



SANTOS, Letícia de Oliveira **

<https://orcid.org/0009-0001-5185-6445>

RESUMO: Este artigo analisa a construção histórica do corpo feminino e a emergência da prostituta como “corpo herético” no Brasil do século XIX, especialmente em Fortaleza após a Grande Seca de 1877. Partindo de uma perspectiva que articula tradição cristã, ideais patriarcais e pressões socioeconômicas, argumenta-se que a prostituta, ao ocupar o espaço público e vender seu corpo para a sobrevivência, desafia as normas de feminilidade e moralidade vigentes, tornando-se alvo de estigmatização, patologização e controle social. Inspirando-se em Foucault e Chalhoub, o estudo demonstra que, embora marginalizada, a prostituta representa também um espaço de resistência, evidenciando tensões entre disciplina e desvio, moralidade e necessidade, e configurando-se como um corpo que questiona os limites do poder sobre o feminino no século XIX.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo Feminino, Prostituição, Brasil Imperial.

ABSTRACT: This article analyzes the historical construction of the female body and the emergence of the prostitute as a “heretical body” in 19th-century Brazil, especially in Fortaleza after the Great Drought of 1877. From a perspective that articulates Christian tradition, patriarchal ideals, and socioeconomic pressures, it is argued that the prostitute, by occupying public space and selling her body for survival, challenges prevailing norms of femininity and morality, becoming a target of stigmatization, pathologization, and social control. Drawing on Foucault and Chalhoub, the study demonstrates that, although marginalized, the prostitute also represents a space of resistance, highlighting tensions between discipline and deviation, morality and necessity, and configuring herself as a body that questions the limits of power over the feminine in the 19th century.

KEYWORDS: Female Body, Prostitution, Imperial Brazil.

* Este artigo reúne alguns resultados a que se chegou uma dissertação de Mestrado em História sobre as ideias construídas em torno da prostituição derivada da Grande Seca de 1877 no sertão brasileiro, pesquisa financiada pelo Programa de Bolsas Institucional da UNILA (PROBIU).

** Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestra em História pela Universidade Federal de Integração Latino Americana (UNILA).

INTRODUÇÃO

Em sua construção histórica, o corpo humano reflete o próprio percurso da humanidade ao longo do tempo. Diversas culturas e sociedades atuaram sobre ele, definindo suas singularidades, imputando-lhe atributos e defeitos, e instituindo normas de comportamento, estética, saúde e sexualidade. Nesse sentido, a história do corpo se configura como um campo de significados produzidos socialmente. Nas palavras de Rosário (2006), tais modelos produziram a história corporal, e as mudanças temporais em torno da constituição física do ser humano resultam das transformações ocorridas nos discursos que incidem sobre o corpo.

Perscrutando um breve histórico ocidental em relação a este objeto orgânico, verifica-se que nos primórdios da Grécia Antiga o corpo humano já passeia por inúmeros ideais de beleza e saúde, sendo instrumento de exaltação e de interesse estatal. Ainda segundo Rosário (2006), a moral quanto ao corpo e ao sexo não era vigiada e austera em relação aos homens, porém já se aplicava nas mulheres. A título de exemplo, a poligamia e a homossexualidade eram entendidas com normalidade para o corpo masculino, porém repreendidas no corpo feminino.

A ascensão do cristianismo nas sociedades europeias transporta uma nova percepção do corpo, que passa a ser visto com pudor e decoro, sendo agora matriz do pecado. O corpo torna-se prisão da alma, configurando uma cultura sobre tal objeto que definiu as relações sociais existentes durante a Idade Medieval, e atravessou oceanos até o Novo Mundo, no ínterim dos processos colonizadores. O Iluminismo dissocia o corpo da alma no final do século XVIII, no qual este passa a servir à razão e à ciência na transmissão da Era Moderna para a Contemporânea, passagem de tempo a qual investigaremos neste artigo. Entretanto, como iremos notar, nem o Iluminismo ou qualquer movimento intelectual das forças científicas que se moveram pelo Brasil no final do século XIX foram capazes de minguar com a reprimenda em torno do corpo feminino, que prosseguiu a ser um agente de intenso julgamento para a sociedade brasileira, especialmente no contexto pós-Grande Seca do Ceará, durante a década de 1880.

Esta pesquisa se configura numa análise a partir da leitura sobre as ideias construídas em torno do universo feminino ao longo dos séculos, e o resultado histórico e moral que se estabeleceu na cidade de Fortaleza após o imenso êxodo

rural causado pela estiagem que durou de 1877 a 1880, movendo milhares de retirantes para a capital da província do Ceará que, sob condições de extrema miséria, motivaram centenas de mulheres a ingressarem no ramo meretrício como forma de sobrevivência, sendo amplamente julgadas por exporem seu corpo à heresia em troca de um bem tão “superficial” como o dinheiro.

CORPUS CHRISTI

Dentro da Igreja Católica, a heresia é entendida como a negação obstinada de uma doutrina essencial da fé, persistindo mesmo após a correção. Autores como João Paulo II, em *Catecismo da Igreja Católica*, e historiadores como Hilaire Belloc (2009) destacam que o herético é aquele que, de livre e espontânea vontade, escolhe o desvio, afastando-se da comunhão eclesiástica. Historicamente, esse conceito foi crucial para a estruturação da doutrina católica. No entanto, é importante notar que, na dinâmica patriarcal das sociedades ocidentais, as mulheres sempre foram vistas como mais propensas à heresia, refletindo tensões de poder e controle sobre seus corpos e suas consciências, como debateremos adiante. Todavia, em suma, a compreensão da heresia não só ilumina a história da fé, mas também revela as estruturas de poder subjacentes.

Segundo a mitologia cristã, prescrita na narrativa bíblica, durante o processo da Criação do universo, Deus originou o homem e a mulher no sexto dia. Especificamente, em Gênesis 1:27, “*Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou*”. O homem é criado primeiro, e segundo o livro cristão, seu corpo seria uma imagem análoga à própria divindade criadora. Em virtude disso, a narrativa de que Deus seria um homem se origina nesse momento, o que já o coloca em posição superior ao gênero oposto, afinal, ele é a representação mais próxima de Deus na Terra. A mulher é criada posteriormente, pois “*Disse mais o Senhor Deus: não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma companheira que esteja sempre diante dele*” (Gênesis 2:18). Na justificativa cristã, a mulher é criada somente como um suporte emocional ao homem, para que não se sinta solitário enquanto “doma” a Terra. Ela é apenas uma companheira, alguém que o apoiará em sua trajetória, posicionando o gênero feminino como inferior na escala patriarcal que se institui a partir dali. O homem se concebe como um sujeito autônomo, enquanto a

mulher é um sujeito reflexo, cuja identidade nasce e se constrói a partir de sua relação com o masculino.

A primeira mulher, conhecida como Eva, mesmo em papel secundário diante de seu consorte, possui uma natureza diferente de Adão. É curiosa, é questionadora, e se torna a principal responsável pelo afastamento do homem de Deus, pois após comer do fruto proibido, Eva e Adão são castigados e expulsos do jardim paradisíaco do Éden. Por causa dela, os seres humanos ganham o conhecimento sobre o que seria o pecado, e passam a viver sob esse infortúnio que agora os perseguiria sobre a Terra. Antes viam a nudez com casualidade, mas a partir dali, sentem desejo e vergonha por estarem expostos um ao outro, e por isso, se veem obrigados a vestir-se para não mais se revelarem. Para o cristianismo, é aqui que se origina o pudor e a vergonha sobre o corpo, e a mulher se torna a principal responsável por descoberta considerada tão vexadora.

Perante o deus cristão, o deus que estava em toda a parte, os homens e as mulheres deviam ocultar o corpo. Nem entre os casais, na intimidade, ele deveria ser inteiramente desvelado. O pecado rondava tudo.

O cristianismo reprime constantemente o corpo (o "corpo é a abominável vestimenta da alma" diz o papa Gregório Magno). Por outro lado, é glorificado, nomeadamente através do corpo sofredor de Cristo. (BARBOSA; MENA MATOS; COSTA, 2011, p. 26)

Outro fator contribuinte para o protocolo patriarcal do judaísmo-cristianismo é sua cultura monoteísta. Só existe um deus, que como já denotado, cria o homem à sua própria semelhança. Nas demais religiões cultuadas na Antiguidade, como a egípcia, a grega ou a persa, diversas deidades se apresentam, e algumas destas assumem o gênero feminino como representação física, nas quais a maioria encontra-se relacionada sempre à natureza, a terra e a fertilidade.

Essa relação entre a terra e a natureza existe desde os primórdios da humanidade. "Mulher" e "terra" são antigos sinônimos do vocabulário ariano de muitas línguas indo-europeias, com mínimas mudanças na configuração gramatical. A palavra "mulher" estaria ligada à vida, enquanto "homem" a "morte". Os antigos associavam a mulher como origem da vida, devido à sua capacidade de geração e procriação, relacionada ao processo de gravidez (BEHJATI-ARDAKANI *et al.*, 2016, p. 3-4).

Na mitologia judaico-cristã, existe apenas uma divindade, que se apresenta com gênero masculino, perpetuando uma cultura urânica que teria atravessado alguns séculos até a encarnação desse deus na figura humana de Jesus de Nazaré. Ele escolhe um humano do gênero masculino para se apresentar aos seus súditos, que auxilia na firmação antropológica onde o corpo masculino seria a imagem por excelência do divino (BINGEMER, 2022, p. 558).

E a partir de Jesus, o corpo humano também passa a ser glorificado, pois após a crucificação sendo um deus em carne e osso, o sofrimento de Jesus atribui valor espiritual para a dor física. Difunde-se o ensinamento bíblico sobre a morte de Cristo, numa lição moral onde o ser humano deve suportar todas as dores do corpo de maneira significativa, em detrimento da experiência dos prazeres (TUCHERMAN, 2004). O corpo se torna um mero receptáculo da alma, que carrega o verdadeiro valor para Deus. Os prazeres da carne devem ser ignorados em prol da salvação do espírito, e por isso, o ser humano não deve sucumbir aos desejos do corpo, se quiser ter sua alma salva e apresentada perante Deus após a morte. A alma é o verdadeiro *corpus christi*.

Durante a Idade Média, sob a hegemonia do cristianismo na Europa, o corpo passou a constituir a base das relações sociais, sendo concebido como espaço de culpa, perversão e constante necessidade de purificação por meio da punição. Nesse contexto, a fogueira foi instituída como destino dos hereges, compreendida como meio de “salvar” suas almas, legitimada pela autorização papal de Inocêncio IV em 1254 (BARBOSA; MENA MATOS; COSTA, 2011, p. 27). A bruxaria emerge nesse cenário de teorias corporais, em que os demônios buscariam apoderar-se das almas humanas por meio da posse dos corpos — processo frequentemente associado à sexualidade.

Segundo o *Malleus Maleficarum*¹, a mulher seria mais vulnerável a tais acometimentos devido à sua natureza considerada frágil e falha em relação ao homem, o que justificaria sua maior propensão à bruxaria. Amparada por esse discurso, a perseguição se intensificou, resultando na repressão e morte de milhares de mulheres ao longo do período. Silvia Federici (2017), ao analisar a perseguição às

¹ *Malleus Maleficarum*, ou Martelo das Feiticeiras, foi escrito por Heinrich Kramer e James Sprenger em 1486, e se tornou um manual da Inquisição, pois ensinava a reconhecer as pessoas ligadas à heresia e também apresentava diversas técnicas de punição, tortura e morte. A obra se tornou famosa por seu desprezo em torno da figura da mulher.

mulheres durante a caça às bruxas, destaca que “o corpo feminino foi identificado como terreno privilegiado do mal, fonte de tentação e desordem” (FEDERICI, 2017, p. 207). Nesse sentido, a demonização da mulher tornou-se “um meio de disciplinar a sexualidade e de subordinar o trabalho feminino às necessidades do Estado e do capital” (FEDERICI, 2017, p. 214). Em *Malleus Maleficarum*, a mulher é retratada como inerentemente impura e moralmente desviada, sustentando-se em argumentos teológicos e simbólicos de forte cunho misógino. Um dos fundamentos apresentados é a ideia de que, por ter sido criada a partir de uma costela de Adão — um osso curvo — a mulher jamais poderia ser “reta” ou “correta” em sua essência.

Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepçiona e mente. (KRAEMER; SPRENGER, 2017, p. 94)

Soma-se a isso a narrativa bíblica de Eva, a primeira a dialogar com Satanás e a consumir o fruto proibido, o que estabeleceria uma suposta intimidade entre o Diabo e o feminino, estendendo essa relação a todas as mulheres. A obra também sugere que o homem, submetido ao desejo sexual, teria sido facilmente persuadido pela mulher a pecar, o que justificaria o isolamento religioso masculino nos mosteiros medievais como forma de evitar a tentação e preservar a virtude. Por fim, os autores atribuem à mulher uma singular capacidade de copular com o Diabo, o que a tornaria senhora dos prazeres carnis e principal agente do mal na Terra. A partir disso, ela é responsabilizada por uma série de desgraças, como a impotência masculina, obsessões, paixões desordenadas, abortos, sacrifícios infantis, colheitas fracassadas, doenças nos rebanhos, entre outros males atribuídos à ação demoníaca.

Na tradição cristã, outro modelo feminino se impõe como contraponto à heresia: Maria, a mãe virgem que concebeu Jesus. Escolhida por Deus para gerar o salvador, ela engravida de forma assexuada, tornando-se o emblema máximo da pureza. Nesse imaginário, Maria consolida-se como arquétipo da “mulher perfeita”: obediente à vontade divina, devotada à família e submissa ao noivo, José. Sua condição de virgem e mãe ao mesmo tempo reforça um ideal inatingível, no qual a castidade e a maternidade coexistem como atributos de santidade e submissão.

A figura de Maria ganha popularidade na passagem entre a Idade Média e a Idade Moderna, justamente pelo conceito de exemplo a ser seguido, em contraste com a figura de Eva, como a mulher responsável pelo pecado ter chegado ao mundo. Maria é alguém tão pura que foi escolhida honrosamente pelo próprio Criador para gerar o seu filho em carne e osso na terra. Ela resgata essa imagem de pudor, castidade e beleza feminina, reforçando a ideia de controle patriarcal exercida pela mitologia cristã, portanto, torna-se um arquétipo de feminilidade de corpo e alma femininos, construída para servir de guia, mas que permanece fora do alcance real das mulheres.

A ideia da mulher luxuriosa, fonte dos males e de pecado não desaparecerá imediatamente e nunca de todo. Ao lado desta nova visão da sexualidade feminina como uma sexualidade passiva, inicia-se também uma configuração do modelo da domesticidade, que transformar-se-á no “anjo do lar” do século XIX. O Concílio de Trento (1545-1563) no qual definiu-se o caráter sacramental do casamento, comportará mudanças para as mulheres devido ao reforçamento do controle da moralidade. (...) Se a luxúria havia perdido a humanidade com Eva no paraíso, o remédio contra estes propalados defeitos das mulheres seria uma constante vigilância sobre os seus costumes e um rigoroso confinamento ao mundo doméstico. Quando instala-se o casamento monogâmico, torna-se necessária a criação do mito da Virgem Maria, porque já não é possível englobar todas as mulheres no mito de Eva. O casamento necessita de uma imagem feminina purificada na exaltação à maternidade. Esta construção mítica tornou-se o modelo ideal de mulher, inatingível. (COOLING, 2015, p. 190-191).

O CORPO SOBREVIVENTE

Desde a Grécia Antiga, com a consolidação das estruturas patriarcais, o modelo da “mulher do lar” começa a ser delineado desde a infância. A mulher era socialmente destinada à submissão: primeiro ao pai e, após o casamento, ao marido. Sua educação e seu convívio social permaneciam restritos ao espaço doméstico e às relações familiares ou conjugais. O corpo feminino, nesse contexto, era concebido como propriedade dos homens aos quais estivesse vinculada. Em contraste, a prostituta emerge como figura de ruptura desse sistema, uma vez que, em regra, não está sob a tutela paterna ou marital, utilizando seu corpo de forma autônoma para obter sustento por meio da prática sexual. Ela era uma figura livre, cuja liberdade lhe permitia comprar e passear com o próprio dinheiro, e por isso, sempre representou uma ameaça aos que buscavam orquestrar e consolidar o sistema de submissão em relação aos corpos (TEODORO; SILVA, 2015, p. 213-214).

A tradição cristã também produziu outras figuras femininas mobilizadas como instrumentos de condenação moral, entre elas: Maria Madalena. Embora não haja, nos textos bíblicos, qualquer referência explícita à sua condição de prostituta, consolidou-se ao longo dos séculos a interpretação de que exercia esse ofício. Essa associação deriva, em grande parte, de uma passagem do evangelho de Lucas que descreve a trajetória de Jesus como profeta, e que foi posteriormente reinterpretada pela tradição cristã de modo a vincular Madalena à prostituição.

[...] andava Jesus de cidade em cidade, e de aldeia em aldeia, pregando e anunciando o evangelho do reino de Deus; e iam com ele os doze, bem como algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e de enfermidades: Maria, chamada Madalena, da qual tinham saído sete demônios. (BIBLIA, Lucas 8:2.)

A referência bíblica aos “sete demônios” atribuídos a Maria Madalena pode ser interpretada como uma alusão simbólica aos Sete Pecados Capitais, particularmente à Luxúria, frequentemente associada e recriminada no corpo feminino. Contudo, outras passagens apresentam nuances distintas, como o episódio em que Jesus perdoa uma mulher adúltera, impedindo que fosse apedrejada pelos fariseus, ainda sujeitos à Lei de Moisés. Essa ambivalência ilustra como a moralidade cristã oscilava entre condenação e perdão, moldando a percepção histórica do corpo feminino como terreno de disputa moral e social.

Autoras como Marina Warner (1983) destacam que a tradição cristã reinterpretou Maria Madalena como símbolo de pecado e redenção, construindo sua imagem como prostituta mesmo sem evidências bíblicas diretas, reforçando a dicotomia entre “mulher virtuosa” e “mulher pecadora”. Elisabeth Fiorenza (2016) complementa ao mostrar que essas leituras patriarcais consolidaram uma hierarquia moral sobre as mulheres, legitimando tanto a marginalização quanto o controle de seus corpos. Assim, a associação entre a prostituta e figuras femininas bíblicas como Madalena serve como um mecanismo histórico para naturalizar a culpa, a exclusão e a vigilância sobre a sexualidade feminina, consolidando padrões de comportamento que persistiram por séculos.

Segundo Paul Gardner (2005, p. 284) na obra *Quem é quem na Bíblia Sagrada*, “a tradição eclesástica há muito tempo identificou Maria Madalena como a ‘mulher da cidade’”, ou seja, a prostituta perdoada por Jesus.

Entretanto, em momento algum há menção do nome dela na referida passagem e a mulher adúltera pode ser ainda entendida como aquela que traiu o marido e não necessariamente mulheres que eram prostitutas. Interessante observar ainda a expressão “mulher da cidade” citada por Gardner, que parece refletir a ideia de que o espaço da mulher era o privado, enquanto o do homem era o público. Diante disso, a prostituta poderia ser entendida como aquela que estaria no “lugar errado”, ocupando parte daquilo que pertence ao homem. Segundo Cadaval (2002), o cristianismo pode ser considerado um marco histórico da prostituição, eis que as questões sexuais passaram do domínio civil para o domínio religioso. Talvez a figura de Maria Madalena tenha sido incluída nessa situação por uma necessidade humana de trabalhar na Bíblia algumas questões que atormentavam a sociedade daquela época, inclusive pela necessidade de incluir posturas morais que atendessem aos anseios políticos e econômicos daquele povo. (TEODORO; SILVA, 2015, p. 216-217).

É interessante observar que Maria Madalena é intitulada como “mulher da cidade”, uma possível referência ao que posteriormente seria conhecida como uma “mulher da rua”, em oposição à clássica “mulher do lar”, cultuada e valorizada dentro da comunidade cristã. Essa distinção entre tais figuras e exemplos femininos perpetuaria durante séculos, atravessando continentes. No final do século XIX, durante o período do Brasil Imperial, a figura da prostituta segue associada como uma mulher sem valor moral, sendo referenciada muitas vezes como alguém “sem lar”.

Em 1877, a província do Ceará enfrentou um evento climático extremo conhecido como Grande Seca, período de três anos marcado pela ausência prolongada de chuvas, que devastou a vegetação e desertificou amplas áreas do sertão, comprometendo a subsistência dos sertanejos. Tal catástrofe ambiental provocou uma migração em massa em direção às capitais nordestinas e outras províncias, com Fortaleza recebendo o maior contingente de retirantes: cerca de 80 mil pessoas chegaram à cidade em 1878, aproximadamente quatro vezes o número de habitantes tradicionais. Estima-se que outras 55 mil pessoas tenham migrado para diferentes províncias, enquanto quase 120 mil morreram em decorrência da fome, doenças e condições insalubres no sertão (STUDART, 1909).

Diante desse cenário de vulnerabilidade extrema, muitas mulheres recorreram à prostituição como estratégia de sobrevivência, utilizando seus corpos para garantir a própria subsistência e a de suas famílias. Relatos da época, como os presentes na obra de Rodolpho Theóphilo, *História da Seca do Ceará, 1878-1880* (1922), descrevem um quadro social dramático, em que a escassez extrema resultou em situações de desespero: pessoas desnutridas circulando pelas ruas, pais vendendo

filhos, mães envolvendo-se em atividades sexuais remuneradas de forma precária, e crianças debilitadas expostas à fome e à violência, ilustrando o impacto profundo da crise ambiental sobre as estruturas sociais e familiares na província.

Não somente livros, mas muitos artigos e colunas de jornais ficaram infestados de descrições físicas e julgamentos sociais sobre a barbaridade que acontecia no Nordeste nesse período. Antes de ganhar notoriedade por sua atuação nas campanhas abolicionistas da década seguinte, José do Patrocínio exercia as funções de escritor e jornalista quando teve início a Grande Seca de 1877. Contratado pela *Gazeta de Notícias* – jornal notável do Rio de Janeiro –, deslocou-se ao Ceará naquele ano e assumiu o papel de mediador das informações que, transmitidas à Corte, eram publicizadas como relatos sobre a situação vivida no Nordeste. Além disso, também escreveu diversas críticas em revistas e periódicos menores do próprio Nordeste. Um dos mais ricos em descrição física desse cenário de seca se encontra publicado na Revista Besouro, intitulado Sermão de Lágrimas.

A virgindade sofrendo em seu pudor, grinaldas vendidas por um punhado de farinha, como a 'primogenitora' bíblica por um prato de lentilhas; a maternidade sacrificada nos seus mais santos devotamentos, buscando em vão 'sucrestar' de seu amor uma gota de leite, para com ela iludir a segura vesana e a consumação da fome que lhe assassinam impiedosamente os filhos. Ainda mais; o zelo santo dos deuses lares extintos e a profanação dos mais castos sentimentos conjugais sem o protesto ao menos da parte de desonrados. Todas essas cenas de lamentosa anormalidade desdobradas pelos caminhos na promiscuidade atenuadora do infortúnio, tiveram como complemento o abandono da terra natal e a emigração para outros climas, outros costumes, outra educação. (PATROCÍNIO, Sermão de Lágrimas, 1878, p. 36)

É possível identificar indícios do universo prostitucional que se consolidaria em Fortaleza nas décadas posteriores já nesse excerto. Ao mencionar a virgindade e as grinaldas sendo negociadas por um punhado de farinha, evidencia-se a transformação do corpo feminino em moeda de troca equivalente a um alimento considerado comum na dieta nordestina. Embora não seja possível determinar com precisão a qual tipo de farinha Bonifácio se referia, cabe considerar dois cenários: a de milho e a de mandioca.

Durante o processo do tráfico transatlântico entre os séculos XVIII e XIX, a farinha de mandioca constituía-se como provisão básica adquirida por marinheiros para a alimentação de escravizados nos tumbeiros, o que revela seu baixo custo

(RODRIGUES, 2017, p. 73). Já a farinha de milho compunha, desde o período colonial, a base de subsistência das camadas populares, em especial das populações historicamente escravizadas. Preparações derivadas, como o cuscuz, integravam o cotidiano alimentar urbano e eram amplamente comercializadas como “comida de rua”, sobretudo nas cidades nordestinas, onde o cultivo do milho apresentava maior viabilidade (ROCHA; NASCIMENTO; SILVA, 2022, p. 12).

Dessa forma, independentemente da farinha em questão, tratava-se de um produto de baixo valor no contexto regional. Assim, o fato de mulheres renunciarem a suas “grinaldas”, como assinala o autor, sugere um estado de extrema precariedade. Nesse caso, entende-se o termo “grinalda” como metáfora para a castidade, reforçada pela referência seguinte à “primogenitora bíblica”, alusão direta à Virgem Maria. Historicamente, a grinalda esteve associada à virgindade em rituais e iconografias cristãs, seja nas representações bizantinas da mãe de Cristo, seja no uso convencional por noivas virgens (PUGA, 2005, p. 61).

O termo “pudor”, por sua vez, é empregado como sinônimo de constrangimento ou acanhamento. Entre os séculos XIX e XX o pudor funcionava como fronteira simbólica do que era compreendido como civilizado, sendo a nudez o estado que rompia essa linha de contenção moral (FERREIRA; SILVA, 2011, p. 150). Assim, quando se afirma que a virgindade sofria em seu pudor, depreende-se que mulheres retirantes se viam compelidas a negociar sua castidade em troca de quantias ínfimas que lhes permitissem adquirir um alimento banal como a farinha, revelando o grau de vulnerabilidade econômica em que se encontravam.

Na sequência, Bonifácio descreve a maternidade sendo sacrificada em seus “mais santos devotamentos”. Mantendo a lógica cristã presente na metáfora anterior, sua narrativa convoca o leitor a uma moralidade pautada pela virtude e pela pureza, que se veria corrompida diante da miséria. Ao relatar que a mãe buscava “sucrestar de seu amor uma gota de leite”, o autor sugere o drama vivido por mulheres incapazes de alimentar seus filhos, seja pela falta de recursos, seja pela própria desnutrição que as impedia de amamentar. O trecho culmina na descrição de uma “secura vesana” e de uma fome devastadora, capazes de ceifar a vida das crianças de forma implacável.

No parágrafo seguinte, o autor observa que a sacralidade dos lares havia sido dissolvida, resultando em uma profanação dos vínculos conjugais sem contestação por parte dos “desonrados”. Tal descrição dialoga com a realidade que se configurava

naquele contexto, em que os próprios maridos não se opunham à prática de prostituição das esposas quando esta representava uma estratégia de sobrevivência e garantia mínima de subsistência familiar. O relato conclui qualificando essas circunstâncias como manifestações de uma “anormalidade lamentável”, interpretadas como uma aberração diante das normas sociais vigentes. Nesse enquadramento, a miséria é apresentada como catalisadora de um processo de degradação moral, no qual a fome e a precariedade material teriam liberado práticas classificadas como libertinas pelos códigos morais do período.

O CORPO REBELDE

A lógica de perseguição aos corpos considerados heréticos não se encerrou na Idade Média. Pelo contrário, foi ressignificada e incorporada às estruturas modernas das sociedades ocidentais. No pós-Grande Seca de 1877, o Nordeste brasileiro assistiu à expansão vertiginosa da prostituição em suas capitais, com destaque para Fortaleza, onde a presença dessas mulheres passou a ser vista como ameaça à ordem urbana e moral (RAGO, 1991). Nesse cenário, autoridades mobilizaram-se para controlar e invisibilizar tais sujeitos, transformando-as em alvo de campanhas repressivas. A imprensa, financiada em grande parte pelo Estado, desempenhou papel central nesse processo, promovendo uma retórica de condenação que ultrapassava o discurso jornalístico e alcançava a literatura, consolidando a estigmatização social da prostituição e de suas protagonistas.

Entre os veículos de imprensa que mais se destacaram na mobilização contra as prostitutas de Fortaleza, figurava o *Gazeta do Norte*, dirigido pela influente família Pompeu, integrante da aristocracia política liberal cearense. O jornal não apenas veiculava artigos de caráter moralizante, mas também recorria ao discurso médico-científico para legitimar a inferiorização do gênero feminino. Um exemplo emblemático foi a publicação das *Cartas Sobre a Loucura*, do médico Francisco Montezuma, que associava a condição feminina à irracionalidade e à degeneração (FREITAS, 2012). Paralelamente, o periódico ampliava seu alcance simbólico ao incluir contos, poesias e crônicas que, sob o verniz literário, reforçavam a estigmatização das prostitutas, ora retratadas como ameaça social, ora como metáforas da decadência moral urbana. Assim, o *Gazeta do Norte* consolidava-se como um dos principais difusores de uma

campanha sistemática de repressão e invisibilização, articulando medicina, literatura e política em um projeto de controle social profundamente marcado por valores patriarcais.



IMAGEM 1: ROCHA FILHO, Dias da. “A *Pariá*”, Coluna Literatura da Gazeta do Norte, edição de 24 de setembro de 1881. p. 3.

Um exemplo a ser trazido aqui seria o da poesia “A *Pariá*”, publicado em 24 de setembro de 1881, na coluna *Literatura* do Gazeta do Norte. Francisco Dias da Rocha, também conhecido como Dias da Rocha Filho, professor, escritor e pesquisador cearense, utiliza em sua poesia um recurso de ironia ao contrapor o universo idealizado do amor romântico a uma figura marginalizada: a prostituta. O poema inicia-se descrevendo dois edifícios, designados como “lar de amores” e “lar de vícios”. O primeiro pode ser interpretado como a representação de um espaço legitimado socialmente, possivelmente uma igreja, local privilegiado da celebração matrimonial e do amor sancionado pelo cristianismo e pelos valores patriarcais do século XIX. Nesse sentido, o “amor ideal” aparece vinculado tanto ao sacramento religioso quanto à moralidade burguesa.

Em contraste, o “lar dos vícios” é descrito como o ambiente da degradação, marcado por práticas condenadas pela moral oitocentista, como a embriaguez, o fumo e a sexualidade fora do matrimônio. A presença da prostituta nesse espaço sugere a associação do prostíbulo como lugar de dissolução e ameaça aos bons costumes. As

estrofes seguintes introduzem uma ambientação bucólica, onde flores, relva e beija-flores reforçam o tom idílico. Nesse cenário, um casal de noivos se beija, em clara alusão ao casamento, uma vez que a manifestação pública da afetividade só era considerada legítima após a união formalizada.

A prostituta, posicionada “defronte” a esse quadro, é descrita como “desbotada” e “desgraçada”, adjetivos que evocam tanto piedade quanto repulsa. Sua figura contrasta com o ideal amoroso, encarnando o avesso da pureza matrimonial. O lamento de que “ninguém lhe teve amor” reforça a ideia de exclusão, projetando sobre ela a imagem de um ser condenado à marginalidade pela ausência de afeto e amparo social. A poesia de Dias da Rocha, portanto, não apenas espelha a construção social da prostituta como corpo desviante e carente de amor, mas também dialoga com discursos ainda recorrentes na contemporaneidade, que associam a prostituição à carência de vínculos familiares e afetivos (CAVOUR, 2011).

Na narrativa *A Pariá*, a personagem feminina não aparece como agente de sua própria trajetória. Sua entrada na prostituição ocorre em razão da ausência de um homem que a amasse, e sua saída desse universo também depende da figura masculina. Assim, a mulher não se apresenta como protagonista de sua vida, mas como sujeito cuja condição é definida por terceiros. Essa estrutura narrativa dialoga com o imaginário cultural brasileiro, fortemente marcado pela tradição cristã. A analogia com o mito bíblico da Criação é evidente: Eva, concebida como derivação de Adão, é representada como secundária e submissa, e sua autonomia só se manifesta quando, ao decidir sozinha, inaugura o pecado no mundo.

Essa herança simbólica contribuiu para a construção de um sistema de signos no qual a mulher é constantemente associada à ingenuidade e à vulnerabilidade diante da ação masculina. Desde os primórdios, o relato bíblico do convencimento de Eva pela serpente serviu de base para cristalizar a ideia de que o feminino seria naturalmente mais frágil, modesto e suscetível à perdição, ao passo que o masculino se consolidava como ativo, racional e dominante.

Nesse contexto, fortalece-se a dicotomia entre a “mulher do lar” e a “mulher da rua”. A primeira representaria o ideal da mãe devotada, da esposa submissa e da guardiã do lar; a segunda, ao contrário, estaria associada à corrupção moral, vinculada ao espaço público, ao trabalho — inclusive o sexual — e, portanto, à perda de respeitabilidade. No Brasil Imperial, a necessidade da mulher em exercer

atividades laborais já a colocava em posição de inferioridade social, uma vez que o trabalho era culturalmente atribuído ao homem. Tal distinção, entretanto, era aplicável sobretudo às famílias aristocráticas e burguesas, para as quais a preservação da moralidade doméstica constituía um valor central. Entre as classes populares, marcadas pela precariedade material, a sobrevivência imediata sobrepunha-se a tais preocupações.

Maria Odila Leite da Silva Dias (1984), em *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*, demonstra como esse imaginário se enraizou na sociedade brasileira, articulando-se ao processo de urbanização e às diferentes experiências femininas entre mulheres pobres e abastadas. Segundo a autora, a concepção da mulher como bem “social” e “moral” remonta ao período colonial, quando a escassez de mulheres brancas as tornava objeto de disputa entre homens de prestígio. Nesse sentido, o casamento operava como mecanismo de apropriação: enquanto as escravizadas negras eram destinadas ao trabalho braçal, às esposas brancas cabia o exercício da domesticidade e da manutenção do status social do marido. Tal configuração sedimentou a noção de que a mulher trabalhadora detinha valor inferior frente àquela confinada ao espaço doméstico. Ademais, a hierarquização racial dos corpos femininos reforçava essa divisão: segundo *Ventres Livres* (MACHADO; BRITO; VIANA, 2021), o corpo feminino negro era historicamente associado à força de trabalho e à utilidade econômica, enquanto o corpo feminino branco era protegido e idealizado, simbolizando prestígio, moralidade e pureza. Dessa forma, a mulher negra tinha maior probabilidade de ser inserida precocemente no mundo laboral e exposta a condições de exploração, enquanto a “sinhá” branca permanecia circunscrita ao espaço doméstico e à preservação de seu status social.

No entanto, as transformações demográficas do século XIX alteraram significativamente esse quadro. De acordo com o *Recenseamento da População do Império do Brasil de 1872*, a população total era de 8.419.672 habitantes, dos quais 4.100.973 eram mulheres, representando quase metade do contingente. A condição de “raridade” atribuída ao gênero feminino durante o período colonial desaparece, e, para a maioria delas, independentemente da cor ou da condição jurídica, o trabalho — muitas vezes precarizado — torna-se imperativo para a sobrevivência.

Esse processo que se delineia com mais clareza, especialmente na segunda metade do século XIX, tem, no entanto, raízes no nosso passado colonial, pois prover o próprio sustento e o de sua família parece ter sido o destino de muitas mulheres no Brasil, contrariando um modelo de ociosidade descrito pela historiografia. (...) Como resultado, à mulher branca de elite, ociosa, deitada na rede a gritar com os escravos coube recuar e ceder espaços a outras mulheres, antes sem história. Viúvas que honravam a memória do marido, os bordados, os doces, as conversas com as negras, o cafuné e as visitas dominicais à Igreja, somam-se aos testemunhos de época sobre as mulheres trabalhadoras, mediadoras e intermediárias nas atividades comerciais. Evidências de que uma parcela representativa de mulheres das camadas abastadas viviam reclusas ou entregando à indolência, gerou um contraponto à mulher mais participante e ativa, à testa da família e dos negócios, contribuindo com recursos para a manutenção da casa. (SAMARA, 1997, p. 26-27)

Considerando essas questões, observa-se que, embora intelectuais como Guilherme Braga e Dias da Rocha Filho tenham insistido em representar a mulher como agente secundário de sua própria trajetória, as mulheres oitocentistas já desempenhavam papéis ativos tanto sobre si mesmas quanto sobre os espaços sociais em que estavam inseridas. Em estudo sobre as mulheres e suas oportunidades no mercado de trabalho do século XIX, Eni de Mesquita Samara (1997) demonstra que, à semelhança dos séculos anteriores, ainda se atribuía ao gênero funções específicas, delimitadas por tarefas e por espaços físicos e sociais previamente estabelecidos. No entanto, tais papéis não se sustentavam de forma rígida. Com o avanço acelerado da urbanização — particularmente em São Paulo, analisada pela autora — surgiam atividades informais que rompiam, ainda que parcialmente, com a hierarquia patriarcal.

De acordo com os dados do *Recenseamento da População do Império do Brasil* de 1872, apresentados por Samara, a participação feminina no trabalho estava distribuída da seguinte forma: 43,5% na lavoura, 33,23% em serviços domésticos, 10,9% na costura, 5,54% como criadoras e jornaleiras e apenas 0,26% como comerciantes (SAMARA, 1997, p. 39-40). Trata-se, portanto, majoritariamente de ocupações de baixa renda, revelando como as mulheres estavam inseridas em atividades essenciais, mas precarizadas, que sustentavam a economia cotidiana do Império.

Como se pode perceber, a inserção das mulheres no mundo do trabalho é um fato comprovado. Sujeitas à repressão do fisco e das autoridades locais, integraram-se especialmente às atividades do comércio e artesanato. Marcante é também a sua presença como chefes de domicílio, gerindo as economias domésticas em várias regiões brasileiras do século passado. (...) Por necessidade, talvez por escolha, a realidade é que as mulheres

trabalharam em suas casas ou no mundo fora delas. A natureza, o significado e o local do trabalho naturalmente mudaram com o passar do tempo. Assim, os serviços executados pelas mulheres no passado e que ajudaram na sobrevivência da família, nem sempre significaram ganhos monetários. Plantando vegetais, criando animais, preparando a comida, tecendo e cozendo, seu trabalho serviu primordialmente para a manutenção da casa. Em outros casos, a troca dos excedentes da produção caseira, o costurar, o fiar e o tecer tornaram-se atividades específicas para a sobrevivência econômica do fogo e eram realizadas, conjuntamente, por mulheres adultas e jovens solteiras, residentes nas áreas urbanas e rurais. (SAMARA, 1997, p. 45 e 47)

Dessa forma, percebe-se que, embora a ideologia social oitocentista ainda reforçasse a distinção entre a “mulher da rua” e a “mulher do lar”, tais categorias não eram excludentes em termos práticos. Em diversas circunstâncias, ambas as dimensões se entrecruzavam na trajetória de uma mesma mulher, revelando a fluidez e a complexidade dos papéis femininos no período. Um exemplo significativo de atuação ativa e autônoma pode ser identificado na figura das cafetinas, responsáveis pela administração dos bordéis, pela mediação entre clientes e prostitutas e pelo agenciamento das atividades sexuais. Nesse sentido, as cafetinas desempenhavam funções análogas às dos cafetões, mas com um diferencial: ao se posicionarem como gestoras e intermediárias do mercado da prostituição, reafirmavam sua agência dentro de um espaço marcado por forte estigmatização social e por rígidos códigos de gênero.

Esse imaginário de vigilância e punição não se encerra com o declínio da Inquisição, mas se ressignifica ao longo dos séculos, assumindo novos contornos. No Brasil do final do século XIX, em meio às consequências sociais da Grande Seca de 1877, o corpo feminino continuou a ser alvo de controle e estigmatização. Agora, a “bruxa medieval” cedia lugar à “prostituta”, igualmente concebida como ameaça à ordem social e moral. Tal como outrora a fogueira servia para purificar a alma, no século XIX os discursos médicos, jurídicos e literários buscavam “corrigir” e invisibilizar essas mulheres, naturalizando sua marginalização. Assim, a continuidade histórica revela que, em diferentes contextos, o corpo feminino permaneceu como lugar de projeção de ansiedades coletivas, sempre passível de repressão em nome da moralidade e da ordem social.

Diante desse cenário, a prostituta pode ser compreendida como um “corpo rebelde”, um sujeito que desafia as normas sociais e os dispositivos de poder que regulavam o corpo feminino. Conforme aponta Foucault, a disciplina e o controle social

se exercem precisamente sobre os corpos, fazendo deles veículos de poder e sujeitos de normatividade, pois “[...] o poder produz realidade; produz domínios de objetos e rituais de verdade” (FOUCAULT, 1987, p. 194). Nesse sentido, o corpo da mulher que recorre à prostituição deixa de se submeter aos papéis designados pelo patriarcado — esposa, mãe, guardiã da virtude — e torna-se um espaço de resistência, ainda que involuntário, contra a moral dominante.

Ao se inserir no espaço urbano como agente de sua própria sobrevivência, a prostituta se configura como desviada do ideal de feminilidade normativa, sendo alvo de estigmatização social, criminalização e patologização. Em *Cidade Febril* (1996), Chalhoub discute como a sociedade oitocentista produzia classificações morais e sociais, reforçando a marginalização de grupos que não se encaixavam nos padrões hegemônicos — os famosos “desviantes” —, especialmente no caso das mulheres pobres, negras ou retirantes, cujos corpos eram representados como ameaçadores à ordem social. Assim, a prostituta não é apenas vítima de condições socioeconômicas adversas, mas também um corpo que resiste — ainda que de forma imposta pela necessidade — à total subordinação ao controle patriarcal e religioso.

Portanto, ao considerar as prostitutas como desviantes, percebe-se que sua prática sexual mercantilizada e visível no espaço público representa uma tensão entre norma e exceção, corpo e poder, sendo essas mulheres figuras centrais para compreender as estratégias de disciplina e resistência presentes nas sociedades urbanas do século XIX.

CONCLUSÃO

A trajetória histórica do corpo feminino revela que, ao longo dos séculos, normas morais, religiosas e sociais foram estrategicamente articuladas para disciplinar e controlar as mulheres. Desde a construção simbólica de Eva como fonte do pecado e de Maria como paradigma da pureza até a reinterpretação de Maria Madalena como prostituta, observa-se um constante esforço de definição e regulação do corpo feminino, marcando-o como terreno de vigilância e julgamento moral.

No Brasil do século XIX, especialmente após a Grande Seca de 1877, a prostituta, em Fortaleza, surge como um sujeito social que desafia diretamente essas normas: ao ocupar o espaço público, vender seu corpo e exercer agência econômica,

ela transgride a hierarquia patriarcal, deslocando-se do espaço doméstico e familiar para uma posição de visibilidade e contestação. Nessa perspectiva, a prostituta pode ser compreendida como o “corpo herege” do século XIX — herdeira simbólica das mulheres perseguidas na Idade Média — cuja existência expõe os limites da disciplina moral e evidencia as tensões entre norma e desvio, moralidade e sobrevivência.

Conforme apontam todos os autores citados, em especial Foucault e Chalhoub, o corpo torna-se campo de disputa: a prostituta é simultaneamente marginalizada, estigmatizada e controlada, mas também constitui um espaço de resistência, pois sua transgressão não apenas desafia o patriarcado, mas revela a fragilidade dos dispositivos de poder que tentam regular a sexualidade e a autonomia feminina. Assim, ao reconhecer a prostituta como “corpo herege”, compreende-se que sua marginalidade histórica não se reduz à devassidão ou à transgressão moral, mas constitui uma forma de contestação social e simbólica, oferecendo um olhar crítico sobre a disciplina, a agência e os mecanismos de exclusão que atravessam as sociedades urbanas do século XIX e ecoam até hoje.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Maria Raquel; MENA MATOS, Paula; COSTA, Maria Emília. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. *Psicologia & Sociedade*. Minas Gerais, vol. 23, núm. 1, p. 24-34, 2011.

BEHJATI-ARDAKANI, Zohreh; AKHONDI, Mohammad Mehdi; MAHMOODZADEH, Homa; HOSSEINI, Seyed Hasan. An Evaluation of the Historical Importance of the Historical Importance of Fertility and Its Reflection in Ancient Mythology. *J. Reprod Infertil*. Avicenna Research Institute (ARI): 2016, p. 2-9. PMID: 26962477; PMCID: PMC4769851. Disponível em: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC4769851/pdf/JRI-17-2.pdf>. Acessado em: 17/09/2025

BELLOC, Hilaire. *As Grandes Heresias*. 1. ed. Niterói: Permanência, 2009.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A vivente que gera vida: analogia entre o corpo feminino e os mistérios da criação. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: v. 53, n. 3, 2022, 553-578.

CAVOUR, Renata Casemiro. *Mulheres de Família: Papéis e Identidades da Prostituta no Contexto Familiar*. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2011. Dissertação de Mestrado em Psicologia (Departamento de Psicologia Clínica): Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC/RJ.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COOLING, Ana Maria. A Construção Histórica do Corpo Feminino. *Uberlândia: Caderno Espaço Feminino*, v. 28, n. 2, 2015, p. 180-200.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FERREIRA, Jonatas; Silva, Antônio Ricardo. A Experiência Contemporânea da Nudez. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 92, 2011.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *O chamado de Maria de Magdala e o nosso próprio chamado*. Tradução Isaque Gomes Correa. São Leopoldo: IHU, n. 489, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREITAS, Roberta Kelly Bezerra de. *Entre a pobreza e a loucura: O discurso psiquiátrico, o asilo de alienados e as cartas sobre a loucura (1874 a 1886)*. 122f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em História, Fortaleza (CE), 2012.

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1999. n. 2089.

MACHADO, Maria Helena. Pereira Toledo; BRITO, Luciana Cruz; VIANA, Iamara Silva; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Ventres Livres? Gênero, maternidade e legislação*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

PUGA, Vera Lúcia.; TRIZOLI, Talita. Vestidos de noivas. *Caderno Espaço Feminino*, v.13, n.16, Jan./Jun. 2005.

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ROCHA, Anthony Augusto Gamenha; NASCIMENTO, Gabriela Silva do; SILVA, Rayssa Nascimento O cuscuz e sua importância histórica para o nordeste. *Recife: O Autor*, 2022, p. 12.

RODRIGUES, Jaime. De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. *REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA (ONLINE)*, v. 37, p. 69-95, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/ZCM7CZ5hBFdC6GQyG7h4sqv/?format=html&lang=pt> Acessado em: 17/09/2025.

ROSÁRIO, Nísia Martins do. *Mundo contemporâneo: corpo em metamorphose*. Porto Alegre: Comunica, 2006.

SAMARA, Eni de Mesquita. *Mão-de-obra feminina, oportunidades e mercado de trabalho no Brasil do Século XIX*. In: As ideias e os números do gênero: Argentina, Brasil e Chile do Século XIX. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

STUDART. Dr. Barão de. *Climatologia, Epidemias e Endemias do Ceará*. Fortaleza: Biblioteca Básica Cearense: 1909.

TEODORO, Maria Cecília Máximo; SILVA, Thais Campos. A História de Exclusão Social e Condenação Moral da Prostituição. Minas Gerais: *Revista Brasileira de História do Direito*, v. 1, n. 2, 2015, p. 211-233.

THEÓPHILO, Rodolpho. *História da seca do Ceará, 1878-1880*. Rio de Janeiro: Imprensa Inglesa. 1922.

TUCHERMAN, Ieda. *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Veja, 2004.

WARNER, Marina. *Alone of all her sex: the myth and the cult of the virgin Mary*. EUA. Vintage Books, 1983.

FONTES

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada* - Tradução de Padre Fábio Meira. Santa Catarina: Inove, 2014.

BRAZIL. Diretoria Geral de Estatística. *Recenseamento Geral do Império do Brasil em 1872*. Rio de Janeiro, 1874.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum*. Tradução de Paulo Fróes. 28. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

PATROCÍNIO, José do. *Sermão de Lágrimas*. Fortaleza: Besouro, 4/5/1878, p.35-38.

IMAGEM

ROCHA FILHO, Dias da. "A *Pariá*", Coluna Literatura da Gazeta do Norte, edição de 24 de setembro de 1881. p. 3. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=103950&pagfis=1415>. Acessado em: 17/09/2025.

Recebido em: 19/09/2025

Aprovado em: 23/12/2025