

AS MULHERES QUE SUBVERTERAM A ORDEM E O FEMININO NO CANGAÇO

Caroline de Araújo Lima¹

RESUMO

Tardou-se em questionar onde estavam as cangaceiras na historiografia, em questionar onde suas histórias estavam no cinema e como essas mulheres foram representadas, tardou-se em pensar as mulheres como objeto de pesquisa. Diante disso, pesquisar mulheres negras e pardas, nordestinas e marginalizadas e a forma como foram representadas no cinema é propor-se a contribuir para a descolonização da história das mulheres e do cinema no Brasil. Esse artigo tratará dessas mulheres e as motivações da entrada delas no cangaço, problematizando o não investimento em produção intelectual sobre as cangaceiras e o seu lugar de coadjuvantes. Considerando a necessidade de partir das lentes de gênero para estudar o cangaço, o trabalho se propõe a fazer uma breve historiografia do cangaço, elencar as motivações que levaram as mulheres a entrarem no movimento e discutir o feminino no cangaço.

PALAVRAS-CHAVE: Cangaceiras; Gênero; Feminino; Cangaço.

ABSTRACT

It took a long time to question where the cangaceiras were in historiography, to question where their stories were in cinema and how these women were represented, it took a long time to think of women as a research object. Therefore, researching black and brown, northeastern and marginalized women and the way they were represented in cinema is to propose to contribute to the decolonization of the history of women and cinema in Brazil. This article will deal with these women and the motivations for their entry into the cangaço, problematizing the non-investment in intellectual production about the cangaceiras and their role as supporting actors. Considering the need to use a gender lens to study cangaço, the work proposes to make a brief historiography of cangaço, listing the motivations that led women to join the movement and discuss the feminine in cangaço.

KEYWORDS: Cangaceiras; Gender; Feminine; Cangaço.

¹ Doutora em Ciências Sociais pela UFBA. Professora Assistente da UNEB, atua nos grupos de pesquisa Representações sociais: arte, ciência e ideologia (UFBA) e ProjetAH – História das Mulheres, Gênero, Imagens, Sertões. Pesquisadora FAPESB, desenvolve pesquisa sobre mulheres sertanejas no cinema nacional; mulheres e sindicalismo. E-mail: carolimasantos@gmail.com / ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4069-4302>

O CANGAÇO: BREVE HISTORIOGRAFIA

O cangaço foi um fenômeno social que marcou o sertão nordestino entre os fins do século XIX e a primeira metade do século XX. Maria Isaura P. de Queiroz (1991) o definiu como um conjunto de homens que viviam fortemente armados na região da caatinga. Mas o que foi essa região da caatinga? Para Clemente (2013), esse espaço geográfico foi construído imagetivamente por intelectuais, associando o Norte (hoje Nordeste) à seca, ao olhar do abandono, das grandes estiagens e da miséria. Alguns dos intelectuais que contribuíram para isso foram Gilberto Freyre e Djacir Meneses, de acordo com o autor.

A forma como o Estado brasileiro conduziu o combate à seca no início do século XX, segundo Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2006), contribuiu para cunhar o termo Nordeste, já que o termo foi usado para designar o espaço de atuação da Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS). Para Clemente (2013), a criação de tantos organismos de enfrentamento das secas acabou constituindo uma identidade regional para o Nordeste, logo, cunhou também as características que definiriam os cangaceiros.



Imagem 1 – Bando de Lampião. Fonte: Fotografia de José Otávio, 1927. Acervo de Frederico Pernambucano Mello.

Sobre os cangaceiros, Queiroz (1991) estava referindo-se à representação apresentada na imagem I, inclusive podemos observar que o cinema brasileiro tentou transpor para os filmes essas características presentes na imagem, contudo para Hobsbawm (2010) ser cangaceiro não se limitava às suas vestimentas e armas, mas abrangia suas ações. Diante disso, o autor os definiu como bandidos sociais,

(...) são proscritos rurais que o senhor e o Estado encaram como criminosos, mas que continuam a fazer parte da sociedade camponesa, que os considera heróis, campeões, vingadores, pessoas que lutam por justiça, talvez até mesmo vistos como líderes da libertação e, sempre, como homens a serem admirados, ajudados e sustentados. (HOBSBAWM, 2010, p. 36).

Na mesma linha que Hobsbawm, Dória (1981) afirmou que este fenômeno social

[...] foi uma espécie de banditismo social, pois(...) em geral, membro de uma sociedade rural, e por razões várias, encarado como proscrito ou criminoso pelo Estado e pelos grandes proprietários. Apesar disso, continua a fazer parte da sociedade camponesa de que é originário e é considerado como herói por sua gente, seja ele um 'justiceiro', um 'vingador', ou alguém que 'rouba aos ricos'. (DORIA, 1981, p.20)

O cangaço, com todas as suas contradições e ambiguidades, não poderia ser caracterizado como um fenômeno social a serviço dos camponeses. De acordo com Clemente (2013), os estudos sobre cangaço no início do século XX foram marcados nos campos discursivos pelos registros do bando liderado por Lampião, ou melhor, Virgulino Ferreira da Silva, constituindo uma historiografia regional considerando aspectos políticos, culturais e identitários do Norte, hoje a região Nordeste. Pensando a caracterização do Nordeste, de acordo com o autor, os temas eram sobre “o sertão e as longas estiagens, as influências do coronelismo, o misticismo do homem sertanejo e o seu distanciamento das áreas litorâneas, bem como da civilização” (CLEMENTE, 2013, p. 101).

Constituiu-se uma narrativa sobre o cangaço, na perspectiva de consolidar uma identidade da região que chamamos de Nordeste hoje. Mas as reflexões de Hobsbawm e Dória, possivelmente, tiveram influência de análises anteriores sobre o movimento, como a de Gustavo Barroso (1888-1959), um dos primeiros estudiosos do cangaço e das coisas do sertão, ao analisar a realidade do sertão e a forma como o Estado a tratava, inclusive sobre o papel das volantes (polícia), formulou a seguinte avaliação sobre o cangaço “enquanto o bandido, muitas vezes, de fundo romântico, quixotesco,

saqueia o rico e distribui o que tem com o pobre, o soldado de polícia persegue o pobre e ajuda o rico, o chefe das vilas e cidades” (1948, p. 54). Para Clemente (2013), o autor, contemporâneo dos cangaceiros Antônio Silvino (1875-1944) e Lampião (1898-1938), Gustavo Barroso via estes sujeitos como “cangaceiros-heróis”, visão reproduzida por outros autores décadas depois.

De acordo com Clemente (2013), Lampião, diferentemente dos que o antecederam, profissionalizou o cangaço, constituiu relações com as oligarquias, evidenciando a ambiguidade do movimento, logo a ideia de herói não se sustentaria, pois a sua preferência na construção das relações de proteção e de diálogo optou por fazer em grande medida com os coronéis, além das desigualdades sociais do período que expuseram críticas às práticas dos bandos, inclusive do uso da violência por parte deles.

Não havia um consenso sobre o cangaço, contudo a ideia de herói e do seu potencial revolucionário persistia. Para autores como Rui Facó (1963) o cangaceirismo se constituía num fenômeno social e representava uma alternativa de resistência à realidade do sertão, de acordo com o autor

- a) A formação de grupos de cangaceiros que lutavam de armas nas mãos, assaltando fazendas, saqueando comboios e armazéns de víveres nas próprias cidades e vilas;
- b) A formação de seitas de místicos – *fanáticos* – em torno de um beato ou conselheiro, para implorar dádivas aos céus e remir os pecados, que seriam as causas de sua desgraça. (FACÓ, 1963, p. 36)

Segundo o autor, o cangaceirismo e o fanatismo foram uma resposta às desigualdades sociais, tornando-se alternativas para os sertanejos. De acordo com Facó, estes sujeitos não iriam permanecer inertes à dominação do latifúndio por muito tempo, e havia a necessidade de desvelar essa história, pois era a marca da resistência do povo. Para Facó, a história oficial produziu uma historiografia reducionista sobre os movimentos do cangaço, colocando-o como “banditismo social” e identificando a Guerra de Canudos como “fanatismo”; não associando esses acontecimentos como ações contrárias ao latifúndio. Bem, mas o latifúndio era parte de uma engrenagem ainda maior e não era ele, por si só, responsável pelas mazelas sertanejas, ou o Cangaço e o Messianismo, movimentos contestatórios ou revolucionários, mas porque

essa leitura de Facó e de tantos outros pesquisadores sobre o movimento? Para Forman (2009), essa leitura é proveniente da seguinte perspectiva,

São conhecidas as inúmeras afirmações sobre o “potencial” revolucionário dos camponeses em todas as partes do mundo. Para alguns, camponeses são inerentemente conservadores; isto é, se caracterizam por um profundo fatalismo que explicaria a sua incapacidade — ou sua falta de disposição — de agir diante de uma exploração. Para outros, os camponeses são essencialmente revolucionários, necessitando somente a fórmula retórica e algum líder que os catalize para agir. Cada uma destas filosofias sintetiza um extremo doutrinário que frequentemente reflete mais a inclinação ideológica do próprio cientista social que o verdadeiro estado de conscientização do campesinato em questão. Ambos se equivocam, naturalmente, nestes enunciados fáceis sobre as condições gerais da mente camponesa, nestas afirmações indiferenciadas sobre as suas mentalidades, sobre as suas atitudes políticas (ou a ausência delas), frequentemente sem apoio suficiente em fatos históricos. (FORMAN, 2009, p. 236)

Para o autor, os estudos sobre o campo, o rural e os fenômenos sociais e movimentos existentes nesse espaço partem da perspectiva de que toda movimentação política ou de contestação colocam os(as) camponeses(as) como expressão de um movimento revolucionário e de uma iminente mudança, ou quando esses movimentos são subestimados e desprezados reduzindo esses(as) sujeitos a fanáticos(as) e degenerados(as). Se superestimou esse espaço, ou não, de fato entre as décadas de 1950 e 1960, segundo Konder (2005) a população brasileira era predominantemente rural, o que pode ter influenciado a leitura de Facó (1963) sobre o cangaço.

Considerando as interpretações de Facó (1963) sobre o movimento do cangaço e a sua argumentação de que a divisão injusta de terra alinhada ao domínio imperialista foram os principais obstáculos do desenvolvimento econômico, social, político e cultural brasileiro, compreendemos que o contexto histórico marcado pelos levantes camponeses, possivelmente, contribuiu para a análise do autor. É importante considerar o trabalho de Forman (2009), tendo em vista os indícios de que Facó idealizou o camponês a partir das influências externas, considerando as correntes teóricas do pensamento sociológico e desconsiderando o próprio estado de conscientização destes sujeitos.

Rui Facó apresentou o cangaceiro como potencial revolucionário, mas Lampião e seu bando não estava a serviço de um projeto comunista ou anti-imperialista. Ao profissionalizar o cangaço e o transformar em um estilo de vida, a relação com as

oligarquias com o objetivo de se proteger do Estado e das Volantes afastaram esses sujeitos de qualquer projeto político que ferisse os interesses das elites locais. Segundo Djacir Meneses (1937), o sertão do Cariri cearense foi a expressão das alianças entre os bandos e os coronéis.

Mas, o campo estava em movimento indicando que o rural estava em disputa. A brasilidade e a questão da terra em voga por conta da reforma agrária. Eram populistas, comunistas, conservadores e progressistas envolvidos na luta pela reforma agrária. A transformação era necessária para libertar o país, segundo os desenvolvimentistas, da estagnação econômica e da dependência estrangeira.

Esse espaço em disputa também foi marcado pela seca e pela fome, o que levou muitos sertanejos a buscarem alternativas de sobrevivência. A expressão disso foi a debandada de muitos para o movimento do cangaço para fugirem do recrutamento militar para as “tropas de linha” no final do século XIX e início do século XX, o recrutamento era forçado e funcionava como punição. Essa movimentação, de acordo com Pericás (2010), ocorreu em período anterior ao auge do movimento. O cangaço tornou-se interessante para os homens sertanejos não só pelo imaginário, mas também por perceber nesse espaço a possibilidade de mobilidade social, “uma percentagem pequena dos sertanejos mais pobres, de fato, ingressava no banditismo vendo nele um ‘trabalho’” (*idem*, p.41).

A historiografia sobre o cangaço e o breve debate teórico demonstraram a disputa imagética sobre o movimento. Bandoleiros, bandidos sociais, revolucionários, guerrilheiros, essa disputa da imagem e a construção mítica de Lampião e do cangaço, tornaram o tema ambíguo, compreende-se aqui que a definição de herói ou facinora depende do período histórico e da forma que Vírgulino Ferreira da Silva construiu suas relações com coiteiros e os chefes políticos locais, essa ambiguidade colocou Lampião e seu bando como um personagem que oscila entre ser um herói e/ou um bandido, mas com certeza não foi um revolucionário.

DE MARIA DEA A MARIA BONITA: AS CANGACEIRAS

E o que motivou as mulheres a entrarem no cangaço? A historiadora Maria Cristina Matta Machado (1978) aproximou-se de interpretações que apontaram para as seguintes motivações: o ingresso através do uso da força, por rapto ou fuga. A autora

admite que em alguns casos foi a paixão que moveu algumas mulheres a entrarem no cangaço, a exemplo de Maria Bonita, Dulce, Doninha, Mariquinha entre outras.

As mulheres entram no movimento do cangaço em 1930, a partir de Maria Bonita. Entre 1930 e 1940 passaram a fazer parte dessa história. De acordo com Freitas (2005),

(...) as reflexões sobre a incorporação da mulher nas fileiras do banditismo social, sinalizam para dois tipos de interpretações: os que defendem o ingresso voluntário, que pode ser exemplificado com Maria Bonita, Dulce, Cristina, Inacinha. Outros interpretam essa presença como resultado de uma ação violenta, ou seja, do rapto. Este se baseava no uso do terror e da coerção, como exemplificam os casos de Sila, Dadá, Lídia entre outras. Essas mulheres foram privadas abruptamente do convívio de seus familiares sob ameaça de retaliações. Ou ainda, em função das circunstâncias, como o caso de Enedina que se sujeitou à marginalidade do cangaço para acompanhar o marido, que fugia de perseguições das forças volantes, e visualizava no cangaço uma possibilidade de proteção. (p. 117-118)

As motivações para a entrada das mulheres no cangaço não devem ser analisadas de forma homogênea, e tampouco se deve considerar sua ação como de coadjuvantes. As mulheres atuaram no cangaço por uma década de acordo com Araújo (1985), nesses 10 anos foram 30 mulheres, a maioria do estado da Bahia. Elas viveram numa sociedade sertaneja pautada nos códigos de honra e na força, o que alimentou, segundo Falci (2001), a ideia de que as mulheres nordestinas eram “fortes”, de “boa índole” e “honradas”, tendo em vista sua sobrevivência a região e a geografia.

Para Mello (2004), a “honra” estava associada à cultura sertaneja, pois esta estava configurada por uma estrutura familiar, política, econômica e religiosa arcaica, fruto do seu isolamento. Já para Pericás (2010), as mulheres, por uma perspectiva classista, viam no cangaço uma oportunidade de serem livres desses códigos de honra. Entrar no cangaço, de acordo com o autor, era uma alternativa para as mulheres sertanejas, que não tinham acesso à educação formal, não tinham liberdade para tomar decisões sobre suas vidas ou escolher seus maridos. A ex-cangaceira Adília (1920-2002) evidenciou isso em depoimento: “meu pai não me deixava eu me pintar... não me deixa dançar... dançar de jeito algum... aí depois que eu saí e com Canário eu dançava e penteava meu cabelo do jeito que eu queria”².

2 Depoimento transcrito do documentário *Feminino Cangaço* (2013).

As motivações diferenciam as experiências dessas mulheres, mas continuar no cangaço representou para muitas a expressão da liberdade, já que nas décadas de 1930 e 1940 tinha como base o Código Civil de 1916, e este definiu institucionalmente o lugar da mulher na sociedade, ou melhor, sua submissão – art. 6º, II; art. 36, parágrafo único; e arts. 233 a 255. A entrada das mulheres no cangaço não só feriu a legislação, como também marcou a história do movimento. Segundo Hobsbawm (2010), os bandidos sociais eram mulherengos e necessitavam demonstrar sua virilidade. Diante disso, o autor considerou que as mulheres no banditismo tiveram apenas papel de amantes (p. 173). Para Pericás (2010), a entrada das mulheres no cangaço em 1930 “domesticou” os homens, a presença feminina tornou o cangaço menos violento. A análise do autor reproduziu a ideia de feminilidade e do lugar da mulher como sendo o do cuidado.

Não há consenso sobre os “benefícios” que as mulheres trouxeram para o cangaço. Muitos estudiosos e pesquisadores do cangaço divergiram sobre o que representou a entrada das mulheres nos bandos. Para alguns significou fraqueza, para outros, mudanças estruturais. Amantes, companheiras ou responsáveis por suas fraquezas, as mulheres também eram as principais vítimas, pois o uso do estupro era frequente entre os bandidos para impor o medo e o silêncio, mesmo sendo uma prática condenada entre guerrilheiros e cangaceiros (HOBSBAWM, 2010), as mulheres e meninas ainda eram as maiores vítimas de abuso sexual.

Essa compreensão do papel das mulheres nos bandos possivelmente contribuiu para tornar invisíveis as suas experiências. Esse silenciamento estava presente inclusive nos jornais, segundo Freitas (2005), as fontes indicam essa marginalização, pois nos periódicos como *O Estado de São Paulo* e *Jornal da Manhã* a autora identificou o silêncio em relação às mulheres que pertenceram ao movimento, além de ter identificado a ausência de pesquisas e estudos sobre essas mulheres. Memorialistas, a exemplo de Amaury Araújo e Vera Ferreira (1999), dedicaram-se a escrever sobre o cangaço, e alguns sobre as cangaceiras, contudo seus estudos não foram suficientes para preencher as lacunas relacionadas à história dessas mulheres. Outro elemento sobre as cangaceiras, quando apareciam nos jornais eram adjetivadas, como se pode observar num trecho abaixo:

(...) composto de 23 pessoas: “Lampeão”, 19 caibras e 3 mulheres – 3 verdadeiras megéras; todos fardados de brim kaki, bem montados, armados de fuzil e rifle, trazendo farta munição. Conduziam também,

punhaes e revólveres á cinta. Roubaram dinheiro, fazendas, joias, moedas antigas de ouro e prata...”. (Jornal *O Estado de S. Paulo*, 29 de julho de 1933, p. 4)

Considerando a estrutura patriarcal e o Código Civil de 1916, que criminalizava o adultério e abandono de família, as mulheres que entraram no movimento do cangaço tornaram-se duplamente criminosas, por romperem com as normas que impuseram seu lugar social e por se tornarem cangaceiras, independentemente da motivação, observa-se nas fontes documentais que elas já estavam condenadas.

Condenadas por terem rompido a ordem e da harmonia do lar, por vontade própria ou por imposição do rapto e/ou fuga, essas mulheres deixaram de ser anuladas. Segundo Kehl (2016), as mulheres, ao se localizarem na posição de submissas e responsáveis pela harmonia familiar, não se permitiam ter acesso ao espaço do poder político e logo não tinham como reivindicar direitos sociais e muito menos serem produtoras de história ou como sujeitos da história. Em síntese, o Código de 1916 e os códigos de honra colocaram as mulheres como o “Outro do discurso, as mulheres renunciaram a falar por si próprias” (KEHL, 2016, p. 56/57). Entrar no cangaço representou também uma oportunidade, pois

(...) a origem e o poder aquisitivo dessas mulheres – ou melhor, de suas famílias - evidenciam que em alguns casos o cangaço se configurava numa oportunidade de saírem dos padrões convencionais estabelecidos pela sociedade, ou seja, que poderiam conquistar outros espaços além da esfera privada do lar, à qual estavam predestinadas. Além disso, sugere que poderiam “escolher livremente” seus parceiros sem a interferência dos acordos familiares. Contudo, cabe ressaltar que a incorporação feminina no cangaço nem sempre se pautava na espontaneidade; em alguns casos a coerção e o medo foram os fios condutores. (FREITAS, 2005, p. 120)

Independentemente da motivação da entrada das mulheres nos bandos, isso significou um ato de rebeldia, para aquelas que escolheram e para aquelas que permaneceram. As cangaceiras entraram em um não lugar, pois a mulher que não é mãe e rompe com o modelo burguês de família não existia como cidadã. O Código Civil de 1916 era mais um instrumento de domesticação feminina, que de acordo com Kehl (2016) reduziu as mulheres ao papel/função de mãe e esposa.

Marginalizadas e minoria nos bandos de acordo com Pericás (2010), a passagem das mulheres pelo cangaço aparece como secundária e marginal, além de ter durado apenas uma década. Para alguns cangaceiros, foi a presença das mulheres nos

bandos que causou o seu extermínio, a exemplo de Balão, para o cangaceiro – que nunca se casou – as mulheres deixaram o “corpo aberto” dos seus companheiros, colocando-os em risco e ocasionando o fim trágico para aqueles que ousaram levar suas companheiras para o cangaço³.

Se para Balão as mulheres era um risco e o fim do cangaço, para muitos foram sua salvação. De acordo com o depoimento de Sila, “diferente de boa parte dos homens sertanejos, os salteadores eram muito atenciosos e cuidadosos com as mulheres. E que havia muito respeito com elas” (PERICÁS, 2010, p. 49). De acordo com Freitas (2005, p. 121), o que entrou para a história oficial não foi a versão da humanização do cangaço, mas sim as de criminosas que desonraram a família e a tradição.

Tal desumanização dos cangaceiros e cangaceiras justifica-se no modelo civilizatório adotado para o Brasil e para a América Latina. O povo sertanejo foi desprezado pela República, pois era formado por mestiços e iletrados, a civilização estava no litoral e nos centros urbanos. Considerando as contribuições de Quijano (2005), compreende-se aqui que o cangaço e especialmente as cangaceiras foram marginalizadas pelo Estado e pela sociedade, pois foram consideradas racialmente inferiores, incivilizadas. Essa leitura fundamenta-se nas relações de poder constituídas entre conquistadores (europeus) e seu projeto civilizatório e conquistados (civilizações pré-colombianas, indígenas) que a partir da ideia de superioridade racial determinaram as relações.

Para Quijano, a categoria raça como elemento constitutivo das relações de poder foi uma criação do processo de colonização da América, a partir do fenótipo se construíram diferenças entre conquistadores e conquistados, e a partir dessas diferenças a instituição dos superiores e inferiores e com ela novas identidades: indígena, negra e mestiça. Na colonização raça e identidade racial tornaram-se instrumentos de caracterização básica dos sujeitos sociais na América.

A dominação e a hierarquização da sociedade encontraram na ideia de raça a legitimação das relações de poder na modernidade, naturalizando que os não-brancos e os povos conquistados eram inferiores a partir dos seus fenótipos e logo, toda a sua produção intelectual e científica, ambas, consideradas descartáveis e sem importância. Analisando a forma como o cangaço foi tratado pelo Estado, a desumanização que

3 Fragmento de uma entrevista no documentário *Feminino Cangaço*, 2013.

justificava a mutilação dos seus corpos observa-se que esse modelo civilizatório racializado também foi base da República.

Tal hierarquia racial formulou a noção de povo, dentro de uma perspectiva civilizatória. Segundo Manoel Guimarães (1988), elencando o homem branco e a cultura europeia – do colonizador – como modelo ideal. Para Bento (2002) esse processo constituiu a ideia de que o branco tem como característica a civilidade, o letramento, enquanto negros e indígenas deveriam ser superados por uma política de embranquecimento, consolidando a concepção de conquista de privilégios de um grupo sobre outro, independentemente do fato de ser intencional ou apoiada em preconceito.

Inclusive a forma como a mão de obra sertaneja e camponesa foi explorada no período, teve como base esse processo de colonização e a hierarquia racial, indicando que não houve uma ruptura com o sistema escravocrata, o trabalho não remunerado era um legado para os não brancos. A racialização da divisão social do trabalho e da naturalização da inferioridade dos não brancos marcou o início da República e da pós-abolição no Brasil. Com todas as contradições presentes no movimento do cangaço, a violência e a selvageria imputados aos bandoleiros e o processo de desumanização desses sujeitos possivelmente tiveram influência desse processo civilizatório.

As mulheres ao entrarem no cangaço, por vontade própria ou não, rompiam com um modelo de núcleo familiar e isso significava ir contra um sistema social e econômico. No momento em que essas mulheres infringiam o Código Civil de 1916, estavam indo também contra uma instituição social: a família burguesa. Ao adotarem um outro modelo de família, fragilizavam a ordem e a ideia de progresso, e com o modelo de feminilidade, logo, não eram apenas criminalizadas, pois “(...) as relações sociais de sexo ou as relações de gênero travam-se também no terreno do poder, onde têm lugar a exploração dos subordinados e a dominação dos exploradores, dominação e exploração sendo faces de um mesmo fenômeno” (SAFFIOTI, 1992, p. 185). A presença das mulheres em espaços hegemônicos pelos homens trazia instabilidade a uma sociedade pautada no masculino, pois a instituição da família também definia os papéis de gênero, também são uma construção social. A masculinidade e a feminilidade são construções subjetivas que definem a organização social, numa perspectiva burguesa, da mesma forma que a maternagem. Essa estrutura familiar e de

feminilidade aprisiona e oprime as mulheres, de acordo com Nye (1995), que a partir das contribuições de Jane Flax⁴, explicou:

O que se acha subjacente ao processo que resulta na falta de identidade feminina é a estrutura da família. Só as mulheres cuidam de crianças no lar, o que significa que a mãe é o único objeto da afeição da criança. Que as mulheres o façam sob o domínio do pai significa que a racionalidade e o êxito do mundo são separados e distintos dos cuidados e afeição. Devido a essa cisão, as meninas crescem para serem mulheres dependentes, e os meninos para serem desdenhosos da mulher. Enquanto existir esse tipo de família, argumentava Flax, "a diferença será inevitavelmente traduzida nas relações de dominância e submissão, superioridade e inferioridade" (NYE, 1995, p. 155/156).

Para a autora, a estrutura social compôs-se a partir dessas relações de dominância e submissão das mulheres, que estruturaram papéis a partir da insegurança masculina. Diante disso, as teorias feministas e as contribuições de Scott (1990), Saffioti (1992) e Nye (1995) evidenciam o lugar da mulher na sociedade ocidental eurocentrada, que determinou os padrões morais que marcaram o início do século XX no Brasil. Foram nesses marcos que qualificaram Maria Bonita, a mais conhecida e divulgada dentre todas as mulheres que vivenciaram a experiência do cangaço (FREITAS, 2005), adúltera e bandida, por sua conduta duplamente marginal. Primeiro, ao abandonar o marido com quem havia contraído matrimônio, e depois por juntar-se a um fora da lei.

Além de adúlteras, as cangaceiras foram consideradas perigosas e belicosas. Segundo Freitas, a imprensa do período as representava como “hábeis amazonas”, com “com incrível destreza” no manejo de armas de fogo. Em seus relatos orais, Sila e Dadá enfatizam que as mulheres, quando se incorporavam aos grupos, aprendiam a lidar com armas de fogo e punhais (FREITAS, 2005, p. 129). Em depoimento, Dadá⁵ falou sobre o uso das armas. De acordo com a ex-cangaceira, “umas moça carregava a pistolinha de brincadeira... agora eu... a minha arma era um revólver 38 (...) carregava as bala numa panelinha... as caixa de bala... eu gostava muito... e um punhal, que anda escondida pelos mato ainda”. Segundo Machado (1978), as cangaceiras não atuavam de forma efetiva nos confrontos, muitas vezes ficavam escondidas nos coitos, apenas quando se intensificava a perseguição policial usavam suas armas para defender-se e

4 Teórica Feminista e psicanalista.

5 Depoimento transcrito do documentário *A Musa do Cangaço* (1983).

confrontavam policiais e volantes. Para a autora, Dadá é uma exceção por ter liderado o bando de Corisco por um tempo e pelo uso de armas de fogo, o que a tornou perigosa, diferente da maioria das mulheres que não tinham perfil belicoso e violento. O interessante foi a autora não ter considerado que o uso das armas para garantir sobrevivência e como forma de defesa também foi empregado pelas volantes e estas não foram consideradas belicosas ou um risco para a sociedade.

O FEMININO NO CANGAÇO



Imagem 2 - Maria Bonita e Lampião. Foto: Benjamin Abrahão, 1936.

A imagem de Maria Bonita e Lampião registrada por Benjamin Abrahão expressa um pouco do que foi a presença das mulheres no cangaço, demandando a necessidade do debate sobre: o que foi o feminino no cangaço; o ser mulher nos bandos

constituídos por sujeitos masculinizados e caracterizados por sua virilidade e violência. Essas questões nos interessam, pois se construiu uma representação social do povo sertanejo e a imagem mítica do cangaço no cinema nacional. Como visto, algumas autoras, a exemplo de Freitas (2005), observaram que a imprensa e a literatura de cordel construíram uma imagem de cangaceira – belicosa, perigosa e sensual. Já outros, como Moreira (2016), sustentam que a entrada das mulheres no cangaço construiu duas narrativas distintas: a primeira concebe que as mulheres abriram o corpo dos cangaceiros, os fragilizaram; a segunda aponta para a constituição de um novo modelo de família e de espaço, rompendo, assim, com o *status quo* da mulher subjugada ao patriarcado.

Essa submissão ao patriarcado, de acordo com Joan Scott (1990), fazia parte da dinâmica das relações de gênero, das relações de poder entre homens e mulheres. A submissão a esses códigos morais fundamentados no patriarcado passa pela pergunta de Simone de Beauvoir (1949): o que é uma mulher? Ao longo do século as respostas partiam inicialmente de um elemento dito “natural”: o sujeito que procria, a verdadeira mulher é a figura maternal. De acordo com Kehl (2016), rejeitou-se a ideia da existência de mulheres ameaçadoras e agentes produtoras de sua própria história. Colocaram as cangaceiras à margem da história, colocando-as como coadjuvantes, jogando-as na criminalidade e no processo de desumanização.

Tendo em vista que as mulheres do início do século XX estavam submetidas às instituições, a principal delas, a Igreja, as cangaceiras representaram a desordem e a falta de harmonia. Diante disso, no momento em que as mulheres se deslocam de uma posição construída para complementar o masculino, para uma posição de produtoras de significados, elas desestruturam todos esses padrões discursivos. Para evitar tal deslocamento, o modelo de família burguesa constituiu-se um dispositivo de controle na era moderna. Aqui a família se tornou o ponto de convergência entre os diversos discursos. Neste espaço privado, o poder público não teria acesso, criando um antagonismo entre liberdade e convenções sociais, onde o sentimento espontâneo foi classificado como fora do normal, de acordo com Kehl. A busca pela promoção da normalidade e da adequação entre as mulheres e o conjunto de atributos, funções, predicados e restrições constituíram a feminilidade (KEHL, 2016, p. 40).

A feminilidade ou conjunto de atributos próprios de todas as mulheres partiu, segundo a autora, das particularidades de seus corpos e de sua capacidade procriadora,

a maternidade definia a função e o papel das mulheres. O cuidar dos filhos e da família, da casa e do lar, estariam associados à sua experiência corporal: o de parir.

Para Swain (2010), o corpo foi historicamente construído enquanto critério para definir o ser feminino e masculino. Kehl e Swain em seus trabalhos apontaram que o corpo biologizado numa perspectiva binária não é elemento suficiente para definir o que é ser mulher ou homem. O feminino e o masculino estão relacionados a valores e identidades. Contudo, o procriar e a maternidade são festejados, adorados, objetivando o corpo da mulher na figura maternal. Aquelas que se identificam como mulheres que não podem ou se recusam ser mães perdem sua inteligibilidade social, passando a ser marginalizadas, como alertou Swain.

As cangaceiras por um breve momento romperam com essa lógica maternal e da feminilidade, as múltiplas cangaceiras foram mulheres pertencentes ao sertão nordestino. Segundo Falci (2001), no sertão desde o nascimento elas eram “mininu fêmea” (p. 241). Tínhamos então as “mulheres-macho”, marcadas pela miscigenação do sertão e regidas por uma sociedade fincada no patriarcado⁶. O sertão nordestino, nesse período, pautou-se no modelo de sociedade moderna, da família nuclear burguesa, orientada pela religiosidade cristã. Entrar no cangaço significava infringir a lei, a ordem e o progresso.

Possivelmente, por esses motivos, de acordo com Moreira (2016, p. tal), houve um processo de exclusão das mulheres na história e na literatura, de tal forma que as memórias das cangaceiras não foram consideradas como fontes. Para essas mulheres, viver no cangaço era viver em família, de acordo com Dadá⁷:

A vida das mulhé no cangaço primeiramente respeito... ao marido pra se sair bem... a segunda como eu vivia era dirigir tudo... toma conta de tudo... viver como uma dona de casa... eu não cozinhava, eles cozinhava e eu ia lá pra dividir tudo... ajeitava uma roupa e vivia como uma família qualquer... vivia como uma dona de casa... como se cada um tivesse sua casa... essa era a vida de uma mulhé do cangaço.

Enquanto Dadá compreendia que vivia numa família “normal”, o Estado a considerava uma megera criminosa, pois não havia afeto ou respeito no cangaço. De

6 A autora refere-se à organização social da Primeira República, centrada nos grandes latifundiários e o homem como centro da família. Ver: RESENDE, Maria Efigênia L. de. O processo político na Primeira República e o liberalismo oligárquico. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. (org.) **O Brasil Republicano**. O tempo do liberalismo excludente da Proclamação da República à Revolução de 1930. Vol. I. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 89-120.

7 Transcrição do depoimento da ex-cangaceira Dadá do Documentário Feminino Cangaço (2013).

acordo com Moreira (2016), a memória dessas mulheres marginalizadas era interpretada a partir de juízos de valor. A autora destacou o trabalho do memorialista Antônio Amaury Araújo (1985), um dos poucos livros sobre as mulheres no cangaço, que tratou a figura de Maria Bonita como protagonista. Além disso, identificou elementos interessantes na obra: o questionamento da beleza de Maria Bonita e a assertiva de que sua entrada no cangaço lhe rendeu uma “triste sina”; de acordo com Araújo (1985) as mulheres deixaram uma vida tranquila por uma vida incerta, por aventuras sangrentas e regadas de sofrimento.

O que seria uma vida tranquila para as mulheres sertanejas? Para Araújo (1985): se submeter ao patriarcado e a um casamento arranjado; a um trabalho doméstico e ao trabalho na lavoura - que não seria reconhecido, viver numa casa cuidando da família. É uma das possibilidades da compreensão de tranquilidade no sertão nordestino, sofrendo com longas estiagens entre 1930-1940.

Moreira (2016), ao analisar as entrevistas das cangaceiras na obra dos memorialistas, apontou questões interessantes sobre o cotidiano nos bandos: as mulheres não cozinhavam e nem serviam de lavadeiras para os homens. A divisão de tarefas entre homens e mulheres já se diferenciava da tranquilidade rotineira das famílias sertanejas. De acordo com a ex-cangaceira Dadá, “as mulhé que tinham seus companheiros era ótimo. Mulher era pra vestir, pra luxar, era o carinho deles... bota comida... umas respeitava a outra e cada qual respeitava a mulhé do outro...”⁸

Esses elementos colocaram a necessidade de constituir-se uma nova metodologia de pesquisa nos estudos sobre o cangaço. Para Moreira (2016) a entrada das mulheres no movimento rompeu com a ideia de homens desumanizados e facínoras, tornaram-se guerreiros amorosos. Mas a entrada das mulheres nos bandos não foi interpretada pelo Estado e pela sociedade sertaneja como algo natural ou positivo, pois “a moral religiosa reforçava a vigilância às mulheres, vistas sempre como Evas portadoras do perigo (...)” (MOREIRA, 2016, p. 102).

As cangaceiras afrontavam a República patriarcal e representavam a fragilidade da virilidade e da masculinidade dos cangaceiros, pois “o amor por uma mulher iria então desvirilizar simbolicamente o cangaceiro” (*idem*, p. 103). As mulheres que entraram nos bandos tornaram-se livres do lar, do fogão, do desatino, da miséria social,

⁸ Transcrição do depoimento da ex-cangaceira Dadá no documentário *A Musa do Cangaço* (1983).

ampliando os espaços para seus sonhos, desejos e vontades de acordo com a autora, pois

(...) além da pobreza e da seca marcantes na década de trinta, o destino restrito que a elas cabia. Para todas, o esperado era o casamento. Depois da domesticação familiar, de viver sob o domínio do pai, esperava-se da mulher uma servidão ao marido e aos ditames da moral patriarcal, religiosamente fincada nessa terra pelo colonizador, sobre o qual todos se ancoravam. (MOREIRA, 2016, p. 159)

A servidão e o cuidado, de acordo com Kergoat (2017) foram características na divisão social do trabalho pensando as relações de gênero. Por muito tempo o trabalho feminino não foi considerado trabalho ou produção de bens, mas sim, uma prática de auxílio aos seus pais e maridos. O cuidar: tarefa feminina.

As feministas marxistas deram uma contribuição importante para pensarmos o que é trabalho. De acordo com a autora, o debate feminista dentro do materialismo histórico superou a definição que pensava o trabalho unicamente voltado para a valorização do capital, além de extrair a mais valia também passou a ser compreendido como “produção do viver em sociedade”. O trabalho transforma o espaço geográfico e as relações sociais, além de nós mesmos, tornando-se uma atividade política. (KERGOAT, 2017, p. 18).

O mundo do trabalho não estava preparado para a “mulher resolvida” no início do século XX. A produção que define como viveremos em sociedade também foi forjada nas relações de gênero e na construção da ideia de masculino e feminino, do forte e do frágil. De acordo com Vasconcelos (2017) a “mulher resolvida” configura-se na trabalhadora rural com certa independência financeira, tomadora de decisões e que rejeita as relações extraconjugais dos maridos. O que não era comum no início do século XX. Mas, apesar de ter autonomia em algumas decisões, isso não significava melhores condições de trabalho ou total rompimento com o modelo de casamento,

Contudo, deve-se destacar que, embora tal definição de trabalho confira dignidade tanto ao trabalho doméstico gratuito como ao trabalho doméstico remunerado e, mais amplamente, ao trabalho do cuidado, é indispensável observar que essa dignidade recuperada não oblitera o fato de que se trata – também – de trabalho não qualificado, mal pago, não reconhecido, e que as mulheres normalmente não têm a opção de escolher fazê-lo ou não. (KERGOAT, 2017, p. 19)

A garantia da dignidade não alterou a divisão social do trabalho no sertão, o legado com o cuidado continua com as meninas, na ausência da mãe são as meninas que cuidam dos irmãos mais novos. Para Vasconcelos (2017) o cuidado e a divisão de tarefas com a mãe na criação dos irmãos/irmãs mais novos constituem uma narrativa idealizada das relações familiares, a função de cuidadoras fundamentou uma memória de harmonia e afeto, não cabendo as contradições e desafetos na família. De acordo com a autora, o cuidado com os irmãos e irmãs mais novos e o auxílio no trabalho doméstico e na lavoura alinharam a infância ao trabalho. Uma criança bem-educada não era aquela que ia para a escola, mas a que trabalhava (VASCONCELOS, 2017, p. 62).

A independência financeira era elemento fundamental na garantia da autonomia feminina no sertão, e isso influenciava na forma como as mulheres se relacionavam com seus companheiros. As cangaceiras romperam com um modelo tradicional de família, mas não com a tradição; o respeito e o luxo que dispunham não as livraram da violência simbólica e física predominante em relações cristãs monogâmicas e heteronormativas. Em depoimento, Dadá fez o seguinte registro: “Nós não tivemos amor, isso de namorar, nós não tivemos isso”.⁹

Saíram de casa e já entraram num casamento, não houve tempo para a paquera ou o namoro. Nos bandos o respeito entre os casais e cangaceiros(as) significava respeito ao casamento monogâmico, a traição não era tolerada, o adultério era considerado crime de honra – ao menos para as mulheres. Em seus depoimentos de Dadá¹⁰ discorreu sobre o respeito e a fidelidade como elementos para uma boa convivência, e citou o exemplo de Lili que de acordo com a ex-cangaceira era “muito descaradinha”. Pericás (2010) explicou os crimes de honra a partir da história de Lili, viúva de Lavadeira. De acordo com o autor, a jovem impetuosa juntou-se com Moita Brava, por não gostar de homem “manso”. Ao descobrir as traições da cangaceira ele a matou a tiros. Não houve crítica ao assassinato da cangaceira por parte de Dadá, pois estava justificado.

O ciúme e a relação possessiva entre os cangaceiros e cangaceiras também geraram sofrimento para as mulheres, de acordo com Adília em depoimento:

[...] a que mais sofria era eu porque ele era muito ruim comigo... teve um dia que ele ciuando dos meu parente mesmo pegou em minhas

9 Transcrição do depoimento da ex-cangaceira no documentário *Feminino Cangaço* (2013).

10 Musa do Cangaço (1983)

guela pa me mata... ai eu gritei me acuda Xexeu e Xexeu não compreendeu ai gritei me acuda Delicado ai Delicado viu ele nas minha guela ai quando ele chegou eu já estava com a língua do lado de fora e já tava ficando roxa [...].¹¹

Mesmo as “mulheres resolvidas” não conseguiram romper com a cultura da violência imposta pelo patriarcado e o modelo de casamento burguês. O feminino no cangaço não permitia viver a maternagem. De acordo com Pericás (2010), as cangaceiras após os partos normais e em condições difíceis entregavam seus filhos para padres, familiares e/ou pessoas de confiança que assumiam a responsabilidade de criá-los e educá-los. A trilha do cangaço e o modelo de família entre os bandoleiros construiu uma outra relação com seus filhos. Entregar seus filhos não era uma tarefa fácil. Isso provocou sofrimento nas mulheres, que muitas vezes tentavam interromper a gravidez. De acordo com Adília, “pra não ter minino, pra abortar eu tomei Juazeiro, Pereiro, Ani, Marcela, só... e só bebi esse 4 remédio... e não abortei... o minino teve que nascer...”¹². Enfrentar uma gravidez no cangaço significava sofrimento. De acordo com Dadá,

Nois sofrias muito... engravidei (...) sem ter sossego nenhum... quando era pra ter, nas força a gente tinha que sair... nascia o menino e saia com ele 9 ou 10 dias e já tinha pessoa certa pra eu enviar meu filho e ai em mandava... tinha uns ai que dava a qualquer um, deixa numa porta de uma casa... mas eu sempre tive as pessoa certa pra entregar meus filho... tive 7, morreram 4... desses tenho 3, Silvio, Maria do Carmo e Celeste.

Sila em seus depoimentos, diferentemente de Dadá, aponta as mazelas de viver no cangaço com mais intensidade, demarcando bem sobre sua entrada: “muitas entrava pelo amor... (...) eu não entrava pelo amor não”.¹³ De acordo com a cangaceira não havia conforto, pois “não tinha uma cama pra dormir... quem deixava sua liberdade pra viver uma vida daquela”¹⁴. Apesar de em várias entrevistas Dadá reivindicar seu amor por Corisco, em depoimento exibido no documentário *Feminino Cangaço (2013)* a ex-cangaceira registrou que dava conselho às jovens que queriam entrar nos bandos. Segundo Dadá,

[...] eu via uma menina bunitinha, envolvida com eles... namorando... eu dizia minhas filhas não se meta com esse povo não... ele é um

11 Transcrição do depoimento da ex-cangaceira no documentário *Feminino Cangaço (2013)*.

12 Idem.

13 Transcrição do depoimento da ex-cangaceira do Documentário *Feminino Cangaço (2013)*

14 Idem.

rapaz e você não é nada minha... mas essa vida é miseravi... que sofre... você me ve assim mas você não sabe o que dormir no molhado... andar nos espinho, sobressaltada correndo... tomando tiro e outra arruinando a sua família (...) perseguiram a minha porque Corisco me levou sem que e pra que.

Essas mulheres em seus depoimentos também registraram como a vida era boa no cangaço, as cangaceiras são as nossas mulheres paradoxo. Scott (2005, p. tal), ao debater sobre o enigma da igualdade, apontou aquilo que determina nossas diferenças e contradições, mas isso não significa que somos inferiores. Sobre isso, em depoimento, Deus Te Guie afirmou que as mulheres não eram frágeis ou trouxeram problemas para os bandos, pois “as mulé andava igual homi, principalmente quando é a mulé sertaneja”; isso só mudava um pouco quando elas estavam “com pobrema de gestação”¹⁵.

As cangaceiras eram a expressão da possibilidade de liberdade e de oportunidade à difícil vida da seca, eram também a expressão da desonra de suas famílias e da permanência de uma estrutura familiar dentro dos códigos de honra do povo sertanejo. Se romperam com aquilo que as aprisionava, também marcaram a subjetividade dos homens guerrilheiros, constituíram-se como revolucionárias por romper com uma lógica de subalternidade, contribuíram na construção de uma estética do cangaço e fortaleceram a ideia deste fenômeno social como estilo de vida (MOREIRA, 2019). Na disputa historiográfica sobre a formação da nação brasileira, a presença das cangaceiras permite a elaboração de uma contranarrativa: a história não é feita apenas pelos intelectuais, pelos letrados do litoral, mas também por homens e mulheres mestiços e do sertão.

Romper com o que as aprisionava também significa romper com a posição social que lhes foi imposta por serem mulheres e sertanejas. Isso as impulsionaram a olharem para si, redescobrirem-se e reinventarem-se. Segundo Moreira (2019), os depoimentos das sobreviventes do cangaço indicam que por conta dos perigos e da rusticidade elas precisaram ressignificar o seu lugar no mundo. Naquele espaço masculinizado e viril as mulheres criaram um espaço do feminino no cangaço.

O feminino no cangaço era a humanização dos homens e mulheres tratados como gado, marcados pelo abandono do Estado e pelo autoritarismo e violência do latifúndio. O feminino no cangaço era religiosidade da tradição e não da imposição dos

15 Transcrição de depoimento do ex-cangaceiro no documentário *Feminino Cangaço* (2013)

padres e bispos, pois transgredia as normas do casamento e do comportamento da “moça de bem”, pois as cangaceiras não eram cerceadas da liberdade de se pintar, de dançar e escolher o seu companheiro.

O feminino no cangaço foi a constituição de um novo modelo de família, sem romper com os códigos de honra sertaneja, que junto com os cangaceiros criaram uma estética para o cangaço, não se tornou apenas uma profissão, mas um estilo de vida. O feminino no cangaço era a expressão do “minino-fêmea”, da “mulher-macho”, tão forte e resistente quanto o homem sertanejo, mas repleta de vaidade e afeto. O feminino no cangaço não era a expressão da feminilidade frágil e submisso, mas das “mulheres decididas”.

O feminino no cangaço também foi marcado pelas contradições: a cangaceira poderia se pintar e dançar, mas não tinha a liberdade para sair do cangaço e estava submetida à violência dos seus companheiros. Os códigos morais a condenavam à morte caso traísse seu companheiro, enquanto ele não sofria nenhum tipo de punição por suas relações extraconjugais. Romper com o Código Civil de 1916 não significou igualdade de gênero, a dominação masculina ainda prevalecia. Mas, para muitas, essa liberdade e estilo de vida foram o melhor que poderiam ter no contexto em que viveram.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE Jr. Durval Muniz de. **A Invenção do Nordeste e Outras artes**. 3^a ed. São Paulo\Recife: Cortez\Massangana, 2006.

_____. **Nordestino**: uma invenção do falo; uma História do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940). Maceió: Editora Catavento, 2003, p. 149-177.

ALMEIDA, José Américo de. **A Paraíba e seus problemas**. (1923) 3^a ed. revista. Prefácio de José Honório Rodrigues. Estado da Paraíba - Secretaria de Educação e Cultura, Diretoria Geral de Cultura, 1980.

ARAÚJO, Amaury A.C. de. **Lampião as Mulheres e o Cangaço**. São Paulo: Traço, 1985.

BARROSO, Gustavo. A cavalaria do sertão. **O Cruzeiro**, 23/10/1948. In: GB60 V.1, Biblioteca do MHN.

CLEMENTE, Marcos Edilson de Araújo. *TERRA IGNOTA: Cangaço e representações dos sertões do Nordeste brasileiro na primeira metade do século XX*. In: **Outros Tempos**, vol. 10, nº 15, 2013.

DÓRIA, Carlos Alberto. **O cangaço**. 2ª, São Paulo: Brasiliense, 1981.

DIAS, José Umberto. *Dada*. 2ª edição, Salvador: EGBA/Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1989.

FREITAS, Ana Paula Saraiva de. A presença feminina no cangaço: práticas e representações (1930-1940). 2005. 242 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2005. Disponível em: < <http://hdl.handle.net/11449/93408> >.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos: gênese e lutas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

FALCI, M. K. Mulheres do sertão nordestino. In: DEL PRIORE, M. **História das mulheres no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

FERREIRA, V. e ARAÚJO, A. A.C. de. **De Virgolino a Lampião**. São Paulo: Idéia Visual, 1999.

FORMAN, S. *Camponeses: sua participação no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. **Política do desespero: religião popular e movimentos de protesto**. pp. 236-286. ISBN: 978-85-7982-002-1. Available from SciELO Books < <http://books.scielo.org> >.

HOBSBAWM, Eric J. **Bandidos**. Trad. Donaldson M. Garschagen, 4.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

KERGOAT, Daniele. O Cuidado e a imbricação das relações sociais. In: PAIVA, Alice Rangel; HIRATA, Helena; LOMBARDI, Maria Rosa (Org.). **Gênero e Trabalho no Brasil e na França: perspectivas interseccionais**. Trad. Carol de Paula. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. 2º ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

KONDER, Leandro. História dos intelectuais nos anos cinquentas. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 355-374.

MACHADO, Maria C. M. **As táticas de guerras dos cangaceiros**. 2ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1978.

MELLO, Frederico Pernambucano de. **Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil**. São Paulo: A Girafa, 2004.

MENESES, Djacir. **O outro Nordeste**: formação social do Nordeste. Rio de Janeiro: José Olímpio: 1937.

MOREIRA, Jailma dos Santos Pedreira. **Sob a luz de Lampião**: maria Bonita r o movimento da subjetividade de mulheres sertanejas. Salvador: EDUNEB, 2016.

NYE, Andrea. **Teoria Feminista e as Filosofias do Homem**. Trad.: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Ventos, 1995.

PERICÁS, Luiz Bernardo. **Os cangaceiros**: ensaios de interpretação histórica. São Paulo: Boitempo, 2010.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **História do Cangaço**: História Popular. 4º edição. São Paulo: Global, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. IN: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SCOTT, Joan. Gênero. “Uma categoria útil de análise histórica”. In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre, n. 16, julho/dezembro de 1990.

SWAIN, Tania Navarro. **Meu corpo é um útero?** Reflexões sobre a procriação e a maternidade. In: <http://www.tanianavarroswain.com.br/chapitres/bresil/utero.htm>.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. **“É um romance minha vida”**: Dona Farilda uma “casamenteira” no sertão baiano. Salvador: EDUFBA, 2017.