusto Matraga”, último dos contos publicado em *Sagarana*, obra de Guimarães Rosa, conforme estudada por Roberto DaMatta (1995) sob a ótica da renúncia. O personagem, inicialmente chamado Nhô Augusto — um fazendeiro opressivo com seus conterrâneos, sua família e seus subordinados — perde a fortuna e a família e, não obstante, é surrado pelos capangas de um rival, o Major Consilva. Dado como morto, no entanto se recupera e fica tentado a fazer parte do bando cangaceiro de Joãozinho Bem-Bem quando enxerga a possibilidade de vingar-se do rival. No entanto:

“No caso de Nhô Augusto, porém, as ações se passam numa direção inversa. Aqui, o que ocorre é um afastamento e progressivo abandono da própria vingança, como se o herói fosse descobrindo — quando vai se transformando em Matraga — que está livre e não preso a uma contraprestação de honra devida à sua comunidade original.” (DaMatta, 1995: 342)

Conforme recorda DaMatta, ao contrário de Monte Cristo, Matraga não encerra seu ciclo. Perdoando seus inimigos e fugindo ao dever de reparar a honra — consequentemente, renunciando ao lugar que ocupava na sociedade — se afasta definitivamente de ter o mesmo destino que o outro personagem e morre em estado de graça, abençoando a filha perdida. Monte Cristo, que sobrevive, só demonstra algum arrependimento depois de acabar com todos os seus inimigos. Sai de cena, velejando para o oriente, não sem antes aconselhar os amigos: « *Attendre et espérer !* »

O último ensinamento de Monte Cristo, a despeito de seu suposto arrependimento, não fala de perdão. “Aguardar e ter esperanças” é mais próximo de um provérbio com frequência utilizado para indicar possibilidade de revanche ou mudança de sorte: “[Aguarde que] o mundo dá voltas!”. A essência da reciprocidade permanece em Monte Cristo, portanto, até o seu último momento em cena.

Voltando mais especificamente aos casos brasileiros, conforme indicado durante o corpo deste trabalho, a obra de Jorge Amado oferece campo fértil para o estudo da vingança dentro de uma perspectiva literária. O autor é reconhecido por retratar personagens e histórias inspiradas no cotidiano que observava, especialmente nas cidades baianas, do cais do porto aos salões dos poderosos.

Conforme destacado anteriormente, o adultério e suas consequências é um dos principais temas do livro *Gabriela, Cravo e Canela*. Existem pelo menos três casos: o primeiro, observado no segundo capítulo deste trabalho, é o do coronel Jesuíno, que tragicamente culmina com o assassinato de esposa e amante; o segundo, também destacado no segundo capítulo, é o do dr. Felismino, que indica a desonra do médico perante os demais grapiúnas; o terceiro, que ainda não utilizamos, é justamente a traição da personagem principal, Gabriela, contra o outro protagonista, o turco Nacib, que termina com o perdão.

Nacib e Gabriela são personagens essencialmente bons; o turco, dono de um bar famoso, é bonachão, amistoso, bom de prosa; a retirante Gabriela é essencialmente livre. Tão livre que não compreende as amarras do matrimônio — “Gostava de dormir nos braços de um homem. Não de qualquer. De moço bonito, como Clemente, como Tônico, como seu Nilo, como Bebinho, ah! como seu

Nacib. Se o moço também queria [...] por que recusar? por que dizer não?” (Amado 2012; 283) — e as regras de postura que a sua nova posição social e seu *status* de “mulher” casada exigem.

Flagrada em adultério, é expulsa de casa e vê seu casamento anulado através de uma manobra jurídica do ex-marido. Não sofre, no entanto, grande violência e termina finalmente perdoada pelo turco, vivendo não como esposa, mas como amásia, em vida simples, conforme era seu desejo desde o princípio da trama.

Ao contrário do que ocorre com o médico Felismino — lembremos, forçado pela fama de *cornio manso* a se mudar da cidade — Nacib continuou respeitado e mais: se fez *admirado* pela habilidade e senso justiça pela forma como resolveu o problema.

O autor então opõe a benevolência de Nacib com a violência de Jesuíno; a mentalidade pacifista e avançada do turco contra o autoritarismo retrógrado do coronel do cacau. Nacib e Jesuíno representam dois tempos distintos da mesma cidade, respectivamente, o futuro onde a lei e a justiça imperam e o passado dos *barulhos*, da fúria privada e dos desmandos dos coronéis do cacau: “já não era Ilhéus terra de bandidos, paraíso de assassinos.” (Idem, p. 321)

Desta forma, é o protagonista, certamente gerado para angariar as simpatias do leitor, responsável pela evolução e o perdão, um agente exemplar do processo civilizatório que transcende aquela Ilhéus da barbárie (da sujeição ao poder privado dos fazendeiros) para um lugar de justiça. Jesuíno, um antagonista, é quem melhor exemplifica a estrutura retrógrada daquela sociedade, modificada ao longo do romance. Não sem motivo, no primeiro momento, todos os habitantes concordam que o coronel não seria punido pelo assassinato da esposa, como ocorreu em tantos outros casos; no final, entretanto, o júri o considera culpado e o romance termina, finalmente, com a frase destacada no parágrafo anterior.

Resumindo, a literatura lusófona retrata a vingança de uma forma quase envergonhada; simplesmente situando-a no universo antagonista, reservando para o protagonista o perdão e a renúncia. Pode ainda a retratar com leveza e bom humor, aplicada através da sagacidade e do engenho do pobre somente para denunciar um sistema corrupto, como no caso de Malasartes (DaMatta, 1995).

Não podemos afirmar, no entanto, que a fórmula do vingador herói, mais ao estilo Monte Cristo, não funcione tão bem no Brasil. Se a vingança geralmente não aparece enquanto baluarte de grandes tramas literárias, é frequentemente aplicada como temática central em outras formas de expressão, como a literatura de cordel, conforme será brevemente explorado no próximo tópico.

4.2.1.

A vingança na literatura de cordel

“O cordel é popular, a começar por suas origens. Diegues Junior (1975) associa os seus inícios à divulgação de histórias tradicionais, antigas estórias que a memória popular conservou e transmitiu em narrativas de guerra, de viagens, nas novelas ou romances de amor ou de cavalaria. No mesmo tipo de poesia, logo em seguida, passa a constar também a descrição de fatos recentes, de eventos sociais que despertavam e retinham a atenção da população. Em seus primórdios, como assinala esse autor, a literatura de cordel era fonte de informação, ocupando, então, uma função que seria posteriormente assumida pelo jornal, à época ainda não muito difundido. Trazida ao Brasil pelos portugueses, essa literatura chegou ao nordeste brasileiro pelo romanceiro peninsular e divulgada entre nós possivelmente ainda no século XVI. A literatura de cordel no Brasil continuou muito difundida mesmo após uma maior disseminação do jornal, não tendo, no entanto, o mesmo destino em Portugal.” (Giacomini, 2008: 18)

Esta essência popular do cordel⁴⁷ coloca as temáticas retratadas neste tipo de produção cultural em um contato muito direto com personagens e histórias do cotidiano. É desta forma que, quase sempre diagnosticada através de narrativas sobre adultérios, banditismo social, honra e afins, a vingança se faz presente com alguma frequência neste tipo de narrativa:

“A literatura de cordel inscreve-se no interior das possibilidades do entendimento da constituição dos valores de valentia, bravura, coragem e lealdade, tendo como enunciados os códigos de honra e de moralidade. Possibilita também o entendimento da noção de justiça. A ‘justiça’ pelas próprias mãos aparece como uma construção natural diante da ausência de um aparelho judicial, a justiça dos excluídos, dos dominados. Nesse sentido, a

⁴⁷ Todos os cordéis diretamente mencionados neste trabalho foram encontrados digitalizados no acervo do sítio da ABLC (Academia Brasileira de Literatura de Cordel - <http://www.ablc.com.br>); as consultas ao domínio ocorreram entre 5 e 20 de março de 2014.

literatura de cordel é um meio bastante fértil para se trabalhar a representação da violência, do mundo do crime e da instituição dos códigos de honra e moralidade, principalmente entre os setores populares.” (Barreira, 2008: 103)

Em geral com estilo marcado pelo abuso do espetacular, falando sobre façanhas incríveis e outros elementos fantásticos, os cordelistas idealizam o bandido social em vias distintas: podem ser monstros ou ladrões nobres, psicopatas marcados pela maldade ou homens honrados que, sem alternativas, foram arremessados na marginalidade (cf. Hobsbawn, 1978); independentemente de bondade ou maldade, os personagens retratados aproximam-se do protótipo de vingador à Monte Cristo.

A vingança — que conforme indicamos anteriormente acaba relegada ao vilão ou ao antagonista na literatura tradicional com certa frequência — na literatura de cordel com frequência assume papel protagonista. Os ousados cangaceiros assumem a lógica do herói mau — ou, então, do *Robin Hood*, para continuar revisitando o argumento de Hobsbawn (1976; 1978) — e com destreza impõem sua vontade e salvaguardam sua honra, muitas vezes em conflito com inimigos caracterizados como coronéis, famílias poderosas, políticos influentes ou mesmo cangaceiros rivais e menos *nobres*, todos representados sobretudo pelos signos da traição e da covardia.

Um exemplo significativo (já no título, inclusive) é o cordel *Labareda — O Capador de Covardes*, de Gonçalo Ferreira da Silva. Narra a história de um cangaceiro chamado Labareda — membro do bando de Lampião, especialista em emascular inimigos —, forçado a se vingar de um jagunço traíra, que roubara o dinheiro do resgate de uma vítima do bando, um filho de fazendeiro:

“Realmente Labareda
não tinha instinto malvado
principalmente porque
nunca capava zangado
desempenhava o trabalho
como quem cumpre um mandato.

Mas um dia caparia
com ódio no coração

por vingança que é por dever
 porque numa ocasião
 sofreu de um miserável
 uma dura traição.”

Labareda vai cobrar o resgate e, na saída da fazenda, e é abatido por uma paulada na cabeça. Lampião mobiliza homens para a procura do companheiro e estes o encontram desacordado. Os homens então pressionam o fazendeiro, antigo patrão, e conseguem o nome do jagunço. Invadem o povoado próximo à procura do homem, que se encontra em um bar bebendo; cobrado pelo dinheiro e sabendo que estava marcado para morrer, oferece resistência — “não vou tremer diante / dum bandoleiro safado!” — e Labareda então se adianta, alegando que ele que deveria lutar até a morte com o rival. O fim é previsível:

“Só se viu quando um machado
 sinistro riscou o ar
 sem que o opositor
 pudesse se desviar
 o homem caiu roncando
 no piso sujo do bar.

Uma peixeira afiada
 surgiu repentinamente
 nos dedos de Labareda
 que o capou prontamente
 mostrando os ovos do homem
 para a multidão presente.”

O autor se preocupa em registrar Labareda como justo e cumpridor de ordens, apesar de cangaceiro; homem de confiança de Lampião, que o escala para missão importante: receber um resgate. Vítima de uma emboscada traiçoeira, sem a justa opção de defesa, o personagem termina a breve saga emasculando o biltre inimigo. Existem dois pontos significativos: em primeiro, obviamente, o caráter de Labareda; em segundo, a necessidade de caracterizar a agressão do homem como desonrosa e, portanto, passível de vingança.

Merece comentário também a aparição de Lampião e todo o aparato simbólico de virilidade e ousadia que remete ao cangaceiro — conforme já indicado no segundo capítulo deste trabalho, inclusive. É extensa a produção sobre o famoso cangaceiro na literatura de cordel; são inúmeros os títulos. Vale ressaltar, a título de exemplo, que Eric Hobsbawn (1978: 55) chama a atenção especialmente para um folheto, “Lampião, O Rei do Cangaço”, de Antônio Teodoro dos Santos. Não sem motivo, o capítulo em questão sobre o cangaceiro foi intitulado *Os Vingadores*. Dito isto, parece claro que a imagem de Lampião — que é o ponto de interesse de Hobsbawn — foi mais moldada pela imaginação dos populares, dentre eles os cordelistas, do que pelos fatos históricos em si.

“Qual o homem mais famoso
da nossa grande nação?
Vargas não nos é estranho
porém sem comparação
internacionalmente
é sem dúvida o Lampião.”

O trecho acima grifado, abertura de “Lampião, O Capitão do Cangaço”, também do cordelista Gonçalo Ferreira da Silva, indica o grau de celebridade que o bandido atingiu no nordeste; indicado como “homem mais famoso” do Brasil, na frente de Getúlio Vargas, o folheto se preocupa em traçar uma biografia detalhada de Virgulino Ferreira de Souza.

Partindo de seu nascimento, o cordelista narra o batizado de Virgulino e seus laços de família (mencionando, inclusive, um suposto parentesco com os Feitosas: “Venâncio Barbosa afirma [...] que seus ancestrais vieram / da família dos Feitosa [...] Os Montes e os Feitosa / viviam em pé de briga / por problemas de fronteira / numa rixa tão antiga / que eternizaram aquela / bruta e secular intriga”) e a guerra que os Ferreiras travaram contra os vizinhos, os Saturninos e os Nogueiras:

“A sanha de quem seria
o capitão do cangaço
não admitia derrota,

não aceitava fracasso
na zona de eficácia
do seu poderoso braço.

Teve a família Ferreira
vitória tão expressiva,
tão esmagadora e tão
convincente e decisiva,
a quem a testemunhou
pareceu definitiva.

Mas o ódio não se apaga
no selvagem coração,
confrontos entre as famílias
nos dão a comprovação
de que a paz não seria
mais possível no sertão.”

As famílias terminam fortemente prejudicadas e, fugindo para Alagoas, o pai de Virgulino sofre um ataque cardíaco e morre. Para o cordelista, é neste momento que surge a identidade Lampião, isto é, o momento em que o obscuro Virgulino transcende para a identidade mítica que o colocaria como um protagonista da história nacional. Nas palavras de Roberto DaMatta, “a uma mudança radical de status corresponde uma mudança de posição na hierarquia social, e o nome próprio é um dos elementos privilegiados para denotar tal passagem em algumas sociedades.” (1995: 336).

Agora como Lampião, o autor se preocupa em situar o personagem estrategicamente como amigo dos miseráveis e inimigo dos poderosos; violento mas sensível, capaz de amar e ajudar tal como de contestar e matar quem lhe desrespeitasse ou abusasse de autoridade:

“Lampião seria capaz
de amar perdidamente
aos seus queridos irmãos;
de odiar cegamente
a quem o traísse, ainda
que fosse só com a mente.

[...]

Os coronéis mais valentes,
os políticos mais ousados,
o juiz mais arrogante,
os mais cruéis delegados
na frente de Lampião
ficavam paralisados.

[...]

Com moedas de tostões,
de dois tostões e cruzados
Lampião fazia o bem
a muitos necessitados
principalmente aos mendigos,
aos cegos e aos aleijados.”

Termina, enfim, com a morte do cangaceiro, vítima de uma volante. Notamos no cordel diversos aspectos que aproximam o cangaceiro do ideal heróico: se envolve em uma questão de honra familiar e participa de um ciclo de violência; sobrevivente, não pode retornar ao ponto de partida (afinal, conforme entendem Girard (2008) e Anspach (2012), não é possível destruir um assassino sem gerar outro assassino) e marginaliza-se, adotando uma nova identidade; assume uma postura de combate aos poderosos e demonstra misericórdia e piedade com os miseráveis; morre em uma volante, em um tiroteio, como *homem*, e não doente ou inválido.

A receita funciona tanto para os personagens históricos nacionalmente conhecidos, como Lampião e Labareda, quanto para pistoleiros contemporâneos que alcançam fama regional e terminam retratados nos folhetos. O sociólogo César Barreira empreende estudo sobre estes últimos e, analisando a imagem dos bandidos sociais conforme a literatura de cordel conclui que:

“Nos cordéis sobre o banditismo, existe, naturalmente, a constituição do bandido-herói, cuja representação acompanha, geralmente, três momentos. O primeiro é o do rompimento, da quebra de amarras com os laços de dominação de um sistema opressor [...] O segundo é o período dos atos delituosos, dos crimes, da vida nômade e aventureira do bandido. Neste

momento, existe uma diferenciação de trajetórias. Uma é do bandido que protege, que faz justiça e reparte a riqueza social. A outra trajetória é a do pistoleiro pago pra matar. [...] Se, na primeira trajetória, existe uma clara construção do bandido-herói, na segunda surge o anti-herói: o cruel, o desalmado, o traiçoeiro. No último momento, o bandido-herói aparece travestido de protetor público. [...] O bandido é realçado pelas qualidades de valentia, ousadia, coragem, força e espírito aventureiro. Na condição de detentor destas qualidades, é colocado como herói o que sempre vence.” (Barreira, 2008: 127)

Não devemos entender, no entanto, que os cordéis funcionem como apologia ao banditismo ou glorifiquem criminosos; em um universo literário que abrange enorme gama de temas e personagens populares (não só os cangaceiros mas também sacerdotes, políticos, fazendeiros, cidadãos famosos etc) a construção do vingador enquanto personagem está mais fundamentada em valores considerados positivos — destreza, hombridade, ousadia, coragem, misericórdia — do que nos valores negativos, que no entanto não deixam de ser mencionados, ainda que em menor relevância; os atos criminosos e a crueldade são consequências de um sistema injusto, um meio através do qual os cangaceiros conseguem romper as amarras — conforme o trecho destacado — do abuso e do desrespeito e se tornarem respeitados e temidos mesmo pelos poderosos. Os cordéis sobre os bandidos sociais exemplificam muito bem o velho ensinamento de Maquiavel (2001): é preferível ser ao mesmo tempo amado e temido mas, caso seja necessário optar entre um e outro, é melhor ser temido do que amado.

Embora exista, enfim, esta inclinação dos cordéis para o vingador clássico, a questão do perdão e da renúncia, conforme aparece com frequência nas demais formas de representação brasileiras, não está ausente; se a compaixão aparece como característica de Lampião (“Com moedas e tostões / Lampião fazia o bem aos necessitados”) e dos homens de seu bando, como Virgínio — também citado no cordel sobre Labareda — (“Cunhado de Lampião / Virgínio era igual um mano / ditava suas sentenças, / mas provou que era humano / ao perdoar Bentivi / quando traiu Zé Baiano”) são nos cordéis sobre adultérios que os indicativos ao perdão ficam mais evidentes. Destaca-se adiante, por exemplo, trecho do sugestivo “A mulher que deu tabaco na presença do marido”, novamente de Gonçalo Ferreira da Silva:

“Este negócio de chifre
 Não é um costume novo
 Eu esfrego meu tabaco,
 Ela pede fumo ao povo,
 Eu sei que existe a chuva
 Porém eu mesmo não chovo.

[...]

Aí Conceição cortou
 Os males pelas raízes
 E o pobre rapaz dos chifres
 Também superou as crises
 Viveram oitenta anos
 Extremamente felizes.”

O adultério conforme retratado no trecho perde o caráter ofensivo; o parceiro traído, apontado como conformado, neste caso não se vinga, mas perdoa e supera o problema. Além deste acima assinalado, um outro exemplo:

“Outro tema recorrente nos cordéis é o do ‘corno’, um tipo masculino emblemático que fornece assunto a uma série interminável de folhetos que problematizam a relação entre o homem e a mulher. Um cordel em especial, ‘Várias espécies de cornos que viajando conheci’, de Israel de Carvalho, fornece uma espécie de tipologia do ‘corno’ bastante interessante. A primeira característica do ‘corno’ é a de ser invariavelmente masculino, como a sugerir que a traição feminina, ao contrário da masculina, deixa uma marca indelével. Há cerca de 27 tipos de ‘corno’. Entre eles, todos, salvo um, aceitam a situação. Somente o ‘corno mais perigoso’, que ‘é o tal corno esquentado’ não aceita a chifrada e ‘dá um tiro na safada e termina encarcerado’. Todos os outros ‘cornos’ lidam com a situação sem recurso à violência, com ‘humor’ e ‘inteligência’.” (Giacomini, 2008: 24)

Existe, portanto, nestes bem humorados cordéis, uma lógica narrativa que insere a vítima de uma traição não necessariamente em um ciclo de reciprocidade, mas em indulgência, subvertendo a potencial violência em humor: depreciativo, porém não humilhante ou desonroso. Resumindo em poucas palavras, o adultério, em determinados cordéis, é visto com leveza e o marido traído com certa compaixão; a figura feminina sobrepõe a masculina, invertendo a submissão

tradicional de sociedades patriarcais e tolerando a traição feminina que, ao contrário da masculina, geralmente não é considerada natural nestas sociedades em pauta.

“Afim de contas, a traição feminina é atribuída, no universo masculino, a um déficit de masculinidade do homem traído, o que se apresenta profundamente ameaçador ali onde prevalecem valores que afirmam como naturais a sexualidade descontrolada do macho e o recato da fêmea. Neste tipo de contexto, a traição feminina aparece como antinatural e passível de punição, enquanto o adultério masculino é visto como consequência (natural) da própria natureza do homem. No cordel analisado, assim como em outros que abordam a mesma temática, ao contrário, o que se torna natural, por assim dizer, é a traição feminina e a aceitação masculina. Não que a traição seja celebrada ou positivada, mas uma espécie de reconhecimento de que esse tipo de coisa acontece, pode acontecer, tem suas razões para acontecer e, sobretudo, admite formas diferenciadas de lidar com a situação... e não apenas a punição ou a vingança.” (Idem, p. 25)

Conclui-se, enfim, que este tipo de literatura fornece fértil campo para entender a construção da vingança no imaginário popular; o cordel, uma forma de expressão criada “pelo povo e para o povo” (Barreira, 2008: 104) e sobretudo masculina, “feita por homens e para homens” (Giacomini, 2008: 25), oscila entre a idealização do justiceiro — ao mesmo tempo cruel e misericordioso, vítima de um sistema socialmente injusto que encontra na criminalidade (na vingança e no medo) a única forma de ser respeitado — e a renúncia e o perdão, tanto pautando esporadicamente a trajetória do bandido social quanto o destino do marido traído, desta vez embalado em efeitos cômicos.

5.

Conclusões

Durante a confecção deste trabalho, ocorreram episódios significativos para o entendimento da reciprocidade violenta no contexto brasileiro; utilizá-los diretamente no corpo desta discussão, no entanto, se tornou uma grande dúvida: muito embora a enorme repercussão e, conseqüentemente, o debate que tais episódios geraram garantissem a relevância dos casos, considerei em um primeiro momento que a ausência de um desfecho, ou ao menos um indicativo concreto no plano jurídico, em tese impossibilita uma análise mais consistente do problema.

Pensando mais friamente, entendi que o desfecho do problema não é tão importante quanto pareceu em um primeiro momento; pelo contrário, a ausência de uma atitude imediata por parte das instituições do Estado é, ela também, um indicativo, uma parte integrante da questão. Desta forma, os casos oferecem elementos que encontram respaldo em vários dos argumentos apresentados no corpo deste texto. Parece oportuno, pois, considerá-los neste momento conclusivo, enquanto exemplo contemporâneo.

Na noite de sexta-feira, dia 31 de janeiro de 2014, um jovem de quinze anos foi preso — pelo pescoço, com uma tranca de bicicleta, totalmente despido — em um poste de luz, no Aterro do Flamengo, bairro do Rio de Janeiro. Uma foto do episódio foi compartilhada incontáveis vezes em redes sociais. O menor, acusado de praticar diversos delitos na região, responsabiliza por sua vez um grupo de cerca de trinta homens pela ação⁴⁸.

Com a enorme repercussão, a atitude, que poderia ser apenas algo isolado, acabou inspirando outras ações semelhantes em diversos pontos do país; seguindo o conselho de Costa Pinto (1980), procuramos estes casos de reciprocidade violenta nas manchetes locais: em Santa Catarina, “Jovem é amarrado a poste e

⁴⁸ Conforme divulgado por diversos veículos de imprensa. Por exemplo, notícia no G1 Rio, fev. 2014 [Disponível em <<http://migre.me/iqvc0>>. Acesso em: 20 mar. 2014.] e GRELLET, F. *O Estado de São Paulo*, Agência Estado, fev. 2014 [versão digital disponível em <<http://migre.me/iqvU>>. Acesso em: 20 mar. 2014].

agredido após assaltar lanchonete em Itajaí”⁴⁹; em Minas Gerais, “Jovem suspeito de furto é amarrado a poste em Belo Horizonte”⁵⁰; no Mato Grosso do Sul, “Em Sidrolândia (MS), ladrão é amarrado em poste e espancado”⁵¹; novamente no Rio de Janeiro, “Suspeito de assaltar mulher é amarrado a poste por taxista no RJ”⁵². Em comum, todas matérias notificam supostos bandidos detidos por populares, ameaçados, agredidos, amarrados em postes ou outras estruturas; aqueles diretamente envolvidos nos atos ficaram popularmente conhecidos como *justiceiros*.

Os ditos *justiceiros* foram retratados em todas as matérias supracitadas como financeiramente pertencentes às camadas médias, inconformados com os sucessivos ataques promovidos inicialmente pelos indivíduos agredidos e contidos que, desimpedidos pela inoperância das forças de segurança pública, atentavam contra a integridade física e a propriedade privada.

O discurso dos *justiceiros* conforme difundido pela imprensa busca legitimidade sobretudo em dois fatores: 1) a insuficiência do Estado em garantir proteção contra os atos criminosos praticados pelos outros; 2) a necessidade não só de conter, mas de punir, através de agressões e humilhações públicas, a contraparte (ou melhor, o “antagonista”).

Existe por iniciativa dos particulares uma espécie de retomada do suplício enquanto pena. Se, por um lado, a forma de tortura é totalmente distinta — em geral, ao menos nos casos noticiados, não culminando com a morte do acusado, ao contrário das práticas estudadas por Foucault (2012) —, por outro, a necessidade em colocar o criminoso para “servir de exemplo” para os demais utiliza-se obrigatoriamente de expediente violento e de humilhações em geral desproporcionais; não basta conter o potencial assaltante ou agressor e encaminhá-lo ao distrito policial, é preciso sobretudo indicar claramente,

⁴⁹ ANUNCIAÇÃO, C. *GI SC*, fev. 2014. Disponível em <<http://migre.me/iquv9r>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

⁵⁰ PORTELA, M. *O Estado de São Paulo*. Belo Horizonte, fev. 2014. Disponível em <<http://migre.me/iquv2g>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

⁵¹ MOREL, L. *O Estado de São Paulo*. Campo Grande, fev. 2014. Disponível em <<http://migre.me/iquv0d>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

⁵² CARDOSO, C. *GI Rio*. Rio de Janeiro, mar. 2014. Disponível em <<http://migre.me/iquvI>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

intermediado pela lógica da vingança, que aqueles que participam do processo não se sujeitarão ao crime, retribuirão a agressão e transformarão a ação em um *exemplo* para os demais. Resumido o problema, resta estabelecer as relações que nos servirão de conclusão.

Historicamente, conforme apresentado no segundo capítulo deste trabalho, a hipertrofia do poder familiar (Freyre, 2003; Holanda, 1997; Leal, 2012; Pinto, 1980) frente ao combalido alcance das instituições do Estado é um fator fortemente responsável pelo surgimento de ações particulares no Brasil. Devemos recordar que a longa contenda entre os Montes e os Feitosas começou nos tribunais e, após a sentença favorável para uma das partes e a incapacidade do Estado em fazê-la vigorar, surgiram as hostilidades.

Entendemos que alguns fatores em especial — a mulher, a terra (propriedade) e a vida de um parente — são historicamente elementos críticos de algo maior, algo *sagrado* que não pode ser assaltado ou ferido: a honra da família e do sobrenome ou, mais diretamente, do patriarca. Se a vingança privada decaiu, conforme defendemos anteriormente (cf. Girard, 2008), com a transição do controle do sistema punitivo do privado para o público e portanto para um terceiro — o Estado — ela continua existindo onde os braços da justiça não alcançam ou para redimir ofensas que as leis não compreendem ou prevêm.

Muitas vezes, entretanto, a lei abre brechas que acabam legitimando ações violentas particulares. Conforme estudado por Corrêa (1983), a legítima defesa da honra foi alegada como motivo para justificar assassinatos de esposas supostamente adúlteras perante o júri, em passado recente, e o argumento teve ampla aceitação, gerando frequentes absolvições dos acusados.

A honra, um conceito essencialmente abstrato, não é compreendida pelo Estado contemporâneo de maneira satisfatória; afinal, como compreender em códigos de leis que devem ser pautados sobretudo pela objetividade algo puramente subjetivo? Desta forma, existe uma relação conflituosa entre os antigos códigos sociais, que obrigam o indivíduo a defender a honra de sua casa retribuindo ofensas — sendo o exemplo mais claro disso, no Brasil, a realidade sertaneja — e o judiciário constituído que, de certa forma, acaba se tornando permeável ao problema.

A primeira conclusão que podemos tirar deste trabalho, portanto, fala sobre a inoperância do Estado, tanto no passado quanto no presente, frente aos atos particulares. Se o Estado foi incapaz de debelar as grandes lutas de famílias ao longo dos tempos por uma questão de hipertrofia do poder privado frente ao combalido poder público, hoje é igualmente incapaz de conter a lógica maussiana do “dar, receber, retribuir” nos casos cotidianos de criminalidade, nos furtos e assaltos. A ação dos justiceiros e vingadores Brasil afora deixa claro que a força policial não é suficiente para conter a origem do problema e sua respectiva reação, igualmente criminosa.

A dificuldade em lidar com o conceito de honra, sobretudo nos casos de violência familiar nas décadas passadas, também é um forte indicativo que o Estado (traduzido em suas instituições) se deixa contaminar e acaba cedendo à reciprocidade violenta particular; o judiciário parece entender a lógica punitiva das contendas privadas, dos códigos de conduta ancestrais — “o último que matou deve sempre pagar” (Anspach, 2012: 23) — mas em determinados casos, influenciado em sua objetividade por fatores abstratos, não soube aplicar a mesma máxima quando o caso surgia em suas atribuições.

Certamente, no entanto, existiram avanços sobretudo na questão da violência familiar nas últimas décadas (como a Lei Maria da Penha e a supressão do adultério no Código Penal) que caracterizam um momento de maturação, uma tentativa de fechar brechas e, em última instância, suprimir os casos de reciprocidade violenta ao menos neste quesito que antes eram passíveis de impunidade.

Outro ponto que merece destaque, retomando o exemplo dos *justiceiros*, é a tensão popular que — marcada por debates essencialmente polarizados — as ações geram. Uma parcela da população entende que os indivíduos flagrados cometendo algum delito devem ser entregues ao Estado sem qualquer espécie de dano físico; entendem que atentar contra a integridade de alguém aproxima o justiceiro do criminoso. Uma outra numerosa parcela reproduz — principalmente através de frases de efeito exaustivamente repetidas como “bandido bom é bandido morto” — em discurso que, tendo em vista a ineficiência do Estado, a mobilização particular para conter a criminalidade é positiva; estas pessoas não

concordam, portanto, que mesmo contrariando a lei, a ação dos justiceiros os aproxime dos criminosos. Os justiceiros, neste ponto de vista, assumem um certo ar heróico.

Certamente não é nosso objetivo tomar partido da polêmica. Esta nos serve apenas como elemento para apresentar a segunda conclusão deste trabalho: a fronteira entre justiça e vingança, no Brasil, é tênue; não é perfeitamente compreendida pela população. Se de fato o sistema penal e a vingança possuem o mesmo princípio, como afirma René Girard (2008: 28), o seu ordenamento é fundamentalmente distinto. O sistema penal é regido por regras públicas, amparado na legitimidade do poder do Estado; a vingança, de caráter particular, no caso específico brasileiro contemporâneo, sobretudo em meio urbano, está mais de acordo com a interpretação pessoal do que é *certo* e do que é *errado*. A vingança, em última instância, deslegitima o Estado.

Para Hobbes (2003), os homens renunciam ao seu poder pleno e se tornam subordinados ao Estado para garantir, em primeiro momento, um único direito: o direito de sobreviver. O leviatã, então, deve zelar sobretudo pela vida de seus concidadãos e só ele pode deter o direito de punir aqueles que de alguma forma atentam contra este direito. A lógica contratualista do filósofo inglês situa a legitimidade do Estado na proteção da vida; se todos podem legislar sobre a vida alheia, não existe razão para existir um Estado e os indivíduos potencialmente retornariam ao Estado de Natureza, a guerra de todos contra todos.

Determinadas camadas da população brasileira, especialmente as compostas por indivíduos desenganados com os rumos políticos do Estado, parecem não compreender o paradoxo: uma das funções do Estado é proteger (e isto inclui, notadamente, punir quem ameaça esta proteção); se particulares resolvem aplicar penas por conta própria, o próprio Estado perde sua serventia porque deixa de atuar como protetor e a noção de crime e o valor da punição oscila das diretrizes públicas, explícitas e razoavelmente concretas e objetivas, para o entendimento de cada indivíduo, particular, em geral subjetivo como a noção de honra.

Dito isto, abre-se o precedente para discutir outro ponto relevante: se comprovadamente existe reciprocidade violenta em território brasileiro, como as

nossas representações culturais lidam com ela? Diagnosticamos, no capítulo anterior deste trabalho, que as representações brasileiras em geral antagonizam a vingança que, embora temática recorrente, acabam pulverizadas em tramas secundárias ou, quando consideradas pelos protagonistas, acabam geralmente descartadas em detrimento da renúncia e do perdão. Monte Cristos não são comuns nas representações brasileiras, ao contrário do que acontece em outros lugares.

Inegavelmente, no entanto, existem vingadores à brasileira. É o que nos indica a literatura de cordel, que garante pendores heróicos aos cangaceiros e pistoleiros. Ou então, em determinados personagens que escapam da renúncia, como Pedro Malasartes (cf. DaMatta, 1995). A questão no entanto é a motivação, sempre de caráter social. Tanto os cangaceiros dos cordéis quanto Malasartes são motivados pela ação de um inimigo poderoso e só podem contar com a própria sorte; são mais do que vingadores em causa própria, são vingadores fundamentalmente sociais, oprimidos que encontram através da vingança uma possibilidade em inverter um sistema totalmente desfavorável.

Malasartes, o herói sem caráter, age por meio de sua malandragem, sua lábia. Já os cangaceiros e pistoleiros dos cordéis através da virilidade, da crueldade, da violência. Todos partem da vitimização: Malasartes vinga-se de um fazendeiro que explorava seus trabalhadores, os cangaceiros em geral caem no banditismo (vide o exemplo de Lampião) após resolverem uma dívida de sangue. Mesmo com toda a crueldade narrada, os cordelistas invariavelmente garantem aos cangaceiros aspectos positivos, em geral a misericórdia com os mais pobres, a hombridade e, ocasionalmente, também o perdão.

Existe como indica Hobsbawn (1976; 1978), uma tentativa de aproximar tais personagens com bandidos honrados, com certo grau de consciência social, e então garantir, fundamentado na reciprocidade violenta, a solidariedade da comunidade e o status de herói.

O protagonista que renuncia à vingança e perdoa o inimigo e o cangaceiro heróico que, embora cruel, possui qualidades altruístas parecem confirmar uma hipótese: novamente recorrendo à obra de DaMatta, entendo que tal como o racismo ou o “jeitinho”, a vingança à brasileira, igualmente uma fonte de

conflitos, acaba mascarada ou desconsiderada em detrimento de aspectos mais positivos, mais “doces” de nosso espectro cultural, como o samba e o carnaval. Em fala sobre o “jeitinho”, o antropólogo explica:

“Pois o rito autoritário indica sempre uma situação conflitiva, e a sociedade brasileira parece avessa ao conflito. Ao contrário, como toda sociedade dependente, colonial e periférica, a nossa tem um alto nível de conflitos e crises. Mas entre a existência da crise e o seu reconhecimento existe um vasto caminho a ser percorrido.” (1995: 189)

Reconhecendo, entretanto, que a prática literária de recalcar a vingança, de suplantar em seus heróis a reciprocidade violenta pela renúncia e pelo perdão para relegar o conflito ao segundo plano constitui somente um indicativo. Para entender de forma mais clara, com menor possibilidade de erro, o que significa a vingança para esta ou aquela comunidade, um trabalho muito mais completo, empreender uma etnografia, enfim, se faz necessário.

Assumindo as grandes limitações deste trabalho, essencialmente teórico — e, de certa forma, *apressado e urgente*, visto o cronograma e o escopo limitado de uma dissertação de mestrado — é imprescindível afirmar que o objeto, a reciprocidade violência e/ou a vingança no Brasil, não está de forma nenhuma esgotado.

As guerras privadas entre famílias, por exemplo, que ainda estão presentes tanto na realidade quanto no imaginário histórico-cultural sertanejo merecem novos estudos; mesmo o banditismo social contemporâneo (sobretudo a pistolagem, calcada fortemente na lógica do “dar, receber e retribuir”), com a notável exceção das obras aqui anteriormente articuladas, parece influir em campo pouco explorado pela nossa literatura sociológica atual.

Enfim concluindo, resta mencionar a nossa falha em responder a pergunta que, implicitamente, norteou todo este trabalho, das primeiras linhas do projeto aos últimos parágrafos deste texto; não é uma falha negativa, no entanto. Pelo contrário, é uma dúvida que revela mais enquanto pergunta do que possivelmente revelaria na condição de certeza. Deixo, a questão conforme proposta originalmente por Antonio Cândido, sobre as últimas palavras de Monte Cristo, para ecoar nas certezas de um eventual leitor:

“A afirmação desmesurada do próprio Eu foi alargando em torno dele o silêncio e a solidão, até que sentiu a vertigem final do individualismo e recuou na obra vingadora. Recuou tarde, provavelmente, porque em tais casos quase nunca é possível voltar atrás. Quando nos proporcionamos, como ele, o privilégio de exercitar nossas veleidades à custa do próximo [...] não podemos evitar que o próximo se afaste de nós, porque à medida que nos exaltamos como indivíduo, nos desumanizamos pela perda de contacto humano ‘Aguardar e ter esperança’, — aconselha então [Monte Cristo]. Mas haverá lugar para os que sobrevivem à própria missão, construtiva ou destruidora?” (Cândido, 1978: 27)

Haverá lugar para os que sobrevivem à própria missão, construtiva ou destruidora?

6.

Referências Bibliográficas:

ALVAREZ, S. **Entre Galos e Matadouros: violência, vida social e família em uma comunidade camponesa do Sumapaz.** *Mana*. v. 10, n. 1, p. 7-24, 2004. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n1/a01v10n1.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2013.

AMADO, J. **Tocaia Grande.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Terras do Sem-Fim.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **São Jorge dos Ilhéus.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Gabriela, Cravo e Canela:** Crônica de uma Cidade do Interior. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ANSPACH, M. **Anatomia da Vingança:** Figuras Elementares de Reciprocidade. São Paulo: É Realizações, 2012.

BARREIRA, C. **Cotidiano Despedaçado:** Cenas de uma Violência Difusa. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará / Funcap / CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores, 2008.

_____. **Pistoleiro ou vingador: construção de trajetórias.** *Sociologias*, Porto Alegre, ano 4, no 8, jul/dez 2002, p. 52-83. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n8/n8a04.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2013.

BECKER, H. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais.** São Paulo: HUCITEC, 1993.

BOURDIEU, P. **A economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand, 1989

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988.** Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 15 dez. 2013.

CANDIDO, A. **Tese e Antítese:** ensaios. São Paulo: Nacional, 1978.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Arqueologia da Violência**: Ensaios de Antropologia Política. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

CLIFFORD, J. **A Experiência Etnográfica**: Antropologia e Literatura no Século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COELHO, M. C. **O Valor das Intenções**: Dádiva, Emoção e Identidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

COOK, B. **Europe Since 1945**: An Encyclopedia, Volume 1: Garland Publishing, 2001.

CORREIA, M. **Morte em família**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

CUNHA, E. **Os Sertões**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

DAMATTA, R. **A Casa e a Rua**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **Carnavais, Malandros e Heróis**: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. **Individualismo e Liminalidade**: Considerações Sobre os Ritos de Passagem e a Modernidade. *Mana*, 2000.

_____. **Relativizando**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DUMAS, A. **O Conde de Monte Cristo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

DUMONT, L. **Hommo Hierarchicus**: o Sistema de Castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. **O Individualismo**: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DUPUY, J. P. **Apresentação**. In: ANSPACH, **Anatomia da Vingança**: Figuras Elementares de Reciprocidade. São Paulo: É Realizações, 2012.

DURKHEIM, E. **As Regras do Método Sociológico**. Lisboa: Editorial Presença, 2004.

FATELA, J. **O Sangue e a Rua: Elementos Para uma Antropologia da Violência em Portugal (1926-1946)**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

FOUCAULT, M. **Eu, Pierre Rivière, que Degolei Minha Mãe, Minha Irmã e Meu Irmão...**. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

_____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **A verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1996.

FREYRE, G. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Global, 2003.

_____. **Sobrados e Mocambos**. São Paulo: Global, 2006.

GALVÃO, W. (Org.) **Euclides da Cunha: Autos do Processo sobre a Morte**. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____. **No Calor da Hora: a Guerra de Canudos nos Jornais**. São Paulo: Ática, 1974.

GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIACOMINI, S. **Sociabilidade, gênero e emoções num espaço de lazer popular: os cordéis na Feira de São Cristóvão, Rio de Janeiro**. *Diversidades e Desigualdades*, ano 2. n. 3. jul./dez. 2008, p. 16-29. Disponível em <http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/Giacomini_desdiv_n3.pdf>. Acesso em 28 fev. 2014.

GIRARD, R. **A violência e o Sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. **Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo — A Revelação Destruidora do Mecanismo Vitimário**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

_____. **O Sacrifício**. São Paulo: É Realizações, 2011.

GOMES, M. **Antropologia**. São Paulo: Contexto, 2012.

HEINE, M. L. **Jorge Amado e os Coronéis do Cacau**. Ilhéus: Editus, 2004.

HOBBS, T. **O Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBSBAWN, E. **Bandidos**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1976.

_____. **Rebeldes primitivos**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ISER, E. H. **A Lenda Arrepiadora. Um estudo antropológico da renúncia a partir da biografia de Antônio Vicente Mendes Maciel**. 2008. 77 f. Dissertação de Mestrado Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais — PUC Rio. Rio de Janeiro: 2008.

KADARÉ, I. **Abril Despedaçado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LEAL, V. **Coronelismo, Enxada e Voto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Volume II. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982

_____. **Prefácio**. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

OLIVEIRA, R. C. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2000.

PEIRANO, M. **Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance**. In: *Campos* 7(2):9-16, 2006.

PINTO, L. **Lutas de Famílias no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

QUEIRÓS, E. **A Ilustre Casa de Ramires**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

TAUNAY, A. **História da Cidade de São Paulo**. Brasília: Senado Federal, 2004.

TURNER, V. **Floresta de Símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

_____. **Dramas, Campos e Metáforas**. Niterói: EdUFF, 2008.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2001.

ZALUAR, A (Org.). **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1980.

Lista de cordéis diretamente citados:

SILVA, G. F. **Labareda, o Capador de Covardes**. Cordel digitalizado pela ABLC. Disponível em <<http://www.ablc.com.br/cordeis.html>>. Acesso em: 25 mar. 2014.

_____. **Lampião, O Capitão do Cangaço**. Cordel digitalizado pela ABLC. Disponível em <<http://www.ablc.com.br/cordeis.html>>. Acesso em: 25 mar. 2014.

_____. **A mulher que deu tabaco na presença do marido**. Cordel digitalizado pela ABLC. Disponível em <<http://www.ablc.com.br/cordeis.html>>. Acesso em: 25 mar. 2014.