
A IRMÃ DA BRUXA: LIDERANÇA RELIGIOSA FEMININA E PERIGO*

Maria Amélia Schmidt Dickie

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

Resumo: *Este paper retorna ao movimento sócio-religioso dos chamados Mucker (RS, 1874), estimulado pelo encontro recente da autora, na Inglaterra, com uma sacerdotisa pagã, que se autodenominou bruxa. Aproveita este encontro para retomar a reflexão sobre o discurso acusatório contra Jacobina Maurer, líder dos Mucker, discutindo-o a partir da identidade percebida por uma bruxa do século XX entre ela e Jacobina. Quer explorar, para além do discurso desta bruxa, a riqueza dos símbolos que possibilitaram a identificação.*

Palavras-chave: *bruxas, gênero, Mucker, religião.*

Abstract: *This paper returns to the socio-religious movement of the so-called Mucker (RS, Brazil, 1874) stimulated by a recent and rather accidental encounter with a pagan priestess, in England, who referred to herself as a witch. This encounter is used here as a support to resume the accusatory discourse against Jacobina Maurer, the Mucker's leader, and discuss it against the identity perceived by a 20th Century witch between her and Jacobina. Through the symbols which allowed for the identification, the paper explores the non ostensive references in the witch's discourse.*

Keywords: *gender, Mucker, religion, witches.*

* Uma versão anterior deste texto foi apresentada na 21ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Vitória (ES), GT: Perspectivas Antropológicas da Religião. Agradeço os comentários e contribuições recebidas.

Ao participar de um seminário sobre religião, numa universidade inglesa, há algum tempo, tive a oportunidade de falar do caso sobre o qual tinha trabalhado, o de um movimento sócio-religioso liderado por uma mulher camponesa, filha de imigrantes alemães, no RS, no século passado.¹ Fui triplamente surpreendida, nesta ocasião, e, não propriamente, pelo seminário. A mulher simpática, expansiva, de aspecto muito comum que, durante as discussões daquela tarde, fizera comentários sobre a condição feminina da liderança do movimento (sugerindo que ela tivesse sido uma das principais razões da violência da repressão) e com quem eu conversava à saída, mencionou, na conversa, “seu templo”. Ensejou, assim, minha pergunta sobre qual era sua religião. Caminhávamos juntas e atravessávamos uma movimentada rua da cidade quando ela, num tom absolutamente coloquial, me respondeu: *I'm a witch* (Sou uma bruxa). Minha imediata reação de espanto não foi disfarçada por meu silêncio!

Impactou-me a revelação desta mulher e meu próprio impacto... o inusitado de uma antropóloga do terceiro mundo, no qual se costuma alocar o “exotismo” das religiões, deparar-se com o “exótico” paganismo do primeiro mundo, assim, no meio de uma rua movimentada de uma grande cidade europeia. Mas um terceiro impacto foi o mais significativo para as finalidades desta reflexão.

¹ O movimento a que me refiro foi objeto de minha tese de doutorado. Ver Dickie (1996). Liderado por Jacobina Maurer, com o auxílio de seu marido, o movimento reuniu algumas famílias de colonos descendentes diretos dos primeiros imigrantes alemães, entre 1868 e 1874, na Linha do Ferrabrás, então município de S. Leopoldo, RS Agredidos por seus vizinhos, pelos padres jesuítas, pastores luteranos e intelectuais alemães de S. Leopoldo e de Porto alegre, os adeptos de Jacobina se organizaram num grupo fechado e com uma teologia milenarista própria, derivada das leituras “inspiradas” da Bíblia feitas pela líder. Jacobina tinha êxtases nos quais dizia apreender com o Espírito o verdadeiro sentido da palavra divina. As animosidades de lado a lado resultaram em agressões físicas e ao patrimônio, entre os seguidores de Jacobina e os outros colonos, até a intervenção de forças militares, chamadas pelas autoridades policiais da Província. Neste momento, os seguidores de Jacobina já eram acusados de várias mortes e incêndios, bem como de alguns atentados. A intervenção militar culminou com o incêndio da casa dos Maurer, onde o grupo se concentrava, e com a perseguição, até a morte, de Jacobina e da maioria de seus principais colaboradores. A maior parte dos sobreviventes homens foi submetida a julgamento e inocentada por falta de provas e inépcia dos processos, em 1880. No Rio Grande do Sul que descende dos alemães, especialmente na região que foi palco dos eventos de 1874, a memória do movimento é ainda muito viva.

No tempo relativamente curto no qual minha interlocutora (a quem vou me referir como Bruxa daqui para frente) e eu estivemos juntas – fomos a um *pub*, onde continuou a conversa à qual se incorporou um antropólogo meu amigo e que havia também estado no seminário – recebi uma boa quantidade de informações sobre as origens celtas das concepções e atividades de Bruxa e sobre as próprias atividades. Mais para o final de nossa conversa ela fez uma exclamação que, para mim, sintetizava as razões pelas quais tinha se aproximado e estávamos tendo aquela conversa: “A mulher de quem você falava” (Jacobina Maurer, a líder do movimento sócio-religioso que eu estudei), “eu a conheço, ela é minha irmã”. Aqui, o terceiro impacto. Foi a partir dele que eu pude perceber que o discurso de Bruxa abria um mundo (Ricoeur, 1990). Um esclarecimento oportuno é que a afirmação de Bruxa estava definindo não meramente uma afinidade mas uma identidade entre as duas mulheres e, em retrospectiva, pude entender o valor de símbolos que ela atribuiu aos quatro temas que escolheu para falar de si para nós.

Neste *paper*, vou privilegiar, mais do que as referências ostensivas do seu discurso falado – aqueles limites que definiram nossa situação de interlocução e os símbolos da identidade escolhidos por Bruxa, as referências não-ostensivas dele – aquelas que, por um lado, permitiram a escolha dos símbolos da identidade de Bruxa com Jacobina e, por outro, descortinaram um mundo² e me impelem, agora, a revisitar as acusações contra a líder dos chamados Mucker.³

||

A questão genérica que Bruxa havia levantado no espaço da discussão acadêmica começou a se desdobrar durante nossa conversa amigável, na saída deste espaço, na rua e no *pub*. Desdobrou-se em quatro temas que sustentaram

² Na elaboração de Ricoeur, o significado do texto não está atrás dele, mas no projeto que ele permite entender, que está a sua frente. Ao propor tratar a realidade pelo paradigma do texto, Ricoeur me permite esta incursão pelo diálogo e tomar o discurso de Bruxa como texto (Ricoeur, 1990, p. 197 e ss., principalmente).

³ Mucker é um termo que debocha. Foi usado, já no século XVI, para ridicularizar os pietistas. Continuou a ser usado para designar pessoas que se apresentam como “santos” mas que não são confiáveis. O termo tem sido traduzido, pelos autores que escreveram sobre o grupo de Jacobina, como beato ou santarrão. Ver Der Grosse Brockhaus (1955); Petry (1957); Amado (1978). Utilizo o termo aqui, sem esta conotação de valor, porque permite maior fluência ao texto.

a afirmação sobre sua irmandade com Jacobina: escolas, papéis sexuais, perseguição policial e transes. Esclareço que o tom da conversa era o de me esclarecer sobre o seu mundo, o que me possibilitou fazer algumas perguntas.

O início da conversa dizia respeito a escolas. Disse-me que entendia bem porque Jacobina havia proibido que seus seguidores enviassem seus filhos à escola. Ela mesma tinha optado por educar o seu em casa, como permitia a lei britânica. Contou-me da resistência a esta decisão manifesta através da interferência de desconhecidos que a encontravam na rua, com o filho, durante o horário escolar, e, num tom de indagação, a recriminavam e admoestavam⁴ “porque aquela criança não estava na escola”. Ao ouvirem que ele era educado por ela, iniciavam preleções sobre a necessidade que crianças tinham da escola, invadindo o que Bruxa julgava ser do âmbito privado de sua vida – uma atitude rara entre desconhecidos, numa sociedade marcada pelo respeito ao individualismo, e que revela o vigor agressivo do fato. Faziam ouvidos moucos para quaisquer argumentos que Bruxa fornecesse. Para mim, ela forneceu, como principal argumento, o excelente aproveitamento de seu filho e de outras crianças educadas em casa, por comparação com crianças das escolas públicas, nos exames periódicos de avaliação feitos pelas autoridades educacionais. Mas, em diferentes momentos, passou a opinião de que apesar de laicas, as escolas funcionavam sob a égide de um cristianismo que nem sempre fazia jus à lei do amor ao próximo. Não só a desagradava o preconceito que tomava possível a discriminação de não-cristãos, mas a própria possibilidade de seu filho ser contagiado pelas idéias cristãs. A insistência com que ela voltou a este tema, durante a conversa e, mais tarde, através de correspondência, salientou quatro pontos:

1. que uma atitude plenamente legal era vista como transgressora;
2. pela intolerância do que ela definiu como “mainstream values”;
3. que estes valores predominantes tratavam a educação infantil como instituição pública e, por isto, desconhecidos se permitiam interferir no espaço de suas escolhas legítimas;
4. e que suas escolhas não produziam somente a contestação do valor da educação como instituir, pública; elas eram fator constituinte de

⁴ Pela lei inglesa, também, todas as crianças devem receber educação formal até o segundo grau. As admoestações eram, na verdade, ameaças de denúncia.

uma nova institucionalização da educação infantil. Esta nova institucionalização se fundava nas leis do país e assumia uma cara pública através de uma Associação de Educação no Lar (Association for Home Education), congregadora e orientadora dos pais que, como ela e seu marido, tinham feito esta escolha.

O segundo tema surgiu no contexto de uma crítica ao que ela chamou de “chauvinismo” masculino, presente no âmbito de instituições universitárias britânicas. O mundo destas instituições britânicas contrastava muito com o mundo no qual ela vivia, um mundo em que aos homens estava reservada a atividade física, realizada no trabalho e nos esportes, em especial aqueles que implicavam contato direto com a natureza, como os aquáticos e de montanha. Às mulheres, a atividade intelectual que incluía a religiosa, e o domínio da sensibilidade. Repartiam, no entanto, atividades do lar e da educação dos filhos e ambos retiravam do contato diferenciado com a natureza, sua força específica. Aqui enfatizou o respeito de seu marido por sua atividade religiosa e a ascendência sobre ele que esta atividade lhe dava. Contrastou os “seus homens(+)” com “estes intelectuais(-)”, reservando aos últimos uma entonação claramente pejorativa e uma dúvida sobre a qualidade de sua masculinidade, beirando o “chauvinismo” que criticara.

O terceiro tema foi o do transe. Ele apareceu em relação direta com a declaração da irmandade, já mais para o fim da conversa, como que numa amarração do discurso. Bruxa também recebia seu conhecimento do transe. Este conhecimento vinha da Natureza e Bruxa, sacerdotisa, dava continuidade a uma tradição celta que sabia dela extrair poderes⁵ desde antes, muito antes, da invasão do cristianismo. Diferenciou-se da feiticeira, que exercia uma atividade comercial e nem sempre pautada pela ética, muitas vezes fraudulenta, marcando entre elas uma diferença de substância: a feiticeira não experimentava o transe verdadeiro. Como Jacobina, Bruxa, era uma mediadora privilegiada dos poderes da Natureza e podia usá-los em benefício de pessoas que a procuravam buscando ajuda.

⁵ Hanegraaff (1995) analisa a trajetória do neopaganismo inglês, desde o século XIX, mostrando que a referência às origens celtas é uma parte importante da construção da sua legitimidade. O discurso de Bruxa, recusando o rótulo de neopagã, aponta para um quadro menos unitário na construção da positividade atual da imagem da bruxa do que Hanegraaff sugere em seu artigo.

O quarto tema foi o último também em nossa conversa e surgiu do meu pedido para trocarmos endereços. Ela hesitou. Deu-me o telefone de seu templo onde podia deixar recado, ficou incomoda quando a fiz ver que dificilmente poderia fazer isto estando no Brasil... e finalmente, meio escondido de meu amigo antropólogo, e exigindo o meu compromisso de jamais divulgá-lo, deu-me o endereço e os motivos pelos quais ele não podia ser público. Ela era uma figura pública, frequentemente entrevistada pela imprensa, às vezes porta-voz de protestos... “pelas perseguições”. Era perseguida como se fosse uma feiticeira. Falou “por extenso”, então, de uma longa investigação policial de que tinha sido alvo, sob a acusação de rapto de crianças. A investigação provou ser falsa a acusação, mas isto não garantiu sua tranqüilidade. Ela e outras bruxas estavam sob constante observação policial, inclusive através de agentes infiltrados. Bruxa era assim, tomada pública pela perseguição policial.

Ao mesmo tempo em que percebi a satisfação de Bruxa de estar falando sobre si mesma com interlocutores curiosos e simpáticos, percebi também que todo o seu discurso se articulava como defesa contra uma genérica acusação de “ser Bruxa” com a qual ela convivia e contra a qual tinha de afirmar sua positividade. Bruxa defendeu-se, para nós, da acusação de ser dissidente/desviante/criminosa, com o tema da escola e dos papéis sexuais, respaldada pela credibilidade da polícia britânica que não conseguiu provar seu alegado crime. Defendeu-se da acusação de ser um modismo contemporâneo através da invocação das origens celtas, do contraste com a feiticeira (o que também marcava seu distanciamento de uma mitologia demonológica do “ocidente”) e, de forma pervasiva e contundente, sublinhando a presença cristã como definidora de padrões (pre)dominantes, seja em relação à instituição escolar, seja por referência ao “chauvinismo” masculino nas instituições especializadas no trabalho intelectual, seja na violência do Estado contra o paganismo. Ao fazer isto, invocou a Natureza para explicar a positividade da figura feminina na tradição da qual era herdeira e continuadora.

Se existe uma chave para a identidade percebida por Bruxa, entre ela e Jacobina Maurer, não está, certamente, no conteúdo cristão da pregação desta última. Bruxa constrói o universo em que ela encontra Jacobina sobre os significados centrais dos quatro temas de seu discurso: a instituição de uma nova (apesar de ancestral, no caso de Bruxa) ordem para o mundo; a experiência iluminadora do êxtase como referência desta outra ordem; marcada pelo monopólio feminino do saber intelectual e da sensibilidade que define

também uma outra hierarquia eclesiástica (num sentido lato); a condição compartilhada de vítimas femininas de uma ordem centrada no homem cuja raiz estaria no ideário cristão da Europa, marcadamente masculino. Bruxa constrói este universo se defendendo da *acusação de “ser bruxa”*, uma condição cujas referências de significado estão na história da relação do cristianismo com a bruxaria ou, como querem Trevor-Roper (1985), Passenier (1995) e Pitanguy (1985), por exemplo, *na construção da bruxaria* pelo cristianismo europeu. Ao reverter, em seu discurso, a especificidade acusatória do termo bruxa,⁶ Bruxa indica a possibilidade de uma compreensão mais densa das acusações feitas contra Jacobina Maurer, não só porque os temas acionados por em seu discurso tinham a ver com a história de Jacobina que ela ouvira de mim (a proibição das crianças frequentarem escolas, o rompimento com as igrejas, a mulher como mediadora com o transcendente e como líder de homens, agredida por vizinhos, intelectuais, padres e pastores e perseguida, com o auxílio do Estado, até a morte), mas porque ao perceber uma identidade pelo caminho destes temas, na atualidade do final do século XX, Bruxa estava creditando a Jacobina os poderes definidores do valor positivo de uma bruxa e, também, defendendo sua “irmã” de *acusações de “bruxaria”* resgatando o positivo em Jacobina. Por aí apontou as referências não-ostensivas do discurso acusatório contra a líder milenarista, um discurso que a tratou a partir de uma concepção inquisitorial sobre bruxas, apesar deste termo não aparecer nos registros que conheço. Esta referência não-ostensiva que, no discurso de Bruxa, sustenta o contexto da autoavaliação (negando a referência e reconstruindo o significado do ser bruxa), no dos acusadores de Jacobina sustenta o contexto da difamação (reafirmando a referência). É a riqueza desta reafirmação que o discurso de Bruxa me permite explorar a seguir.

III

Os inquéritos policiais realizados no período das hostilidades contra os Mucker procuraram sempre nas figuras masculinas a liderança e, portanto, a responsabilidade pelo movimento religioso. Primeiro foi Maurer, chamado a depor, punido com prisão e obrigado a se responsabilizar pela cessação das

⁶ Refiro-me aqui ao analisado por Pitanguy (1985). A realidade histórica das bruxas foi contada através do discurso masculino de acusação, o que tornou o termo um termo acusatório, associado ao mal.

reuniões religiosas em sua casa. Depois, o foco foi colocado sobre J. J. Klein, casado com uma irmã de Jacobina, um homem mais instruído que a média dos colonos e que, até então, transitara com certa facilidade entre o grupo dos Maurer e as autoridades locais.⁷ Mesmo nos processos judiciais instaurados contra os sobreviventes, a importância dos homens, como líderes e como guerreiros, fez com que todas as mulheres presas tivessem seus processos suspensos e fossem postas em liberdade. Como líder suposto, Klein foi réu de três processos. Neles, por contraste com esta imputação formal, os seguidores que continuaram fiéis a Jacobina só falaram dela: como escolhida pelo Espírito, como veículo de sua verdade, como instrumento de um Deus justo; como estrategista da resistência armada e fonte de todas as decisões. Nestes depoimentos e noutro, posterior,⁸ tanto Maurer como Rodolfo (o homem a quem ele cedeu seu lugar de marido de Jacobina) aparecem como assessores das tarefas que Jacobina desempenhava por força da revelação (Dickie, 1996, parte IV).

Esta obliteração do papel central de Jacobina pela Polícia contrasta com o interesse dos inquiridores sobre uma suposta gravidez dela, em 1873. São os discursos dos jesuítas alemães, instalados em S. Leopoldo, e dos intelectuais alemães, cujos articuladores estavam em Porto Alegre que iluminam o significado desta preocupação e a forma que ela assumiu no inquérito. Tanto através da imprensa como da ação direta dos padres sobre os fiéis, informaram os depoimentos acusatórios dos colonos contra o grupo que chamaram de Mucker. Antagonistas entre si, em virtude de projetos político-culturais conflitantes que desenvolviam junto à população colonial,⁹ jesuítas e intelectuais realizaram, no dizer de Biehl (1991, p. 154, 164) um “ecumenismo anti-Mucker” ao usarem citações uns dos outros para reforçar seus argumentos. Quando este ecumenismo apontou para Jacobina, se fundou sobre a genérica concepção comum de que a mulher tinha uma dupla natureza e uma delas estava

⁷ Em minha tese (Dickie, 1996) sugiro que a ambiguidade de Klein como “não colono” e “não alinhado com as tentativas de repressão” facilitaram esta acusação.

⁸ Ver as anotações ditadas por um sobrevivente e publicadas em Domingues (1977) como “Apontamentos de Noe”.

⁹ Os jesuítas, ultramontanos e conservadores românticos, buscavam recriar a comunidade alemã antiga, através de uma forte integração cultural, religiosa e social. A atividade intensa e agressiva de proselitismo entre luteranos (50% dos colonos) visava sua subsequente proscrição. Os intelectuais, liberais e racionalistas, anticlericais, portanto, visavam os plenos direitos políticos dos naturalizados não católicos. Pastores luteranos, chegados posteriormente, foram agentes de um terceiro projeto que tratava de impedir a perda de fiéis para o “meio hostil” (católico), através da unificação institucional das várias comunidades e da vinculação à Igreja Territorial da Prússia. Todos os três projetos eram marcadamente étnicos.

intimamente relacionada com a Natureza. Apesar do sentido negativo atribuído a ela nos dois discursos acusatórios, a definição de Natureza marcou uma diferença entre eles. O dos intelectuais aparece nas reportagens e editoriais do *Deutsche Zeitung*, o jornal alemão, editado por K. von Koseritz, articulador do projeto político-cultural dos intelectuais. São reportagens contemporâneas dos acontecimentos. O dos jesuítas, o que está disponível,¹⁰ aparece muitos anos depois, através da versão bem construída do Padre Schupp, publicada como livro. Na dos intelectuais, Jacobina permanece como figura de segundo plano. Na dos jesuítas, ela é a figura de frente.

No *Deutsche Zeitung*, que tem a intenção de deslegitimar a revelação como origem do conhecimento, a natureza a que Jacobina é associada é uma natureza não civilizada, incontrolável e contaminadora, consequência da falta de uma educação racionalista.¹¹ A campanha do jornal contra os Maurer começou em maio de 1873 e está relatada por Biehl até julho de 1874. A cronologia vai definindo mais claramente esta natureza de Jacobina, depois de desqualificar seu intelecto através do adjetivo “ignorante”. Começa, em junho de 1873, comemorando a medicalização do seu êxtase: o diagnóstico de sonambulismo oferece uma via de controle que é aceita pelas autoridades policiais ao decretarem seu internamento hospitalar. Antes e depois disto, a Jacobina ignorante é ridicularizada como vítima fácil de um marido espertalhão, interessado em explorar incautos. Está submetida à autoridade de dois homens (Maurer e Klein), a um dos quais Koseritz se refere como “burro milagreiro” (Biehl, 1991, p. 123). É chamada “Mulher doutora” e “Senhora Cristo”, duas combinações absolutamente absurdas como possibilidade. Em Dezembro, quando já são públicas as notícias de que o grupo de Jacobina definira novas regras matrimoniais e se dizia que ela mesma havia sido objeto de uma “troca de mulheres”, o jornal sugere que, ao invés de Cristo, esta mulher devia ser denominada de “p... babilônica” (assim grafado no original, apud Biehl, 1991, p. 184).

¹⁰ À época em que pesquisei este assunto, os números do *Deutsches Volksblatt*, publicado pelos jesuítas entre 1873 e 1874 estavam interditados ao público.

¹¹ As referências ao *Deutsche Zeitung* extraí de Biehl (1991), principalmente, do capítulo IV em que ele mostra a cronologia das reportagens com relação aos acontecimentos. O jornal era publicado por Karl von Koseritz, paladino e articulador de um projeto político-cultural para os alemães no Brasil que visava a plena cidadania dos naturalizados não católicos. Traduz-se este projeto pela possibilidade de acesso cargos públicos eletivos, vedado pelas leis do Império. Aliados primeiro aos liberais do RS e, depois, aos conservadores, os intelectuais precisavam da densa população das colônias não tanto como eleitores mas como apoio explícito ao discurso que tinha no “progresso das colônias” sua bandeira de valorização étnica.

Mas só em julho de 1874, o grupo dos Maurer passa a ser um “bando, seduzido por uma mulher astuta”, num reconhecimento da força e do perigo da natureza irracional, agora claramente associados à sexualidade descontrolada. Por contágio sexual Jacobina ligava os homens à Natureza. A veiculação de que entre os adeptos se praticava o “comunismo de mulheres” retoma, de um ponto de vista masculino, é claro, a idéia de que todas as mulheres eram passíveis deste descontrole e de seduzir os homens para ele. É importante notar que, nesta data, vários crimes eram atribuídos ao grupo de Maurer e ocorria a luta deles com o exército. Num texto posterior à morte de Jacobina, publicado em outro jornal, Koseritz, ao mesmo tempo em que deixa escapar seu laivo romântico, reforça a imagem da “mulher-natureza” e da “natureza-selvagem” ao construir a versão de que ela morrera, no último esconderijo, abraçada ao amante, ambos perpassados pela mesma espada, tendo, antes disto mandado degolar seu filho bebê, para não serem delatados por seu choro.

Mas para falar de Jacobina como “natureza-selvageria” Koseritz aciona seu contraste: a imagem da valorosa mulher colona, cristalizada na expressão “mãe de família”, a mulher esposa monogâmica, mãe (a maternidade também como referência a uma sexualidade submetida e controlada) e trabalhadora, administradora ciosa da economia doméstica e da “economia” do parentesco, mulher cuja perigosa natureza estava sob o domínio da instituição da família, da qual a autoridade pública era o homem. Esta imagem feminina era remetida por Koseritz aos valores culturais da tradição alemã, fornecedora dos elementos necessários para a realização nômica da dupla natureza feminina. Jacobina escapara à autoridade masculina, fonte primeira da racionalidade, fora capaz de envolver os homens pelo poder de sedução, realizando a antinomia.

Apesar da explicitação de uma matriz racionalista neste vínculo da mulher perigosa à selvageria de sua natureza (“não civilizada”), Koseritz atualiza duas noções que são constantes na história da cristandade: uma, a concepção de que a mulher é sempre passível de ser mal encaminhada, portanto que ela não tem critérios ou capacidade autônomos mas é uma força natural que necessita de um controle externo – quando vítima de um homem inescrupuloso, é presa fácil; outra, a noção de que a heresia está sempre acompanhada de imoralidade, luxúria e hipocrisia (Passenier, 1995, p. 71). Se é verdade que Koseritz não fala de heresia, faz menção a desvio e anti-ordem (dos quais a heresia é um caso) através da idéia de natureza-selvageria. Coerente com estas

noções, a classificação de Jacobina como “astuta sedutora” de seu “bando” reconhece a ação da natureza-selvageria através do corpo e da mente da mulher incapaz que permitia ser adorada como Cristo. O diagnóstico de sonambulismo, doença para a qual a medicina da época não tinha solução (controle eficiente), dá vigor à presença maléfica da natureza descontrolada nos seus atos e confirma o perigo em Jacobina. É da tradição cristã ocidental esta vinculação da bruxa à natureza. Tem a conotação de oposição ao mundo que está sob o controle da ordem institucionalizada (Hanegraaff, 1995; Maluf, 1993; Pitanguy, 1985).

A natureza como força externa e perigosa para a humanidade racional ocupa, no discurso de Koseritz, o lugar que o discurso católico reservou para a força do mal. Ambos estão inscritos numa mesma “história da moralidade” (parafrazeando Foucault, 1984, p. 29). No discurso católico contra Jacobina a natureza estava diretamente vinculada ao anticristo – o mal diabólico que se metamorfoseia em mulher ignorante, protestante e devassa. O livro do Padre Schupp a coloca no centro da maldade perpetrada pelo grupo, como agente manipulada primeiro por homens interesseiros, depois, quando já plenamente possuída pelas forças do mal, como manipuladora destes homens.

Se para Koseritz a ignorância dos Maurer e seus seguidores era fruto da ausência de escolas racionalistas e da crença “supersticiosa” na revelação, para Schupp era fruto da ausência de escolaridade religiosa que possibilitava a ilusão da revelação. A disseminada leitura da Bíblia por pessoas sem o necessário preparo para a empreitada fez da mulher objeto preferencial deste ardid luterano. O relato inicia com uma voz invisível e misteriosa seduzindo um homem a fundar uma seita. E, depois, dedica-se à figura de Jacobina, primeiro como instrumento tímido deste homem, depois, como veículo arrebatado das forças que a dominavam. Jacobina é, na sua descrição, a cristalização da heresia. “Dissolvedora de casamentos”, “esperta, astuta, calculista em relação às emoções dos homens, sedutora artilosa” (Schupp. [s.d.], p. 54-60), “mulher sacrílega” (Schupp. [s.d.], p. 63), que tem em seus discípulos uma “matilha de sabujos”, com o que iguala Jacobina à figura do “Cão”. “Possuída”, e não em “êxtase” instrumental da revelação verdadeira, expressa uma atualização do fenômeno da conquista de almas pelo Diabo¹² e resume Jacobina como o

¹² A distinção entre “posseção” e “êxtase” é casuística e quer enfatizar a percepção de Schupp da posseção como fenômeno diabólico. Ver Kolakowski (1985).

germe da discórdia e da desunião. Trocar de homens e provocar a troca de casais, separar pais de filhos em nome da fé na sua palavra usando o nome e a imagem de Cristo são, para Schupp, manifestações eloquentes do Mal em Jacobina. Ela é jogada (como fora por Koseritz) para fora dos limites da humanidade junto com seus seguidores: eram “bestas-feras” cuja “obra satânica” e produto de uma “obsessão diabólica” (Schupp, [s.d.], p. 241, 253, 393).

Volto agora ao interesse policial pela gravidez de Jacobina. A forma como esta questão é levantada e investigada no inquérito expressa, por um lado, a importância do tema e por outro, a obliteração de Jacobina: a todos os homens o inquiridor indaga sobre uma suposta gravidez, atual ou recente, de Jacobina, mas a ela nada pergunta sobre isto. Pergunta a Jacobina e seu marido se ela continuava cumprindo todos os deveres conjugais e de mãe de família. Nenhuma outra referência específica a esta gravidez aparece nos outros documentos oficiais. Mas existe uma carta de Klein, o cunhado letrado de Jacobina, ao Delegado de Polícia de S. Leopoldo, em que ele diz ter tido provas de que Jacobina menstruara no mês passado, regularmente, e não estava grávida. Ao mesmo tempo, admoesta o Delegado contra o “boato da gravidez” espalhado pela região.

Mais de que outra coisa, o interesse do inquiridor parece estar relacionado com a averiguação da normalidade médica do comportamento da mulher, já que a irregularidade sexual estava relacionada à doença mental, na medicina do século XIX (Foucault, 1988). No entanto, a comoção causada pela questão mostra as conotações simbólicas que a gravidez de uma mulher “possuída” deflagrou. Lewis (1989) menciona, numa rápida passagem, como a gravidez é associada à possessão em diversas tradições culturais e como, no cristianismo, possessão é um termo originalmente associado à possessão demoníaca. Faz-me pensar que a gravidez de Jacobina, informada por uma atualização da idéia de bruxa como instrumento do diabo tenha significado uma exacerbação da própria noção do perigo que Jacobina incarnava – possuída em alma e corpo. A gravidez parece ter sido usada por seus inimigos (e a carta de Klein é sua defesa contra eles) para reforçar Jacobina como perigo e justificar o uso de dispositivos políticos contra ela. Duplicando a possessão e atribuindo uma substância corpórea original ao mal, definiam com mais clareza as fronteiras do aceitável e da ordem. Talvez o mais importante não seja isto, mas o fato mesmo desta sugestão sobre a gravidez de Jacobina ter tido a repercussão que teve e causado a comoção que causou.

A idéia da dupla possessão foi eficiente como ameaça de uma realidade potencial: a possibilidade de ela gerar um filho do diabo não pode ser descartada como hipótese acreditada pelas pessoas que, nos arredores de S. Leopoldo, temiam os Mucker e ajudaram o exército na sua aniquilação.¹³ A população em geral, tinha medo. Mesmo negando Jacobina como instrumento do Espírito, aceitavam que ela fosse instrumento de outros poderes transcendentais. A análise de Trevor-Roper (1985, p. 41) sobre a demonologia dos séculos XVI e XVII da Europa parece adequada para este caso específico: se a doutrina que constrói a bruxa institucionaliza a sua caça é porque a bruxa existe e tem poderes. De acordo com acusações de Koseritz, os jesuítas teriam investigado Jacobina como uma possível manifestação de santidade, quando seus transe começaram a ocorrer. A pregação de Jacobina, no entanto, era anticlerical e somente isto teria definido a oposição desencadeada pelos jesuítas.

As acusações explicitadas e sugeridas contra Jacobina configuram, por um lado, uma estratégia dos que disputavam a hegemonia moral e ideológica junto à população da antiga colônia alemã para aniquilar o surgimento de um discurso contestador. Por outro, como tratei de mostrar aqui, configuraram uma atualização da noção de perigo e medo associado à mulher, operando dentro de um universo de significados no qual era plausível que Jacobina fosse aceita como a encarnação do Diabo ou o retorno à selvageria – assim como seus adeptos a acreditaram como mensageira do Espírito, seus inimigos puderam vê-la como mensageira do mal, especialmente quando a sexualidade descontrolada foi tomada como sinal. O discurso acusador se construiu sobre esta base de aceitação da mulher como perigosa, que invoca a imagem da bruxa. Deste discurso acusador Bruxa percebeu sua identidade com Jacobina. Assim como a doutrina que institucionaliza a caça a bruxa a ela credita existência e poderes, Bruxa, ao declarar-se irmã de Jacobina endossou-a como mulher de sua mesma substância, endossou-a “como bruxa”, reconhecendo-a como uma mulher “com poderes” e atribuindo-lhe um valor positivo que até agora Jacobina só recebera de seus adeptos.

¹³ É importante dizer, aqui, que muitos dos habitantes da região, quando convocados para auxiliar a marcha do exército até a casa dos Maurer se recusaram. De acordo com a correspondência dos chefes militares da operação, tinham medo, não só das armas, mas dos poderes invisíveis de Jacobina (Correspondência relativa ao caso dos Mucker, Arquivo Nacional).

Talvez tenha razão Bruxa ao sugerir que a intensidade da repressão ao pequeno número dos que compunham o grupo estável liderado por Jacobina, repressão que extrapolou o âmbito da vizinhança e da circunscrição étnica, mobilizando uma desproporcional força bélica, tivesse como uma razão não explicitada a figura feminina e perigosa de Jacobina. A história da cristandade é rica na atualização de concepções de mulheres como simples e seduzíveis, passíveis de serem mal encaminhadas por heréticos. Este mau encaminhamento é tanto no sentido moral como doutrinário. O êxtase e o arrebatamento aparecem sempre como experiência das mulheres religiosas e fonte de seu conhecimento intuitivo e as experiências místicas femininas têm sido percebidas pelos homens com conotações sexuais (Passenier, 1995). Estas características que foram atribuídas a Jacobina são as mesmas que por dois séculos têm sido acionadas através das noções de bruxa e bruxaria, como representação do perigo e do medo (Maluf, 1993; Pitanguy, 1985).

Referências

AMADO, J. *Conflito social no Brasil*. São Paulo: Símbolo, 1978.

AUTOS DO INQUÉRITO policial a que foram submetidos João Jorge Maurer e outros. 1873. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

AUTOS DOS PROCESSOS judiciais contra Klein, Maurer e outros, por assassinatos, incêndios e resistência, no Sapiranga. 1874-1880. Arquivo Público do Rio Grande do Sul.

BIEHL, J. G. *Jammerthal: o vale das lamentações*. 1991. Dissertação (Mestrado)–Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 1991.

DICKIE, M. A. S. *Afetos e circunstâncias: um estudo sobre os Mucker e seu tempo*. 1996. Tese (Doutorado)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

DOMINGUES, M. *A nova face dos Muckers*. São Leopoldo: Rotermund, 1977.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DER GROSSE BROCKHAUS. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1955. t. 8.
- HANEGRAAFF, W. J. From the devil's gateway to the goddess within: the image of the witch in neopaganism. In: KLOPPENBORG, R.; HANEGRAAFF, W. J. (Ed.). *Female stereotypes in religious traditions*. New York: E. J. Brill, 1995.
- KOLAKOWSKI, L. O diabo. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 2, p. 4-22, 1985.
- LEWIS, I. *Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession*. London: Routledge, 1989.
- MALUF, S. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias da Lagoa da Conceição*. Florianópolis: Rosa dos Tempos, 1993.
- PETRY, L. *O episódio dos Mucker*. São Leopoldo: Rotermond, 1957.
- PITANGUY, J. O sexo bruxo. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 2, p. 24-37, 1985.
- PASSENIER, A. Women on the loose: stereotypes of women in the story of the medieval beguines. In: KLOPPENBORG, R.; HANEGRAAFF, W. J. (Ed.). *Female stereotypes in religious traditions*. New York: E. J. Brill, 1995.
- RICOEUR, P. *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- SCHUPP, A. *Os Muckers*. 2. ed. Porto Alegre: Selbach, [s.d.].
- TREVOR-ROPER, H. R. A fobia às bruxas na Europa. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 2, p. 38-63, 1985.