



ISSN 2238-1661

V. 15, nº 31/ EDIÇÃO 2025/2

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Campus de Três Lagoas

REVISTA ELETRÔNICA **TRILHAS DA** HISTÓRIA

**MAGOS, BRUXAS, FEITICEIRAS E HERÉTICOS:
PROBLEMAS, TEMÁTICAS, FONTES E REFLEXÕES
HISTORIOGRÁFICAS**



REVISTA ELETRÔNICA
TRILHAS DA
HISTÓRIA

Revista do Curso de História da Universidade Federal de Mato
Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas

Editoração:



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MATO GROSSO DO SUL**



Apoio:



Indexação:



LatinREV
Red Latinoamericana de Revistas en Ciencias Sociales



REVISTA ELETRÔNICA TRILHAS DA HISTÓRIA

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Curso de Licenciatura em História

Volume 15, Número 31, Edição 2025/2.

ISSN: 2238-1651

www.trilhasdahistoria.ufms.br/



EDITORES RESPONSÁVEIS

Prof.^a Dr.^a Dolores Puga, UFMS, Brasil

Prof.^a Dr.^a Mariana Esteves de Oliveira, UFMS, Brasil

EDITORES ASSISTENTES

Douglas Chaves dos Reis, UFMS, Brasil

Lívia Silva Pereira Campesato, UFMS, Brasil

Wayla Silva Sá, UFMS, Brasil

REVISORES DE NORMA E LÍNGUA PORTUGUESA

Ana Resende, UERJ, Brasil

Anísio Batista Pereira, UFU, Brasil

Arthur Rodrigues Pereira Santos, UFRJ, Brasil

Braulio Costa Pereira, UFRJ, Brasil

Carlos Eduardo do Vale Ortiz, UNIR, Brasil

Geovane Souza Melo Júnior, UFU, Brasil

Katia Roberta Rodrigues Pinto, UFMS, Brasil

Maria Alice Ribeiro Gabriel, USP, Brasil

Marlise Buchweitz, UFPEL, Brasil

Priscilla Pellegrino de Oliveira, UERJ, Brasil

PROJETO GRÁFICO

Guilherme Gonçalves Mormito, UFMS, Brasil

Felipe Mateus de Jesus, UFMS, Brasil

Guilherme Bernadino Gomes, UFMS, Brasil

Prof. Dr. Luiz Carlos Bento, UFMS, Brasil

Wayla Silva Sá, UFMS, Brasil

CAPA

John William Waterhouse — “The Magic Circle” (1886).

COMUNICAÇÃO

Prof.^a Dr.^a Dolores Puga, UFMS, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Aureo Busseto, UNESP/Assis, Brasil

Prof.^a Dr.^a Carmen Norambuena Carrasco, Universidade del Chile, Chile

Prof.^a Dr.^a Cintia Lima Crescêncio, UFMS, Brasil

Prof. Dr. Erlando da Silva Reses, UnB Faculdade de Educação, Brasil

Prof. Dr. Eudes Fernandes Leite, UFGD, Brasil

Prof. Dr. Jaime de Almeida, UnB, Brasil

Prof. Dr. Leandro Hecko, UFMS, Brasil
Prof.^a Dr.^a Maria Celma Borges, UFMS, Brasil
Prof.^a Dr.^a Márcia Maria Menendes Motta, UFF, Brasil

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr Alejandro Schneider, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Argentina
Prof.^a Dr.^a Alzira Salete Menegat, UFGD, Brasil
Prof. Dr Ângelo Priori, UEM, Brasil
Prof. Dr. Antônio Dari Ramos, UFGD, Brasil
Prof. Dr Carlos Barros Gonçalves, UFGD, Brasil
Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão, UNICAMP, UFU, Brasil
Prof.^a Dr.^a Celia Regina da Silveira, UEL, Brasil
Prof. Dr. Edvaldo Correa Sotana, UFMT, Brasil
Prof. Dr. Fernando Perli, UFGD, Brasil
Prof. Dr. Fortunato Pastore, UFMS, Brasil
Prof.^a Dr.^a Fulvia Zega, Universidade Ca' Foscari di Venezia, Itália
Prof.^a Dr.^a Doutora Isabel Drumond Braga, Universidade de Lisboa, Portugal
Prof. Dr José Antonio Mateo, Consejo nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina
Prof.^a Dr.^a Laura Gabriela Caruso, IDAES/UNSAM-CONICET, Argentina
Prof.^a Dr.^a Lúcia Helena Oliveira Silva, UNESP/Assis, Brasil
Prof.^a Dr.^a Lucimar Rosa Dias, UFPR, Brasil
Prof. Dr. Luiz Antônio Castro Santos, UERJ, Brasil
Prof.^a Dr.^a Mara Burkart, Univerisdad Nacional de San Martín/Universidad de Buenos Aires/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicos y Técnicos, Argentina
Prof.^a Dr.^a Marisa de Fatima Lomba de Farias, UFGD, Brasil
Prof. Dr. Mark John Lawrence Sabine, University of Nottingham, Reino Unido
Prof.^a Dr.^a Nauk Maria de Jessus, UFGD, Brasil
Prof. Dr. Paulo Fernando de Souza Campos, UNASP, UNISA, Brasil
Prof. Dr. Paulo Roberto Cimó Queiroz, UFGD, Brasil
Prof. Dr. Rafael Athaides, UFMS, Brasil
Prof. Dr. Rivan Menezes Dos Santos, Collonges sous Salève França, França
Prof.^a Dr.^a Rosemeire Aparecida de Almeida, UFMS, Brasil
Prof. Dr. Sergio Augusto Queiroz Norte e Silva, UNESP/Assis, Brasil
Prof. Dr. Sidnei José Munhoz, UEM, Brasil
Prof.^a Dr.^a Tania Regina de Luca, UNESP, Brasil
Prof. Dr. Vitor Wagner Neto de Oliveira
Prof.^a Dr.^a Yara Nogueira Monteiro, USP, Brasil
Prof.^a Dr.^a Zueleide Casagrande de Paula, UEL, Brasil

FOCO E ESCOPO

A Revista Eletrônica Trilhas da História foi pensada e elaborada com o objetivo de promover o debate acadêmico, tendo o propósito de enriquecer as pesquisas em andamento no curso de História da UFMS, campus de Três Lagoas, bem como, agregar produções de outros lugares, instituições e sujeitos. Com esse objetivo, esperamos alcançar, além de professores da universidade e da rede pública e privada de ensino, alunos graduandos de nosso curso e de outras universidades, tendo por intuito incentivar novas pesquisas e a busca por conhecimentos produzidos pela História e áreas afins. Se a proposta é interdisciplinar, disciplinas como a Filosofia, Geografia, Ciências Sociais, Antropologia, Arqueologia, entre outras, encontrarão espaço para veicular as suas produções, desde que concernentes aos temas sugeridos pela Revista. A Revista se constitui de Dossiês; Artigos livres; Ensaio de Graduação; Resenhas e Fontes.

HISTÓRICO DO PERIÓDICO

Trilhas são frestas costumeiramente abertas em lugares ditos ermos, quando buscamos construir novos caminhos ou mesmo encurtar aqueles já existentes. Elas se desenham pelo percurso de muitos passos e na tentativa de romper com as vias oficiais que se instauram, como, por exemplo, os traçados de trilhos arquitetados para transportar transeuntes, escoar a produção, levar o "progresso", modificando e impactando a vida pelos centros e rincões do Brasil, ao trazer o peso do desenvolvimento e da oficialidade. Mas não podemos nos esquecer que os trilhos também nasceram das trilhas. As trilhas buscam apontar para as brechas que podemos abrir em meio aos traçados da história.

Nossos campos, entretanto, não são ermos, pois já foram semeados e cultivados por inúmeras pessoas e experiências, por professores e alunos que percorreram os caminhos do Curso no Campus de Três Lagoas. Nesse percurso foram deixando marcas na tessitura do que se construiu ao longo de 50 anos. A proposta da Revista Eletrônica Trilhas da História não é, então, a "invenção" da roda, nem mesmo de um novo "caminho". É o resultado e o reconhecimento de que os traçados já existem e que é preciso ampliá-los, sem perder de vista as veredas sulcadas a muito custo, para que as trilhas possam hoje ser abertas.

Este trabalho implica olhar para os sujeitos e as paisagens de outrora, tal como do presente, partindo da premissa de que se não reconhecermos isto e desconhecermos nossa história, natimortas as trilhas já seriam. O título Trilhas da História, escolhido coletivamente pelos discentes e docentes do curso, busca sugerir os meandros das novas abordagens e novos sujeitos. É com este intuito que a Revista nasce, desejando ser mais uma ferramenta de divulgação da produção de saberes históricos e de áreas afins, os quais

possam contribuir para a escrita de uma história comprometida com o meio em que está inserida.

A Revista Trilhas da História nasce democrática e esperamos que permaneça dessa maneira. Desejamos que tenha longevidade como mais um instrumento de questionamento e de denúncia da reprodução da história e da condição de “ventríloquos” – ou mesmo da separação frágil do ensino e da pesquisa –, propondo, em suas publicações, uma relação dialógica entre o ser professor e o ser pesquisador.

ꦱꦸꦩꦩꦂꦶꦺ SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DOSSIÊ	12-16
APRESENTAÇÃO ARTIGOS, ENSAIO DE GRADUAÇÃO E RESENHA.....	17-19
ARTIGOS DOSSIÊ	20
 <i>ENTRE O SAGRADO E O PROIBIDO: A PERSEGUIÇÃO CRISTÃ AOS SABERES MÁGICOS FEMININOS NA ANTIGUIDADE TARDIA.</i>	
<i>BETWEEN THE SACRED AND THE FORBIDDEN: THE CHRISTIAN PERSECUTION OF FEMININE MAGICAL KNOWLEDGE IN LATE ANTIQUITY</i>	
Anna F. A. Figueiredo	21-44
 <i>DUDO DE SAINT-QUENTIN E A MAGIA: DO SACRIFÍCIO PAGÃO À ORAÇÃO CRISTÃ</i>	
<i>DUDO OF SAINT-QUENTIN AND MAGIC: FROM PAGAN SACRIFICE TO CHRISTIAN PRAYER</i>	
Matheus Brum Domingues Dettmann	45-63
 <i>DANDO CORPO AO DIABO: REPRESENTAÇÕES MEDIEVAIS DO TENTADOR E SUA INSERÇÃO NO DISCURSO DO PODER EM PORTUGAL TARDO MEDIEVAL</i>	
<i>GIVING THE DEVIL A BODY: MEDIEVAL REPRESENTATIONS OF THE TEMPTER AND THEIR INSERTION INTO THE DISCOURSE OF POWER IN LATE MEDIEVAL PORTUGAL</i>	
Ismael da Silva Nunes e Matheus da Silva Carmo	64-83
 <i>AS MUITAS VOZES DO PROCESSO: A INVESTIGAÇÃO SOBRE O CASO DE JOSÉ MARTINS NA BAHIA SETECENTISTA</i>	
<i>THE MANY VOICES OF THE TRIAL: THE INVESTIGATION INTO THE CASE OF JOSÉ MARTINS IN EIGHTEENTH-CENTURY BAHIA</i>	
Maria Manuela de Sousa Rocha.....	84-105
 <i>FEITIÇARIA E SUBALTERNIDADE: ESTUDO DE CASO DE UMA ACUSAÇÃO DE NECROMANCIA EM LONDRINA (1951)</i>	
<i>MAGIC AND SUBALTERNITY: CASE STUDY OF AN ACCUSATION OF NECROMANCY IN LONDRINA (1951)</i>	
Inês Teixeira Barreto.....	106-125

CATALINA REDONDA: FEITICEIRA (DES)CONDENADA PELA REAL AUDIÊNCIA E CHANCELARIA DE VALLADOLID ,1560.

CATALINA REDONDA: SORCERESS (UN)CONVICTED BY ROYAL AUDIENCE AND CHANCELLERY OF VALLADOLID, 1560

Lucas Vieira de Melo Santos 126-144

“CONCERNING THE KNIGHTS TEMPLAR”: MASCULINIDADES E MEDIEVALISMO NO CASO DOS TEMPLÁRIOS EM WITCHCRAFT TODAY (1954) DE GERALD GARDNER (1884-1964)

“CONCERNING THE KNIGHTS TEMPLAR”: MASCULINITIES AND MEDIEVALISM IN THE CASE OF THE TEMPLARS IN WITCHCRAFT TODAY (1954) BY GERALD GARDNER (1884-1964)

Janyne Barreto Figueiredo 145-164

ONTOLOGIA DO CORPO HERÉTICO

ONTOLOGY OF THE HERETICAL BODY)

Leticia de Oliveira Santos 165-185

COLONIALIDADE, GÊNERO E RESISTÊNCIA: A ATUAÇÃO DOS CAPUCHINHOS E DAS MULHERES TUPINAMBÁ NO MARANHÃO COLONIAL

COLONIALITY, GENDER, AND RESISTANCE: THE ROLE OF THE CAPUCHINS AND TUPINAMBÁ WOMEN IN COLONIAL MARANHÃO

Karen Crista Costa da Conceição 186-199

MEDEIA E EURÍPEDES ENTRE A SOPHIA GREGA

MEDEA AND EURIPIDES AMONG GREEK SOPHIA

Rafaela dos Santos Teixeira 200-215

POR QUE ESCREVER UM LIVRO DE RECEITAS? ESOTERISMO E PRIVACIDADE NAS RECEITAS DE CATERINA SFORZA (TERRITÓRIOS ITÁLICOS, SÉCULO XV)

WHY TO WRITE A RECIPE BOOK? ESOTERICISM AND PRIVACY IN CATERINA SFORZA'S RECIPES (ITALIAN TERRITOIRES, 15TH CENTURY)

Isabel Antonello Flores 216-232

O PAGANISMO BRASILEIRO: ENTRE A RECRIAÇÃO EUROPEIA E O DIÁLOGO COM RELIGIÕES INDÍGENAS E AFRO-BRASILEIRAS

BRAZILIAN PAGANISM: BETWEEN EUROPEAN RE-CREATION AND THE DIALOGUE WITH INDIGENOUS AND AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS

Paola Vieira da Silveira, Camila Serafim Daminelli 233-252

O DIABO QUE DEVEMOS CONHECER: REFLEXÕES SOBRE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, COLONIALIDADES E REPRESENTAÇÕES DO SATÂNICO

THE DEVIL WE MUST KNOW: A DISCUSSION ON HISTORY OF RELIGIONS, COLONIALITIES, AND REPRESENTATIONS OF THE SATANIC

Rafaela Arienti Barbieri 253-279

ENTRE DEUSAS E DEMÔNIOS: O PAPEL DO FEMININO NA SOCIEDADE ANDINA A PARTIR DAS CRÔNICAS COLONIAIS

BETWEEN GODDESSES AND DEMONS: THE ROLE OF THE FEMININE IN ANDEAN SOCIETY BASED ON COLONIAL CHRONICLES

Lorena Gouvêa Araújo..... 280-300

ARTIGOS LIVRES 301

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

WAR AGAINST THE TRIPLE ALLIANCE, ADOLESCENCE AND CONTEMPORARY LIFE IN ASUNCIÓN: A PSYCHOHISTORICAL PERSPECTIVE

Agustín Barúa, Viviana Paglialunga, Rocío Ortega, Beatriz Agüero, Sandra León. 302-324

O “LIVRO DIDÁTICO E MANUAIS DE HISTÓRIA” COMO CATEGORIA DE PESQUISA EM HISTÓRIA E EDUCAÇÃO STRICTO SENSU NO BRASIL (1991-2017): O ESTADO DO CONHECIMENTO

"TEXTBOOKS AND HISTORY MANUALS" AS A RESEARCH CATEGORY IN HISTORY AND POSTGRADUATE EDUCATION IN BRAZIL (1991-2017): THE STATE OF KNOWLEDGE

Dennis Rodrigo Damasceno Fernandes, Vivianny Bessão de Assis 325-352

O “MUNDO DO TRABALHO” PORTUÁRIO EM TRANSFORMAÇÃO: A EXPERIÊNCIA DAS ASSOCIAÇÕES OPERÁRIAS EM ITAJAÍ NO INÍCIO DO SÉCULO XX

THE PORT “WORLD OF WORK” IN TRANSFORMATION: THE EXPERIENCE OF WORKERS’ ASSOCIATIONS IN ITAJAÍ AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Vinícius Bonsignori..... 353-374

ENSAIOS DE GRADUAÇÃO..... 375

REFLEXÕES CRÍTICAS SOBRE O MATERIALISMO HISTÓRICO: CONTRAPONTO ENTRE E.P. THOMPSON E PERRY ANDERSON

CRITICAL REFLECTIONS ON HISTORICAL MATERIALISM COUNTERPOINTS BETWEEN E.P. THOMPSON AND PERRY ANDERSON

Lauralice da Silva Benites 376-393

O MALLEUS MALEFICARUM E A PERSEGUIÇÃO À BRUXARIA NA EUROPA OCIDENTAL DO SÉCULO XV

THE MALLEUS MALEFICARUM AND THE PERSECUTION OF WITCHCRAFT IN 15TH CENTURY WESTERN EUROPE

Matheus Coelho Cardoso 394-412

***A IMPORTÂNCIA DO ELEMENTO FEMININO NA CONSTRUÇÃO E
MANUTENÇÃO DA ORDEM POLÍTICO-RELIGIOSA NO PERÍODO AUGUSTANO:
UMA ANÁLISE DO CASO DE CLAUDIA QUINTA***

*THE IMPORTANCE OF THE FEMININE ELEMENT IN THE CONSTRUCTION AND
MAINTENANCE OF THE POLITICAL-RELIGIOUS ORDER IN THE AUGUSTAN
PERIOD: AN ANALYSIS OF THE CASE OF CLAUDIA QUINTA*

Giovana Vitória Silva Melo 413-429

APRESENTAÇÃO DOSSIÊ

MAGOS, BRUXAS, FEITICEIRAS E
HERÉTICOS: PROBLEMAS, TEMÁTICAS,
FONTES E REFLEXÕES
HISTORIOGRÁFICAS

APRESENTAÇÃO DOSSIÊ

Nas últimas décadas, os estudos históricos sobre magia, feitiçaria, bruxaria e heresia passaram por um processo de renovação em suas abordagens, teorias e metodologias. Inseridos em debates mais amplos sobre poder, gênero, colonialidade, cultura e representações, esses temas têm se afirmado como campos privilegiados para a compreensão das dinâmicas sociais, políticas e simbólicas que atravessam diferentes temporalidades e espaços.

Autores como Carlo Ginzburg (1991), Carlos Roberto Figueiredo Nogueira (1991), Marion Gibson (2024), Laura de Mello e Souza (1986), Jean Delumeau (2009), Stuart Clark (2006), Ronaldo Vainfas (2011), Jeffrey Russel e Brooks Alexander (2019), Brian Levack (1988), Luiz Mott (2010) e Anita Novinsky (2020) foram fundamentais para deslocar o olhar historiográfico sobre a magia, feitiçaria e Inquisição, evidenciando sua inserção em universos simbólicos complexos e sua relação direta com transformações sociais, religiosas e políticas. Contribuições oriundas da história cultural, da história das religiões, dos estudos de gênero, da micro-história e das abordagens decoloniais ampliaram esse campo, permitindo compreender como as categorias de “bruxa”, “feiticeira”, “herege”, “pagão” ou “satânico” foram historicamente produzidas, mobilizadas e disputadas.

O dossiê **“Magos, Bruxas, Feiticeiras e Heréticos: Problemas, Temáticas, Fontes e Reflexões Historiográficas”** reúne quatorze artigos que dialogam com essa renovação, explorando múltiplas experiências históricas através de um amplo leque de fontes, da Antiguidade Tardia ao século XX, da Europa medieval e moderna às Américas. Em comum, os trabalhos aqui apresentados interrogam os processos pelos quais determinados saberes, corpos e práticas foram classificados como mágicos, demoníacos, heréticos ou desviantes, bem como as formas de repressão, negociação e resistência que emergiram desses enquadramentos.

Um primeiro eixo do dossiê concentra-se nas **relações entre cristianização, demonização e perseguição aos saberes mágicos**, com especial atenção às dinâmicas de gênero. Os artigos que abordam a Antiguidade Tardia e a Idade Média analisam como discursos teológicos, jurídicos e culturais construíram a figura do “outro” como ameaça espiritual e moral. A perseguição aos saberes mágicos femininos, a demonização de divindades e práticas ancestrais, a associação entre corpo, pecado e desordem, bem como a instrumentalização da imagem do Diabo nos

discursos de poder eclesiástico e secular, revelam a centralidade da misoginia da ortodoxia religiosa e da política na consolidação dessas narrativas repressivas. O artigo de Anna Flávia de Almeida Figueiredo, analisa a perseguição cristã aos saberes mágicos femininos na Antiguidade Tardia, destacando a construção teológica e política da demonização dessas práticas. O texto evidencia o papel da misoginia, da legislação imperial e da ortodoxia cristã na repressão aos saberes femininos. Matheus Brum Domingues Dettmann, examina as percepções medievais sobre a magia a partir da *Historia Normannorum*, de Dudo de Saint-Quentin, demonstrando que a aceitação ou condenação das práticas mágicas obedecia a lógicas políticas e sociais, e não à simples oposição entre razão e superstição. Ismael da Silva Nunes e Matheus da Silva Carmo, investigam a construção da imagem do Diabo na Idade Média e sua inserção nos discursos de poder da Igreja e do Estado. O estudo destaca a demonologia como instrumento de controle social, com foco no Portugal do século XV.

Outro conjunto de artigos dedica-se à **magia, feitiçaria e heresia em contextos judiciais e inquisitoriais**, examinando processos, acusações e testemunhos como fontes privilegiadas para compreender tensões sociais, hierarquias raciais e mecanismos de controle. Ao analisar casos da Inquisição portuguesa na Bahia setecentista ou acusações de necromancia no Brasil republicano, os autores evidenciam como práticas mágicas foram mobilizadas como categorias de exclusão, subalternização e criminalização, especialmente quando associadas a sujeitos racializados, pobres ou marginalizados. Esses estudos destacam ainda o papel das instituições jurídicas e penais na legitimação da repressão e na produção de narrativas sobre ordem, moralidade e civilização. Maria Manuela de Sousa Rocha, aborda o processo inquisitorial contra José Martins, homem preto e livre acusado de feitiçaria na Bahia setecentista. O artigo examina os testemunhos como expressões de tensões sociais, medos coletivos e dinâmicas de poder no contexto colonial. Lucas Vieira de Melo Santos, estuda o processo por feitiçaria contra Catalina Redonda, julgado pela Real Audiência e Chancelaria de Valladolid em 1560. A partir dos Estudos de Gênero, o artigo discute a feminilização da feitiçaria, o descompasso entre justiça local e central e evidencia a agência da acusada ao utilizar os mecanismos jurídicos como estratégia de resistência. Inês Teixeira Barreto, examina uma acusação de necromancia ocorrida em Londrina, em 1951, analisando a feitiçaria como categoria de exclusão e subalternidade. O artigo articula imprensa, legislação penal e repressão institucional no Brasil republicano.

O dossiê contempla reflexões sobre **representações do satânico, do herético e do pagão na modernidade e no mundo contemporâneo**, ampliando o debate para além dos marcos cronológicos clássicos da feitiçaria europeia. Ao investigar o cinema de horror, o medievalismo presente em obras esotéricas do século XX ou as leituras modernas sobre o Diabo, esses trabalhos demonstram como imaginários religiosos e mágicos continuam a operar como instrumentos de produção de alteridade, medo e poder, frequentemente articulados a processos de colonialidade cultural, racial e religiosa. Rafaela Arienti Barbieri, analisa as representações do satânico a partir da história das religiões e das colonialidades. O artigo investiga o cinema de horror estadunidense das décadas de 1960 e 1970 como espaço de produção de medos religiosos e usos políticos de Satã. Janyne Barreto Figueiredo, examina o medievalismo e as masculinidades presentes em *Witchcraft Today* (1954), de Gerald Gardner. O artigo discute paganismo, Igreja e gênero a partir da Análise do Discurso.

Um quarto eixo articula **gênero, corpo e resistência**, explorando como mulheres, feiticeiras, prostitutas, indígenas ou personagens trágicas, foram historicamente construídas como corpos desviantes ou heréticos, ao mesmo tempo em que produziram práticas de resistência e negociação. As análises sobre a prostituição no Brasil do século XIX, sobre as mulheres Tupinambá no Maranhão colonial ou sobre a figura de Medeia na tragédia grega revelam como o corpo feminino se torna um campo de disputa simbólica, política e moral, tensionando os limites do poder patriarcal, colonial e religioso. Letícia de Oliveira Santos, interpreta a prostituta como “corpo herético” no Brasil do século XIX, especialmente após a Grande Seca de 1877. O artigo articula gênero, moralidade e poder, evidenciando a prostituição como espaço de estigmatização e resistência. Karen Cristina Costa da Conceição, dirige sua atenção aos relatos de missionários capuchinhos sobre as mulheres tupinambá no Maranhão colonial. O artigo esmiuça a colonialidade de gênero e a imposição de normas eurocêntricas sobre corpos, crenças e práticas indígenas. Lorena Gouvea de Araujo, analisa a representação do feminino na sociedade andina a partir das crônicas coloniais de Felipe Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega. O artigo investiga como a mentalidade cristã europeia influenciou a cristianização e moralização das mulheres autóctones, evidenciando a reelaboração colonial de figuras míticas femininas e a demonização do poder feminino ancestral. Rafaela dos Santos Teixeira Guimarães, apresenta a personagem Medeia, da tragédia de

Eurípides, como expressão da *sophia* grega. O artigo reflete sobre o papel educativo da tragédia e sobre a forma como Eurípides constrói, por meio de Medeia, uma reflexão crítica sobre saber, autoria e sociedade no contexto ateniense do século V a.C.

O dossiê também aborda as temáticas do **esoterismo, do paganismo e das práticas mágicas em contextos específicos**, que contribuem para pensar a historicidade dessas práticas para além da repressão, enfatizando processos de adaptação cultural, circulação de saberes, privacidade, sincretismo e disputas éticas. Esses estudos demonstram que magia e esoterismo não são resíduos de um passado arcaico, mas campos dinâmicos de produção de sentido, identidade e conhecimento. Isabel Antonello Flores, analisa as receitas alquímico-medicinais de Caterina Sforza, discutindo a relação entre esoterismo, privacidade e vida feminina no século XV. O artigo evidencia a produção de saber como prática ligada à experiência pessoal e política da autora. Paola Vieira da Silveira e Camila Serafim Daminelli, investigam o neopaganismo no Brasil contemporâneo, destacando diálogos com religiões indígenas e afro-brasileiras. O artigo discute sincretismo, apropriação cultural, gênero e ética nas práticas pagãs atuais.

Ao reunir pesquisas que dialogam com diferentes tradições historiográficas, da história cultural à história das religiões, dos estudos de gênero às abordagens decoloniais, este dossiê busca contribuir para uma compreensão mais complexa e plural dos fenômenos associados à magia, à bruxaria, à feitiçaria, à heresia e às práticas religiosas consideradas como “dissidentes”. Mais do que objetos marginais, esses temas revelam-se centrais para pensar as relações entre saber e poder, normatividade e desvio, repressão e resistência ao longo da história.

Esperamos que este conjunto de trabalhos estimule novas reflexões, debates e investigações, reafirmando a relevância historiográfica de um campo que, ao interrogar o “outro”, ilumina as estruturas profundas das sociedades que o produziram.

Os organizadores:

Aline da Silveira (UFSC)

Francisco de Mendonça Jr. (UFSM)

Edison Cruxen (Unipampa)

APRESENTAÇÃO
DE ARTIGOS E
ENSAIOS DE
GRADUAÇÃO

A *Revista Eletrônica Trilhas da História* publica, neste volume 15, número 31 (2025), um conjunto de contribuições que reafirmam a potência da pesquisa histórica ao enfrentar problemas clássicos e contemporâneos, articulando temporalidades, fontes e abordagens diversas. No centro desta edição está o dossiê “Magos, Bruxas, Feiticeiras e Heréticos: Problemas, Temáticas, Fontes e Reflexões Historiográficas”, cuja proposta ressalta como a bruxaria, as heresias e a permanência de crenças e práticas tidas como desviantes se vinculam à constituição de grupos marginais ao longo do tempo, mas sobretudo aos mecanismos históricos de demonização e produção de “bodes expiatórios” nas sociedades cristãs ocidentais.

O dossiê enfatiza, ainda, que tais objetos permitem pensar as formas históricas do medo, do imaginário e das contestações às autoridades clericais e laicas, abrindo um campo multifacetado de debates sobre poder, ideologia, religião, resistências e permanências — em recortes amplos (Europa e América) e em longas durações (da Antiguidade à Contemporaneidade). Organizado por Aline da Silveira (UFSC), Francisco de Mendonça Jr. (UFSM) e Edison Cruxen (UNIPAMPA), o dossiê dá o tom desta edição ao convidar leitoras e leitores a revisitar a construção social do “Mal” e seus agentes, bem como as disputas simbólicas que atravessam diferentes épocas.

Além do dossiê, este número reúne três artigos livres e três ensaios de graduação, compondo um painel temático plural, que vai da história regional e do mundo do trabalho ao ensino de História, bem como a debates teórico-metodológicos e a leituras do passado antigo e medieval. Abrimos a seção de artigos livres com “Guerra contra la Triple Alianza, adolescencia y contemporaneidad en Asunción: una mirada psico-histórica”, de Agustín Barúa, Viviana Paglialunga, Rocío Ortega, Beatriz Agüero e Sandra León, que propõe uma leitura psico-histórica de narrativas e experiências relacionadas à adolescência e à contemporaneidade em Assunção, tomando como horizonte os impactos simbólicos e sociais ligados à Guerra contra a Tríplice Aliança.

Na sequência, “O ‘livro didático e manuais de História’ como categoria de pesquisa em História e Educação stricto sensu no Brasil (1991–2017): o estado do conhecimento”, de Vivianny Bessão de Assis e Dennis Rodrigo Damasceno Fernandes, apresenta resultados de mapeamento e análise de pesquisas em teses e dissertações (CAPES), discutindo a consolidação do livro didático e dos manuais como objeto relevante para a historiografia do ensino de História, suas temáticas, recorrências e processos de amadurecimento ao longo de 26 anos. Fechando a

seção, “O ‘mundo do trabalho’ portuário em transformação: a experiência das associações operárias em Itajaí no início do século XX”, de Vinícius Bonsignori, analisa a formação do associativismo operário no porto de Itajaí no pós-abolição e na Primeira República, destacando trajetórias, disputas e o protagonismo de trabalhadores livres e ex-escravizados na redefinição das relações de trabalho e das formas de organização coletiva.

Na seção de ensaios de graduação, “Reflexões críticas sobre o materialismo histórico: contrapontos entre E. P. Thompson e Perry Anderson”, de Lauralice da Silva Benites, revisita um debate central da teoria social e da historiografia, discutindo tensões entre empiria e teoria, agência e estrutura, e as críticas formuladas no interior do próprio materialismo histórico. Em seguida, “Malleus Maleficarum e a perseguição à bruxaria na Europa Ocidental do século XV”, de Mateus Coelho Cardoso, articula o tema da perseguição à bruxaria e a construção histórica do “inimigo” religioso a debates sobre demonização, intolerâncias e usos políticos do medo — problematizações que dialogam diretamente com os eixos do dossiê desta edição.

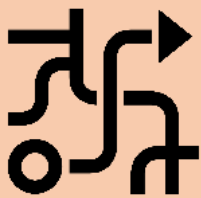
Por fim, “A importância do elemento feminino na construção e manutenção da ordem político-religiosa no período augustano: uma análise do caso de Claudia Quinta”, de Giovana Melo, examina a participação feminina em ritos e tradições religiosas na Roma de Augusto, tomando a figura de Claudia Quinta como chave para pensar a produção de um mito político-religioso conservador e sua relação com a manutenção da ordem social. Ao reunir dossiê, artigos livres e ensaios de graduação, este número reafirma o compromisso da *Revista Trilhas da História* com a divulgação de pesquisas consistentes, a pluralidade temática e o diálogo entre diferentes campos e escalas de análise. Desejamos uma excelente leitura.

Dezembro de 2025 / Janeiro de 2026

As editoras:

*Dolores Puga, Mariana Esteves de Oliveira,
Livia Silva Pereira Campesato e Wayla Silva Sá*

SEÇÃO DOSSIÊ



FIGUEIREDO, Anna F. A.*

<https://orcid.org/0009-0001-7772-0503>

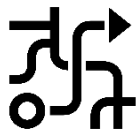
RESUMO: Este artigo investiga a construção teológica e política da perseguição aos saberes mágicos femininos na Antiguidade Tardia, analisando como os Pais da Igreja reinterpretaram práticas ancestrais e rituais não cristãos como atos demoníacos e idolátricos. Partindo de um preconceito já presente na sociedade romana contra a magia, o discurso cristão apropriou-se dessa desconfiança e a potencializou, transformando-a em ferramenta para legitimar a fé cristã como a única mediação legítima com o divino. A consolidação do cristianismo como religião oficial do Império Romano intensificou esse processo: o que antes era retórica simbólica passou a constituir um aparato legal e coercitivo, com leis, éditos e punições severas, incluindo execuções. A análise aborda o papel da misoginia na formulação dessa perseguição, evidenciando como a figura feminina foi associada ao pecado original e à desordem moral, resultando em sua sistemática subordinação. O estudo também destaca a demonização de antigas divindades femininas e a desqualificação de funções sociais exercidas por mulheres, como parteiras e curandeiras, que passaram a ser vistas como ameaças espirituais. Por meio de fontes patrísticas, legislação imperial e estudos modernos, evidencia-se que a repressão ao saber feminino foi, simultaneamente, uma estratégia teológica e política de eliminação do “outro” – figura simbólica do inimigo – e de afirmação do poder cristão. Apesar da repressão, os saberes ancestrais resistiram, preservados de forma oculta por mulheres que mantiveram vivas práticas de cura, adivinhação e rituais, reafirmando a impossibilidade de extinguir a potência feminina.

PALAVRAS-CHAVE: Magia; Feiticeiras; Ortodoxia cristã.

ABSTRACT: This article investigates the theological and political construction of the persecution of feminine magical knowledge in Late Antiquity, analyzing how the Church Fathers reinterpreted ancestral practices and non-Christian rituals as demonic and idolatrous acts. Building on a prejudice already present in Roman society against magic, Christian discourse appropriated and intensified this distrust, transforming it into a tool to legitimize Christian faith as the only legitimate mediation with the divine. The consolidation of Christianity as the official religion of the Roman Empire amplified this process: what had previously been symbolic rhetoric became a legal and coercive apparatus, with laws, edicts, and severe punishments, including executions. The analysis addresses the role of misogyny in shaping this persecution, revealing how the female figure was associated with original sin and moral disorder, resulting in her systematic subordination. The study also highlights the demonization of ancient female deities and the disqualification of social roles performed by women, such as midwives and healers, who came to be seen as spiritual threats. Through patristic sources, imperial legislation, and modern scholarship, it becomes evident that the repression of feminine knowledge was simultaneously a theological and political strategy to eliminate the “other” – the symbolic figure of the enemy – and to assert Christian power. Despite the repression, ancestral knowledge endured, preserved in secret by women who kept alive practices of healing, divination, and ritual, reaffirming the impossibility of extinguishing feminine potency.

KEYWORDS: Magic; Sorceresses; Christian Orthodoxy.

* Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), onde desenvolve pesquisas com o apoio da CAPES. Graduada em Teologia pela UESP (2023), é licencianda em História pelo Centro Universitário UNA. Integra o Grupo de Pesquisa Rastros Memórias e Tradições Cristãs e Judaicas, registrado no CNPq.

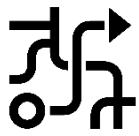


INTRODUÇÃO

O presente trabalho se dedica a examinar como a teologia dos chamados Pais da Igreja contribuiu para a perseguição sistemática ao conhecimento mágico – com ênfase no saber feminino – na Antiguidade Tardia (séc. III ao VIII EC). Longe de surgir de forma espontânea, essa perseguição foi construída sobre um alicerce de preconceitos já existentes no interior da cultura e da legislação romana, que historicamente olhavam com desconfiança para práticas religiosas e mágicas situadas à margem dos cultos oficiais e públicos. A liderança cristã, valendo-se dessa desconfiança, a potencializou e ressignificou, moldando-a a seu favor para legitimar a narrativa de que o cristianismo era a única mediação legítima entre o humano e o divino.

Ao identificar os praticantes de magia – sobretudo as mulheres – como instrumentos de forças demoníacas e como opositores diretos à fé verdadeira, os teólogos cristãos da época não apenas reforçaram a marginalização dessas figuras, mas também estabeleceram uma oposição simbólica fundamental para consolidar a hegemonia do cristianismo. Essa construção discursiva encontrou respaldo na crescente influência da Igreja sobre o Estado e, com a oficialização do cristianismo como religião do Império Romano, deixou de ser apenas uma retórica de combate para se transformar em ação política e jurídica letal. O que antes era condenação moral e simbólica passou a se traduzir em leis severas, exílios, confisco de bens, torturas e execuções; uma máquina de repressão que marcou a história das mulheres e de seus saberes ancestrais.

Assim, compreender a perseguição cristã aos saberes mágicos – sobretudo os detidos por mulheres – exige um retorno às raízes desses conhecimentos, anteriores à consolidação da ortodoxia. Antes de serem rotulados como superstição ou obra demoníaca, tais práticas compunham um patrimônio cultural transmitido de geração em geração, muitas vezes no interior do espaço doméstico, por via oral e em redes de parentesco, no qual o protagonismo feminino era central. Esses saberes, que mesclavam cura, adivinhação, rituais e relações com o divino, estavam profundamente entrelaçados às experiências cotidianas e às estruturas religiosas do mundo antigo. Ao recuperar essa herança, percebe-se não apenas a complexidade e a sofisticação das práticas mágicas femininas, mas também o quanto sua existência representava uma alternativa simbólica e espiritual ao modelo de mediação religiosa



que os líderes cristãos buscavam monopolizar. É nesse contexto que se insere o exame dos saberes ancestrais femininos, primeiro passo para compreender a dimensão e a especificidade da perseguição que se seguiu.

SABERES DO CORPO E DA TERRA: AS CURANDEIRAS DO MUNDO ANTIGO

Na Antiguidade tardia – e antes mesmo da medicina se tornar uma disciplina institucionalizada, masculina e clerical¹ – já havia homens que dominavam conhecimentos sobre o corpo e as plantas. No entanto, eram as mulheres que, majoritariamente, detinham os saberes do corpo, da terra e da cura. Cabia a elas o cuidado das hortas e o manuseio de ervas, a preparação de unguentos, infusões e poções capazes não apenas de alimentar, mas de aliviar dores, tratar doenças e proteger os corpos vulneráveis (Federeci, 2017).

Elas atuavam como curandeiras, parteiras, conselheiras, e transmitiam oralmente esse conhecimento por gerações². Eram, as “médicas particulares” de suas famílias, vilas e comunidades (Valentini, 2010, p. 81-84), – legitimadas pela experiência, pela observação e pela confiança ancestral que seus saberes inspiravam.

¹ Rubem Alves, em *Filosofia da Ciência* (1981), critica a dimensão quase clerical atribuída à medicina e à ciência na modernidade. Para o autor, o cientista tornou-se um “mito” social, figura a quem se deve “ouvir e... obedecer” (p. 8), tal como se faria diante de uma autoridade religiosa. Alves observa que essa obediência às prescrições médicas ou científicas muitas vezes se dá de forma acrítica, reproduzindo uma lógica de fé e submissão. Nessa perspectiva, a ciência – assim como a religião – também busca uma “ordem invisível”, sustentada por uma devoção não racional, ou seja, por uma fé (p. 104). Ao estabelecer esse paralelo, Alves desmonta a ideia popular de que a ciência seria puramente racional, mostrando que, em ambos os casos, há um apelo à autoridade que inibe o pensamento autônomo.

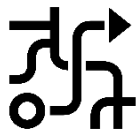
² Um exemplo significativo da maneira como as mulheres transmitiam conhecimentos mágicos no ambiente doméstico – sobretudo em contextos de crescente repressão religiosa – está na figura de Sosípatra (c. 310-370), filósofa neoplatônica e mística do século IV. Segundo o historiador Eunápio de Sárdis (c. 345-420), ela foi “plenamente iniciada” nos mistérios mágicos e teria passado seus saberes, incluindo dons oraculares e uma forma de “onisciência”, a seu filho Antonino (fl. séc. IV), também filósofo. Há quem sugira que Antonino possa ter iniciado Hipátia de Alexandria (c. 360-415), célebre matemática e filósofa neoplatônica, na teurgia, embora, como salienta Nicola D. Lewis, essa conexão permaneça incerta. Porém, Lewis afirma que ainda assim, o padrão de transmissão familiar dos saberes teúrgicos se confirma no contexto da religiosidade platônica tardia: em Atenas, por exemplo, Plutarco de Atenas (c. 350-430) ensinou tais práticas à sua filha Asclepigeneia (fl. séc. V), que mais tarde as transmitiria a Proclo (c. 412-485), um dos principais sistematizadores do neoplatonismo. Nesse ambiente social cada vez mais hostil às religiões tradicionais, as mulheres assumiam um papel ativo e sofisticado como guardiãs dos mistérios, transmitindo os saberes hieráticos dentro do espaço familiar, muitas vezes resguardadas “atrás do véu” do olhar público – como observa Lewis (2014, p. 280-281).

Eram essas mulheres que, além de curar, se dedicavam a tudo aquilo que dizia respeito ao universo feminino: do acompanhamento dos ciclos menstruais ao auxílio no parto, do alívio de dores à proteção da fertilidade. Curandeiras, parteiras e sábias da terra, conheciam em profundidade o corpo feminino e os efeitos das plantas sobre ele. Um exemplo marcante é a crença na mandrágora, cuja raiz de forma antropomórfica era associada à concepção. Comê-la, ou oferecê-la aos maridos, era um gesto esperançoso de mulheres que desejavam engravidar (Valentini, 2010, p. 81-84).

Esse saber, feminino e ancestral, não era bem-visto por todos. O fato de que muitas dessas mulheres dominavam conhecimentos médicos mais eficazes que os homens era considerado, à época, “o pior insulto público e privado” (Valentini, 2010, p. 82). A medicina feminina, enraizada na observação da natureza e na transmissão oral, era temida como uma “arma perigosa” – sobretudo porque permitia acesso ao que deveria permanecer inacessível: a regulação da fertilidade. Sabiam induzir a menstruação, provocar abortos e evitar concepções, usando plantas como o esporão-do-centeio ou a arruda, cujas raízes, em casos extremos, eram introduzidas no útero para interromper uma gestação (Valentini, 2010, p. 59-64).

Além de seus saberes sobre o corpo feminino e a cura das enfermidades, as chamadas curandeiras eram também buscadas por sua atuação no campo do invisível. Seu conhecimento era abrangente: não se limitava ao uso de plantas, mas se estendia à leitura dos astros, ao contato com forças da natureza e à manipulação de saberes tanto ctônicos quanto celestes – conectados à terra, à morte, aos ciclos da lua e às potências superiores. Essas mulheres exerciam papel central no cotidiano das comunidades, sobretudo em contextos rurais, onde suas práticas envolviam curas, oráculos domésticos, feitiços de proteção, interpretação de sonhos e até a localização de objetos perdidos (Martins; Campos, 2023, p. 6).

Essa convergência de saberes – que unia cura, espiritualidade, astrologia e proteção – ocupava um espaço ambíguo na sociedade romana. Práticas de cura e formas populares de adivinhação não eram, à primeira vista, condenadas de forma sistemática. Havia, sobretudo no contexto republicano e imperial romano, uma distinção cultural entre magia útil e magia perversa: esta última – a *maleficium*, voltada



à manipulação ou ao dano – era alvo de sanções jurídicas e morais³, enquanto a primeira era tolerada ou até valorizada no cotidiano (Prieto, 2007, p. 92).

A ambiguidade que marcava a compreensão dos saberes mágicos e medicinais femininos no mundo greco-romano foi gradualmente instrumentalizada pela nascente ortodoxia cristã⁴ para deslegitimar tais práticas e condenar suas portadoras. À medida que o cristianismo se consolidava como religião institucional, especialmente após o reconhecimento oficial pelo Estado romano no século IV, as práticas espirituais femininas – antes toleradas ou até respeitadas em seus contextos locais – passaram a ser ressignificadas como superstição ou magia demoníaca (Silva; Silva, 2021, p. 86-87).

As mulheres, que por séculos atuaram como ponte entre o mundo natural e o espiritual – manipulando ervas, orações e símbolos –, tornaram-se alvo de desconfiança teológica e jurídica. A religiosidade encarnada em seus corpos e rituais, antes fonte de cuidado e respeito comunitário, passou a ser reinterpretada como ameaça à ordem cristã emergente. As práticas mágicas, tão comuns no cotidiano romano e intrinsecamente ligadas aos saberes dessas mulheres, passaram a ser progressivamente condenadas e perseguidas. Com a consolidação da ortodoxia, o que antes era considerado parte da vida e da cultura popular – curar com ervas, sonhar com símbolos, proteger com palavras – tornou-se suspeito, perigoso e associado à ação demoníaca.

SABERES FEMININOS ENTRE CURA E FEITIÇARIA: A AMBIGUIDADE DA MAGIA NA ANTIGUIDADE

Antes de ser somente atrelada a contextos negativos e associada a práticas obscuras ou pecaminosas, a magia ocupava um lugar significativo no âmbito da religiosidade popular da sociedade greco-romana. Nessa tradição cultural, a fé frequentemente se manifestava por meio de rituais performáticos, fórmulas orais,

³ Veremos mais sobre as consequências de tais práticas mais adiante.

⁴ A noção de “ortodoxia” no cristianismo primitivo não nasce como uma verdade teológica absoluta, mas como o resultado de disputas históricas por autoridade. O que hoje se entende como ortodoxia cristã foi, na verdade, apenas uma entre várias interpretações em disputa nos séculos iniciais da fé cristã, e que ganhou predominância não por ser mais verdadeira, mas por ter sido politicamente bem-sucedida em se alinhar às estruturas emergentes de poder eclesiástico (Pagels, 1989b, p. 142-143). Assim, a ortodoxia foi construída em oposição a outras formas de cristianismo, rotuladas posteriormente como heresias – muitas das quais possuíam forte presença feminina ou ofereciam leituras alternativas da autoridade espiritual.

objetos simbólicos e gestos que visavam provocar transformação, proteção ou êxtase espiritual.

O termo magia (*μαγεία*), por sua vez, tem origem no persa *magos* – designação de uma casta sacerdotal especializada na arte da adivinhação, na leitura de sonhos e na astrologia, conforme os preceitos da tradição zoroastriana. Como observa Naomi Janowitz (2002, p. 10), esses especialistas eram respeitados por sua sabedoria e, em muitas ocasiões, atuavam como conselheiros de líderes militares e políticos. Na era greco-romana, o termo *magos* ampliou seus sentidos e passou a circular com distintas conotações. Em alguns contextos, preservava sua associação original com sacerdotes das religiões de mistério⁵. Em outros, ganhava um caráter depreciativo, sendo associado à figura do trapaceiro ou do feiticeiro enganador (Janowitz, 2002, p. 9).

A separação entre magia e religião, era fluída. Para muitos, a magia consistia em práticas voltadas à manipulação do divino com objetivos pessoais, enquanto a religião seria caracterizada por sua legitimidade pública e por ser, supostamente, isenta de interesses individuais (Pollard, 2014, p. 185). No contexto romano, rituais conduzidos em espaços sagrados oficiais, como templos, gozavam de reconhecimento e status religioso, ao passo que ações místicas realizadas em esferas privadas, longe da supervisão institucional, podiam ser enquadradas como práticas mágicas e, portanto, condenadas (Meggitt, 2013, p. 183-185). Dessa forma, o que definia se um ato pertencia ao domínio do sagrado ou não, não era seu conteúdo em si, mas o modo como era percebido em relação à ordem pública e ao controle social (Prieto, 2007, p. 90).

Essa interpretação peculiar da magia contribuiu diretamente para a posterior perseguição de mulheres que, por dominarem saberes astrológicos e botânicos, bem como pela confecção de poções, passaram a ser chamadas de *pharmakis*⁶

⁵ As religiões de mistério – ou cultos de mistério – foram sistemas religiosos iniciáticos praticados na Antiguidade, especialmente entre os gregos e romanos, com influências egípcias, persas e do Oriente próximo. Eram chamadas “de mistério” (*mystēria*) porque seus ritos, doutrinas e símbolos eram reservados exclusivamente aos iniciados, e o conteúdo das cerimônias era mantido em segredo sob pena de punição divina ou social. Para discussões mais detalhadas sobre cultos de mistério, ver “Cultos de Mistério: Dionísio e as origens ocultas do cristianismo” (Junior, 2017).

⁶ Os preparos feitos pelas curandeiras – como poções, remédios, unguentos, toda e qualquer substância utilizada afim de alterar o estado de um corpo – era chamado de *pharmakon*. Um termo genérico para medicamento. Algumas dessas substâncias podiam extrapolar o campo

(feiticeiras). O uso de plantas – muitas vezes tóxicas – fez com que fossem associadas às chamadas “ervas das bruxas” e vistas como “portadoras de morte”. Essa reputação levou a acusações de envenenamento e de que preparavam “filtros amaldiçoados”, além de alegações de que usavam “venenos soporíferos naturais” para induzir o sono em outras pessoas, o que supostamente facilitava a realização de atos maléficos – de acordo com seus opositores (Valentini, 2010, p. 101).

Além das poções com finalidades curativas e mágicas, essas mulheres também eram conhecidas por confeccionar amuletos de proteção, frequentemente gravados com nomes de divindades, que eram vendidos para uso junto ao corpo do portador (Kalleres, 2014, p. 224). Algumas curandeiras se destacavam pelo uso ritual da saliva, considerada poderosa contra o mau-olhado (*baskania*), além de aplicarem toques, fumigações e outros gestos terapêuticos como parte de suas técnicas de cura (Kalleres, 2014, p. 224-225).

Apesar da presença ativa e reconhecida dessas mulheres na vida cotidiana, a crença em seus poderes – especialmente entre outras mulheres – era frequentemente motivo de escárnio por parte dos homens. Como aponta Dayna S. Kalleres, autores do final do período helenístico e do início do Império Romano demonstravam um desprezo sistemático pelo que classificavam como “credulidade feminina”, vista como uma ameaça à ordem doméstica e à racionalidade masculina. Essa suposta ingenuidade permitia, segundo esses autores, a entrada de *praecantrices* – cantoras de encantamentos – e outras praticantes de magia no espaço privado do lar (Kalleres, 2014, p. 225).

Esse imaginário aparece em textos literários como a comédia *Miles Gloriosus*, de Plauto. Nos versos 690 a 695, o personagem Pírgopolinices ridiculariza os pedidos da esposa – retratada como tola e gastadora – ao narrar com ironia os gastos domésticos com doces, presentes e serviços de adivinhas e feiticeiras:

físico, terapêutico, e alcançar o estado psíquico. Nesse contexto, não demorou para que o sentido do termo fosse alterado, de forma que ganhasse conotações pejorativas. A partir de então, passa-se a utilizar o termo *pharmaka* (terminologia particular dos filtros ou drogas) para se referir a qualquer coisa que perturbaria os espíritos ou tivesse intenção mortal. Como observa Christine Prieto, na Antiguidade, não havia uma separação rígida entre ciência e magia, o que fazia com que muitos conhecimentos médicos fossem interpretados como saberes extranaturais – e, portanto, demoníacos (2007, p. 91). A *pharmakis* (a forma masculina seria *pharmakos*), mulher que dominava o uso dessas substâncias – equivalente à farmacêutica ou curandeira – passou a ser percebida não como alguém que cura, mas como uma envenenadora, uma preparadora de filtros mágicos e, por extensão, uma feiticeira.

por favor, querido marido, me dê um pouco de dinheiro, mamãe precisa de um presentinho. Me dê dinheiro para comprar doces; me dê dinheiro para dar no próximo domingo às *praecantatrici*, *coniectrici*, *hariolae* *atque haruspicae*. Se eu não tiver dinheiro, vou enfurecer a senhora que lê o futuro pelas minhas sobancelhas (Plauto, *Miles Gloriosus*, 690-695, tradução própria).

As adivinhas frequentemente recorriam a uma combinação de saberes e práticas para atingir estados alterados de consciência que facilitassem o acesso ao divino. Entre os métodos utilizados estavam a ingestão de poções preparadas com ervas específicas, o uso de perfumes e unguentos, a privação de sono, bem como jejuns prolongados, danças ritualísticas e meditação (Luck, 2006, p. 473-484). Tais práticas visavam induzir o transe necessário para receber mensagens de ordem espiritual ou profética.

Como exemplifica Georg Luck, a *Pythia* (pitonisa) em Delfos – tradicionalmente conhecida como sacerdotisa de Apolo – originalmente não estava vinculada a esse culto, mas sim a um sistema oracular mais antigo, ligado à deusa conhecida como Grande Mãe. Segundo as crenças arcaicas, essa deusa possuía o conhecimento do futuro e era ela quem concedia à profetisa o *enthousiasmos* (êxtase divino). As visões e a linguagem incompreensível que emergiam desse estado faziam parte da revelação sagrada, e não eram lidas pelos crentes como desordem ou loucura, mas como sinal de contato legítimo com o transcendente (Luck, 2006, p. 37-38).

Além do transe induzido por práticas corporais e substâncias, as adivinhas também empregavam diversas técnicas instrumentais para acessar presságios e realizar previsões. Uma das formas mais comuns era a divinação por objetos, como o lançamento ritual de favas ou grãos-de-bico, cuja disposição era interpretada simbolicamente (Valentini, 2010, p. 45). Outras técnicas envolviam elementos visuais e líquidos, como a hidromancia – leitura da água – e a catoptromancia, que utilizava espelhos para revelar segredos ocultos ou eventos futuros. Em muitas dessas práticas, a presença de um médium – frequentemente um menino em transe – era fundamental para a recepção da mensagem profética (Luck, 2006, p. 82).

Algumas mulheres atuavam como mediadoras entre o mundo dos vivos e dos mortos, invocando espíritos ancestrais com finalidades que iam da orientação espiritual à cura ou revelação de verdades ocultas – prática conhecida como

necromancia (*nekromanteía*). Os rituais necromânticos serviam a diversos propósitos, entre eles: prever o futuro (como o desfecho de batalhas ou a ascensão de imperadores); esclarecer eventos passados, como mortes repentinas; recuperar objetos perdidos ou roubados; resolver disputas ou causar dano a inimigos; obter conhecimento secreto; influenciar decisões jurídicas e políticas; lançar feitiços amorosos; ou ainda pacificar espíritos inquietos que perturbavam o mundo dos vivos (Luck, 2006, p. 210-263; Faraone, 2001, p. 49).

Durante os rituais de necromancia, era comum a invocação de divindades ligadas aos cultos de mistério greco-romanos, como Hades, Perséfone, Hécate (Trivia ou Diana), Érebo, Caos, Tisífone (uma das Fúrias), as Parcas e Caronte. Também eram frequentemente invocadas divindades de outras tradições, como as egípcias e semitas, entre elas Ereschigal, Thoth, Anúbis e Osíris (Ogden, 2002, p. 250).

Esses rituais, muitas vezes realizados à noite e em locais subterrâneos ou cavernosos, envolviam elementos considerados liminares e impuros – como cadáveres, ossos e fluidos corporais. Por esse motivo, seus praticantes passaram a ser associados a forças obscuras e acusados de manter vínculos com espíritos malignos ou entidades demoníacas, tornando-se alvo de perseguição social e condenação moral, especialmente à medida que a influência cristã se consolidava (Ogden, 2002, p. 116; 179-202).

A lógica de perseguição, inicialmente direcionada às necromantes – prática considerada “abominável” e “repugnante” por pensadores como Platão e condenada por diversas leis romanas⁷ (Luck, 2006, p. 211) – logo se expandiu para abranger todas as mulheres que demonstravam algum tipo de saber considerado subversivo ou sobrenatural. A relevância e o prestígio que curandeiras e adivinhas haviam conquistado na Antiguidade, graças a seus conhecimentos que transitavam entre o cuidado do corpo e a mediação com o transcendente, foram sendo gradualmente suprimidos à medida que o cristianismo se consolidava como estrutura normativa da fé e da moral no mundo romano.

Tais práticas passaram a ser reinterpretadas como expressões de engano demoníaco. O que antes era reverenciado como dom ou poder feminino tornou-se indício de perversidade e corrupção moral. Inaugura-se, então, uma nova lógica

⁷ Veremos alguns exemplos dessas leis mais adiante.

repressiva: a mulher que cura, que vê, que conhece – transforma-se na mulher que ameaça. É nesse cenário que encontramos a figura da feiticeira, alvo constante da perseguição teológica, jurídica e simbólica promovida pela ortodoxia cristã em formação.

DO SAGRADO AO PECADO: O CRISTIANISMO E A REPRESSÃO AOS SABERES FEMININOS

À medida que a fé cristã se institucionalizava, formulando dogmas, preceitos e normas litúrgicas, também se consolidava uma liderança hierárquica preocupada em definir os limites da ortodoxia. Nesse processo, expressões religiosas populares, tradições locais e práticas espirituais que não se alinhavam às diretrizes estabelecidas pelos líderes da Igreja passaram a ser fortemente combatidas. O discurso cristão passou a condenar sistematicamente costumes associados à magia, à adivinhação e ao culto das divindades não-cristãs.

Essa condenação foi especialmente severa quando dirigida às mulheres identificadas como feiticeiras, cuja atuação espiritual era vista como dupla ameaça: por um lado, contrariavam os dogmas de uma fé em estruturação; por outro, encarnavam a desordem moral segundo um imaginário patriarcal que já as associava ao engano, à tentação e ao pecado. Dessa forma, a intolerância religiosa, unida à visão sobre o feminino herdada de tradições antigas⁸ fez com que os saberes femininos, antes reverenciados, fossem demonizados e perseguidos em nome da salvação da alma e da pureza da fé.

⁸ Filósofos da Antiguidade, como Aristóteles e Platão, foram amplamente citados – tanto na filosofia quanto na teologia cristã posterior – para legitimar discursos de inferiorização e repressão da mulher, especialmente da figura da feiticeira. Aristóteles atribuía às mulheres uma suposta “habituação ao veneno” e até mesmo a capacidade de envenenar pelo olhar durante o período menstrual, relacionando-as a “admiráveis segredos de magia” (Thomasset, 1990, p. 92). Sua conhecida afirmação de que a mulher seria um “macho falhado”, biologicamente incompleto, e dotada de uma “fraqueza constitutiva” teve profundo impacto nas concepções sociais e políticas que marcaram a Antiguidade Tardia e se estenderam até a Idade Média (Dalarun, 1990, p. 56). Platão, por sua vez, embora menos misógino em certos aspectos, também sustentava a desigualdade entre os sexos. Em *O Banquete*, contribuiu para o discurso de subordinação feminina ao afirmar que as mulheres não possuíam a mesma natureza que os homens, reforçando sua posição secundária no cosmos e na estrutura social (Pomeroy, 1995, p. 88).

A visão dos Pais da Igreja⁹ a respeito da mulher foi influenciada pela narrativa da Criação e da Queda do homem¹⁰ na narrativa bíblica, levando à construção da figura feminina como o “segundo sexo”, inferior e desfavorável. A leitura patrística desta narrativa atribuiu a Eva o papel central na Queda da humanidade. Ambrósio de Milão, por exemplo, afirmou que “a mulher é que foi a autora da falta para o homem, não o homem para a mulher” (PL 14, col. 303). Jacques Dalarun observa que, na visão dos Pais da Igreja, enquanto a serpente do Éden foi identificada como o Diabo, à mulher coube o papel de tentadora (1990, p. 35).

Tertuliano, em sua obra *De cultu feminarum* (A Moda Feminina), foi ainda mais contundente ao afirmar que a culpa de Eva recaía sobre todas as mulheres, responsabilizando-as coletivamente pela Queda. Em seu texto, adverte: “Não sabes tu, que és Eva também?”, instaurando a ideia de que a mulher seria a “porta do diabo” por ter seduzido o homem, imagem de Deus. Essa interpretação associava a feminilidade não apenas ao erro, mas ao perigo, justificando sua dominação. Ao comentar sobre a relação de Eva com as mulheres, o autor afirmou que:

neste mundo, é agora executada a sentença divina contra esse teu sexo: é necessário que resistas também à condição de acusada. És tu a porta do diabo, és tu que quebraste o sigilo da genealogia, és tu a primeira que transgrediu a lei divina, estás a circundar aqueles que o diabo não conseguiu iludir; tu, de maneira tão fácil, aniquilas o homem, imagem de Deus; por isso que tens merecido tudo que é a morte, também o filho de Deus teve de morrer: e está agora em espírito e coberto de ornamentos a tua túnica de pele? (Tertuliano, *De cultu feminarum*, I, 1.2).

⁹ A expressão “Pais da Igreja” refere-se aos teólogos e líderes eclesiásticos dos primeiros séculos do cristianismo (aproximadamente entre os séculos II e V) que tiveram papel central na formulação doutrinária e consolidação da ortodoxia cristã. Esses autores – como Tertuliano, Irineu de Lyon, Orígenes, Atanásio, Agostinho, entre outros – escreveram tratados, sermões e comentários bíblicos que influenciaram profundamente a definição do que seria considerado o ensinamento legítimo da fé cristã. A autoridade dos *Patres Ecclesiae* foi gradualmente reconhecida como normativa, e seus escritos tornaram-se referência para a teologia oficial da Igreja, especialmente no processo de repressão a visões dissidentes, práticas populares e à presença feminina em papéis espirituais autônomos.

¹⁰A “queda” da humanidade refere-se à narrativa bíblica do Gênesis (Gn 3), na qual Adão e Eva, os primeiros seres humanos, de acordo com a história, desobedecem à ordem divina ao comer do fruto da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal. Esse ato é interpretado, na tradição cristã, como o momento em que o pecado entrou no mundo, rompendo a harmonia original entre Deus e a humanidade. A teologia cristã dos pais da Igreja, especialmente a agostiniana, interpreta essa desobediência como a origem do pecado original, herdado por todos os seres humanos. A mulher, por ter sido a primeira a ceder à tentação na narrativa, passou a ser vista por muitos autores eclesiásticos, como a responsável pela corrupção da criação e pela fragilidade moral da humanidade (Pagels, 1989a, p. 141-143).

Alinhado ao discurso dos demais Pais da Igreja, que condenavam as tradições das religiões de mistério, Agostinho via as práticas mágicas – que ele reunia sob o termo *superstitio* – como formas de pacto com demônios. Para ele, a *superstitio* englobava tanto o culto a criaturas como se fossem Deus quanto a consulta ou aliança com demônios por meio de rituais, símbolos e acordos ocultos. Em sua obra *A Doutrina Cristã*, ele catalogou uma série de práticas proibidas, como livros de presságios, símbolos mágicos, encantamentos, amuletos, astrologia, adivinhações baseadas em espasmos corporais e até hábitos supersticiosos do cotidiano (Agostinho, 2002, p. 53-58).

Contudo, ele não negava a eficácia desses atos, mas atribuía seus efeitos a demônios enganadores, cuja atuação era permitida por Deus para punir a vaidade e a curiosidade dos homens. Agostinho escreveu que:

[...]os homens cúpidos de experiências más venham a ser abandonados ao escárnio e ao ludíbrio, como merece sua vontade: escarnecem deles e os enganam os anjos prevaricadores, aos quais, conforme uma grandiosa ordem das coisas, foi entregue, por leis providenciais, esta parte mais baixa do universo. E pelos seus escárnios e enganamentos, acontece que neste plano de adivinhações supersticiosas e perniciosas os astrólogos anunciem muitos eventos passados e futuros, os quais se realizam, como eles dizem. São fatos que se desenrolam segundo as observações deles, tornando-os convencidos e levando-os a se entregarem com mais paixão às pesquisas, para se envolverem cada vez mais pelos laços de pernicioso erro[...] (Agostinho, 2002, p. 55).

Em *A Cidade de Deus*, ele também critica duramente a *teurgia* – prática que consistia em evocar poderes sobrenaturais, supostamente divinos, para realizar milagres ou obter revelações. Ao mencionar o filósofo neoplatônico Porfírio, que se dedicou a essas artes, Agostinho adverte que mesmo homens eruditos podem cair em “artes ilícitas” para satisfazer a curiosidade humana. Para ele, tais manifestações não provêm de Deus, mas são “ficções de demônios enganadores” destinadas a enredar almas ingênuas e sedentas de poder (Agostinho, 2023).

João Crisóstomo era ainda mais severo e referia-se às curandeiras com termos pejorativos, chamando-as de “velhas bêbadas, tolas, vindas do submundo urbano”, que ofereciam “encantamentos de cura para bebês doentes que eram cuidados por amas dentro dos lares, que desesperadamente afixavam amuletos protetores nos braços dos pequenos” (João Crisóstomo, 2014, p. 349-358; Kalleres, 2014, p. 221-222). Segundo ele, prostitutas também recorriam à “magia erótica” para

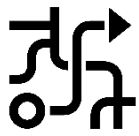
seduzir maridos antes fiéis, desestabilizando lares cristãos e destruindo famílias (Kalleres, 2014, p. 222). Em seus sermões e escritos, Crisóstomo utilizava de estereótipos para retratar as praticantes de magia como ameaças demoníacas à salvação, reforçando uma oposição simbólica entre os “perigos mágicos” e a vulnerabilidade moral do lar cristão.

Nesse cenário, mesmo rituais aparentemente inofensivos – como amuletos ou encantamentos realizados em nome de Deus ou de Jesus – eram condenados como idolatria. Para Crisóstomo, apenas o símbolo da cruz possuía autoridade verdadeira para repelir as forças demoníacas (Silva; Silva, 2021, p. 100). As mulheres que produziam poções – sobretudo de natureza amorosa – eram acusadas de usar “encantamentos, libações, filtros, poções e inúmeras outras coisas” para “reter amantes”, “invocar o Diabo” ou mesmo “realizar encantamentos aos mortos contra as esposas de seus clientes” (Kalleres, 2015, p. 70-71).

Aquelas que demonstravam algum conhecimento mágico eram percebidas como uma ameaça à família cristã, pois usavam “magia erótica para seduzir maridos outrora obedientes em infidelidades apaixonadas que destruíam famílias cristãs” (Kalleres, 2015, p. 72). Ao longo desse processo, a figura da feiticeira foi se consolidando como inimiga da moral cristã e da estabilidade familiar. A soma da tradição filosófica greco-romana – que considerava a mulher como inferior e moralmente instável – e a repressão promovida pelos líderes cristãos contra práticas mágicas, especialmente as protagonizadas por mulheres, resultou na instauração de uma imagem feminina associada à sedução, à ruína e à ameaça espiritual.

O próprio corpo feminino passou a ser compreendido como instrumento de pecado, fonte de tentação e desordem moral para os homens, que seriam facilmente seduzidos e desviados por sua presença. As mulheres eram descritas como “sedutoras, conhecedoras de feitiços e manipuladoras”, e, por isso, deveriam ser evitadas pelos homens cristãos (Mattos; Nogueira, 2020, p. 45).

Com a crescente consolidação da ortodoxia cristã, a Igreja buscou monopolizar o sagrado, deslegitimando a autoridade espiritual de tradições concorrentes, como as práticas das religiões de mistério e judaicas. O poder de interagir com entidades sobrenaturais foi gradativamente retirado de mulheres e de líderes religiosos não-cristãos, e transferido para o interior da Igreja, onde o sinal da



cruz passou a ser apresentado como o único “signo redentor” (Silva; Silva, 2021, p. 101-102).

Nesse processo de monopolização do espiritual, as divindades tradicionalmente associadas à magia, ao feminino e aos saberes ancestrais cultivados pelas mulheres foram reclassificadas como demônios pelos Pais da Igreja – uma estratégia teológica que visava suprimir os poderes simbólicos rivais e enfraquecer a legitimidade dos cultos não-cristãos.

QUANDO DEUSAS VIRAM DEMÔNIOS: O APAGAMENTO DAS DIVINDADES NÃO-CRISTÃS

Os comentários dos líderes cristãos contra as mulheres ligadas à magia não se limitaram às figuras humanas. Eles também operaram de forma simbólica, atingindo antigas divindades – sobretudo as femininas – que, por séculos, haviam sido reverenciadas como guardiãs do nascimento, da cura, do conhecimento e dos ritos de passagem. Potências divinas antes cultuadas por sua sabedoria, cuidado e força passaram a ser associadas ao proibido, classificadas como demônios, e tiveram seus templos e imagens destruídos, como evidencia um santuário encontrado na região de Cumas, onde estátuas de divindades como Vênus e Anúbis – do culto egípcio – foram mutiladas. Paolo Caputo descreve que a estátua romana de Anúbis, assim como outras três imagens encontradas no local, foi “decapitada, perdeu parte do rosto, o braço esquerdo e a mão direita”, enquanto “as outras duas estatuetas representando Harpócrates-Hórus também foram completamente destruídas e obliteradas” (Caputo, 2009, p. 247). Segundo ele, essa destruição provavelmente foi realizada por cristãos, após o Édito de Constantino (313) ou o Édito de Teodósio (392), em um contexto de repressão crescente aos cultos pagãos, como testemunha também a destruição do Serapeu de Alexandria, em 391.

Divindades ctônicas como Perséfone, Hades e, sobretudo, Hécate¹¹ – padroeira dos feiticeiros e considerada a divindade de todos aqueles que tinham a

¹¹ Havia dois tipos de representação da deusa: Hécate e a Hécate Trívia. A Hécate Trívia, “a das três faces”, opunha-se à versão de uma só face por vezes associada a Ártemis, sendo representada como uma divindade infernal, habitante das encruzilhadas, onde eram erguidas suas estátuas. Tal como se fazia com os mortos, a ela eram oferecidos pães e bolos de mel; seus animais favoritos, os cães, também lhe eram imolados em rituais. De acordo com a crença, mãe de Circe e de Medeia, Hécate havia ensinado à humanidade as artes

magia como ofício – foram alvos centrais do processo de demonização promovido pela ortodoxia cristã emergente. Essas figuras passaram a ser associadas aos *daimones*¹², dentro de uma nova lógica dicotômica entre bem e mal, que se consolidava à medida que o cristianismo se expandia e se tornava religião oficial do Império. Nesse cenário teológico-moral, qualquer indivíduo que prestasse culto a tais divindades era considerado pecador, praticante de idolatria e passível de condenação (Luck, 2006, p. 276).

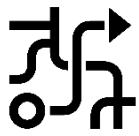
Como observam Gilvan e Érica da Silva, esse sistema classificatório precisou acomodar uma variedade de divindades, espíritos e potestades numa espécie de síntese teológica, o que possibilitou o surgimento da demonologia – um campo sistemático de compreensão da natureza e dos atributos de todos os espíritos (*pneumata*): seres considerados inferiores quando comparados à divindade suprema e onipotente dos cristãos (Silva; Silva, 2021, p. 92).

Agostinho, ao desenvolver o pensamento do filósofo judeu helenizado Fílon de Alexandria, aprofundou a noção de que haveria espíritos bons e maus. Ele sustentava que Deus, por ser inacessível à compreensão humana, comunicava-se por meio de mensageiros celestes – os anjos (Berardino, 2002, p. 390). Já no século III, o filósofo neoplatônico Porfírio – anteriormente mencionado – consolidou essa distinção ao separar os anjos, concebidos como entidades superiores e benéficas, dos demônios, definidos como seres inferiores e maléficos.

Orígenes, ao responder diretamente ao tratado A Verdadeira Palavra (*Logos Alēthēs*), do filósofo Celso – obra crítica ao cristianismo emergente –, rejeita o culto às divindades greco-romanas, como Atena, por considerá-las incompatíveis com a busca da “verdade e da piedade autêntica diante do Criador” (Orígenes, 2004, p. 379-380). Em sua refutação, Orígenes afirma que as divindades não-cristãs não passam

magicae. Seu culto era amplamente difundido no Império, sendo frequentemente invocada em ritos de magia e adivinhação (Silva; Silva, 2021, p. 91).

¹² Os *daimones* já faziam parte do imaginário religioso antigo desde Homero, sendo que, em Hesíodo, passaram a ser associados aos mortos. No entanto, segundo a visão platônica expressa em O Banquete (202-203), o *daimon* não era uma entidade maligna, como viria a ser interpretado posteriormente pela tradição cristã sob forte influência da demonologia judaica (Silva; Silva, 2021, p. 92). Para Platão, os *daimones* eram seres intermediários entre os homens e os deuses, responsáveis por transmitir mensagens divinas, revelar presságios e mediar saberes mágicos. Desempenhavam, portanto, uma função positiva e fundamental no universo religioso da Antiguidade, especialmente nos contextos da adivinhação, dos oráculos e da filosofia espiritual.



de demônios invocados pelos homens. Ao criticar a confusão de Celso entre anjos e demônios, ele explica:

[...] Como se jamais tivesse lido nossas escrituras sagradas, Celso dá a si mesmo uma resposta que ele nos atribui: segundo o que afirmamos, os anjos que descem de junto de Deus para fazer o bem aos homens são de uma outra espécie, e, em nossa opinião, são demônios sem dúvida. Celso não percebe que o nome “demônios” não é um termo indiferente como o nome “homens”, entre os quais existem bons e maus, nem um termo nobre como “deuses”, que não é aplicado aos demônios maus, às estátuas, aos animais, mas é dado por aqueles que são instruídos sobre as coisas divinas aos seres verdadeiramente divinos e felizes. O nome “demônios” sempre é aplicado a estes poderes maus que, separados do corpo grosseiro, seduzem e atormentam os homens e os rebaixam às coisas deste mundo longe de Deus e das realidades celestes [...] (Orígenes, 2004, p. 220).

Essa distinção entre “anjos bons” e “demônios maus” é fundamental para a teologia cristã patrística, pois fornece a base para a condenação das divindades não-cristãs como forças enganosas e inferiores, cuja atuação desvia os homens da verdade revelada e da salvação. No contexto da ascensão do cristianismo, os antigos deuses do panteão greco-romano passaram a ser reinterpretados como demônios subordinados a Satanás, o “príncipe deste mundo”, sendo responsabilizados por doenças, calamidades e desordens sociais (Silva; Silva, 2021, p. 92). Acreditava-se, no entanto, que a eficácia desses ataques malignos podia ser neutralizada pela ação dos anjos protetores – crença que se consolidou especialmente com o desenvolvimento da teologia patrística.

Nesse cenário, a invocação de deusas associadas à magia foi severamente condenada pelos líderes cristãos, que, por meio de seus discursos teológicos, argumentavam que os saberes mágicos não passavam de invenções ensinadas à humanidade por espíritos malignos. Os supostos milagres realizados por feiticeiras e magos seriam, portanto, obras de demônios – e não manifestações do divino –, operando não em nome de deuses, mas em aliança com o mal¹³ (Luck, 2006, p. 459).

¹³ Na Idade Média, um exemplo notável desse processo de demonização de antigas divindades ligadas aos cultos de mistério é o caso do deus celta com chifres – possivelmente associado, aos olhos dos romanos, à figura de Pan – que foi transformado pelos padres cristãos no protótipo do Diabo: com chifres, cascos fendidos, garras e aparência peluda (Luck, 2006, p. 37). Essa transfiguração simbólica também se expressa na consolidação da figura do Diabo como uma entidade única, masculina e centralizadora, em contraste com a multiplicidade de demônios que povoavam o imaginário medieval e renascentista. De acordo com Silvia Federici, essa figura unificada do Diabo substituiu antigas potências femininas como Diana, Hera e a Senhora do Jogo – divindades ou espíritos cultuados principalmente por mulheres –

Tal associação entre práticas mágicas e influência demoníaca contribuiu fortemente para a intensificação da perseguição aos praticantes de magia no contexto do Império Romano cristianizado a partir de Constantino, no século IV. Até então, a legislação romana se concentrava na repressão de magias consideradas *maleficia* – isto é, aquelas voltadas a causar dano, controlar vontades, provocar doenças ou interferir em afetos por meio de encantamentos. Com a ascensão do cristianismo como religião oficial, qualquer prática identificada como “mágica” passou a ser condenada, independentemente de seu fim específico. A repressão adquiriu contornos teológicos, e as punições tornaram-se mais severas e ideologicamente carregadas, expressando a nova moralidade imposta pela ortodoxia cristã emergente.

PERSEGUIÇÃO INSTITUCIONALIZADA: O DISCURSO CRISTÃO CONTRA MAGIA NAS LEIS ROMANAS

As Doze Tábuas – leis do período da República¹⁴, (451-450 aEC) – contêm a legislação mais antiga relacionada à magia. Apesar das controvérsias sobre sua interpretação, os preceitos referiam-se a práticas de *malum carmen*, isto é, “feitiços nocivos”. Plínio, o Velho (c. 23-79 EC) escreveu que *malum carmen* originalmente designava encantamentos ou fórmulas mágicas, mas o termo acabou abrangendo também calúnias e maldições com linguagem ofensiva (Graf, 1997, p. 42). A lei igualmente visava danos à propriedade, como a transferência de colheitas de um campo para outro por meio de *magicæ artes*¹⁵ – prática mencionada por Derek Collins (2009, p. 210-211).

cujos ritos foram gradualmente apagados ou reinterpretados sob a ótica da heresia e da idolatria. A figura demoníaca, que antes era subordinada à feiticeira, assume agora o papel de senhor e dominador: o Diabo torna-se o arquétipo do marido ou mestre, e a mulher, sua serva. Nesse novo imaginário teológico e judicial, a feiticeira não comanda mais as forças ocultas – ela se submete a elas (Federici, 2017, p. 336-337).

¹⁴ Além das Doze Tábuas, temos também a *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* (81 a.C.), promulgada por Sila, que visava inicialmente a assassinos (*sicarius*) e envenenadores (*veneficus*). No entanto, devido à ambiguidade do termo *venenum* (veneno/substância mágica), o escopo da *Lex Cornelia* foi gradualmente ampliado para incluir uma variedade de atividades mágicas. Este estatuto tornou-se a base para todos os processos subsequentes de magia no direito romano (Collins, 2009, p. 214-215).

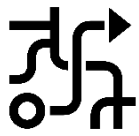
¹⁵ Ao escrever sobre As Doze Tábuas, Derek Collins comenta que Sêrvio, gramático ativo no final do século IV d.C., em seu comentário à oitava Êcloga de Virgílio – poema inspirado no Idílio II de Teócrito, que narra a história de uma mulher apaixonada capazes, segundo a narrativa, de transformar homens em lobos, invocar espíritos e operar a tal transferência de colheitas (Êcloga 8.99). Sêrvio associa essa imagem poética a um interdito presente nas Doze Tábuas: *ne pellicere alienas segetes* (“não atraias a plantação de outra pessoa”). Conforme

Ao analisar as Doze Tábuas, Collins observa que autores como Agostinho e Cícero relacionaram o preceito que proibia “atrair” (*pellicere*) a plantação alheia ao mesmo verso da oitava Êcloga de Virgílio, interpretando-o como referência direta às *magicae artes*. Esse alinhamento sugere que tal leitura era relativamente comum nos séculos IV e V EC. O problema, destaca Collins, é que, para nós “observadores externos”, fica claro que a expressão *magicae artes* nesse período já carregava implicações jurídicas negativas muito específicas – inexistentes no século V aEC., quando foi redigida a legislação das Doze Tábuas (2009, p. 210). Segundo o autor, as próprias Tábuas não mencionavam o uso de ervas (*herbae*) ou drogas (*veneno*) para a transferência de plantações, associação que deriva dessas interpretações tardias (Collins, 2009, p. 211). Sendo assim, não se tratava de uma proibição genérica da magia, mas da repressão aos efeitos concretos e nocivos que ela pudesse causar.

Mesmo no Império, não havia lei específica contra magos, mas o Senado intervinha quando práticas mágicas vinham a público nos tribunais (Prieto, 2007, p. 94). Como vimos anteriormente, a legislação romana sobre magia baseava-se mais

Collins, a mesma associação é feita por Agostinho e Cícero, o que sugere tratar-se de uma leitura já consolidada na Antiguidade Tardia (Collins, 2009, p. 210). Plínio, por sua vez, registra formulação próxima (*excantare segetem*), termo pouco usual que remete à ideia de atrair ou seduzir algo de um lugar para outro por meios invisíveis – neste caso, por encantamento. Assim, embora nas Doze Tábuas originais (século V a.C.) não haja menção direta a ervas ou drogas, o imaginário jurídico e literário dos séculos IV-V d.C. já associava tais práticas a feitiços condenáveis, refletindo a carga negativa e legalmente perigosa que a expressão *magicae artes* havia adquirido nesse período.

¹⁵ Os concílios, no contexto do cristianismo, eram assembleias formais de bispos e líderes eclesiásticos convocadas para deliberar sobre questões doutrinárias, disciplinares e administrativas da Igreja. Essas reuniões tinham caráter normativo, buscando estabelecer interpretações oficiais das Escrituras e uniformizar práticas de fé. O Concílio de Niceia, realizado em 325 EC por convocação do imperador Constantino I, foi o primeiro concílio ecumênico da história cristã. Entre suas decisões mais significativas, esteve a formulação do que recorre à magia para trazer de volta o amante Dáfnis – observa que a prática descrita de “transferir o trigo plantado para o campo de outra pessoa” se realizaria por meio de *magicae artes*. No texto virgiliano, a protagonista utiliza ervas (*herbae*) e drogas (*veneno*) vindas de Ponto, na Ásia, capazes, segundo a narrativa, de transformar homens em lobos, invocar espíritos e operar a tal transferência de colheitas (Êcloga 8.99). Sérvio associa essa imagem poética a um interdito presente nas Doze Tábuas: *ne pellicere alienas segetes* (“não atraias a plantação de outra pessoa”). Conforme Collins, a mesma associação é feita por Agostinho e Cícero, o que sugere tratar-se de uma leitura já consolidada na Antiguidade Tardia (Collins, 2009, p. 210). Plínio, por sua vez, registra formulação próxima (*excantare segetem*), termo pouco usual que remete à ideia de atrair ou seduzir algo de um lugar para outro por meios invisíveis – neste caso, por encantamento. Assim, embora nas Doze Tábuas originais (século V a.C.) não haja menção direta a ervas ou drogas, o imaginário jurídico e literário dos séculos IV-V d.C. já associava tais práticas a feitiços condenáveis, refletindo a carga negativa e legalmente perigosa que a expressão *magicae artes* havia adquirido nesse período.



na análise da finalidade dos rituais do que em sua natureza intrínseca: se fossem realizados visando ao bem comum ou trazendo algum benefício, eram tolerados; se, ao contrário, fossem considerados nocivos – sobretudo de cunho erótico ou fatal –, eram condenados pelo Estado (Prieto, 2007, p. 90-93).

Contudo, a situação muda drasticamente com a conversão do imperador Constantino I, por volta de 313 EC. A partir desse momento, o cristianismo passa a ser unificado e, em 325 EC, no Concílio de Niceia¹⁶, torna-se religião oficial do Império (Pagels, 1989, p. 3-4). No governo de Teodósio I, as religiões de mistério são proibidas e seus templos fechados (Prieto, 2007, p. 60), inaugurando uma era de imposição da doutrina cristã sobre a vida social e religiosa.

Como vimos, a legislação romana já previa punições contra práticas mágicas e adivinhação consideradas nocivas ou subversivas ao Estado, como a *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*, que criminalizava envenenadores – termo muitas vezes aplicado também aos “praticantes de magia”. Contudo, no reinado de Constâncio II (meados do século IV), filho de Constantino I, essas penalidades foram agravadas, com o *veneficium* sendo enquadrado como *maleficium* (ato deliberado de causar dano). Editos e leis passaram a proibir práticas religiosas não-cristãs, incluindo rituais de mistério, sob pena de morte. (Silva; Silva, 2021, p. 93).

As leis contra a magia, originalmente promulgadas por imperadores como Constantino e Constâncio II, foram posteriormente compiladas e sistematizadas sob Teodósio II no *Codex Theodosianus* e nas *Novellae*¹⁷, reunindo decretos emitidos

¹⁶ Os concílios, no contexto do cristianismo, eram assembleias formais de bispos e líderes eclesiásticos convocadas para deliberar sobre questões doutrinárias, disciplinares e administrativas da Igreja. Essas reuniões tinham caráter normativo, buscando estabelecer interpretações oficiais das Escrituras e uniformizar práticas de fé. O Concílio de Niceia, realizado em 325 EC por convocação do imperador Constantino I, foi o primeiro concílio ecumênico da história cristã. Entre suas decisões mais significativas, esteve a formulação do Credo Niceno, que afirmava a divindade de Cristo contra as teses do arianismo, e a definição de diretrizes para a unificação litúrgica, incluindo a data da Páscoa. O evento marcou um passo decisivo na institucionalização da ortodoxia cristã e na aproximação entre o poder imperial e a autoridade eclesiástica.

¹⁷ O *Codex Theodosianus*, promulgado em 438 EC sob o imperador Teodósio II, é uma compilação oficial de leis imperiais romanas vigentes desde Constantino I (313 EC) até o próprio reinado de Teodósio II. Ele reúne constituições, éditos e decretos que versam sobre temas diversos – da administração e impostos à religião e punição da magia – sendo uma das principais fontes para o estudo da política cristianizadora do Império. As *Novellae* (ou *Novellae Constitutiones*), por sua vez, consistem em leis posteriores à publicação do Código, emitidas para atualizar, esclarecer ou complementar disposições anteriores. Ambas as coleções são fundamentais para compreender a transição legal e cultural que consolidou o cristianismo como religião oficial e suprimiu práticas religiosas consideradas pagãs.

desde o início do século IV. Essas normas não apenas proibiam reuniões de hereges – como passaram a ser chamados os não-cristãos –, mas também ordenavam a queima de seus livros e previam punições severas, como exílio e execução.

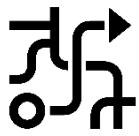
Um dos decretos de Constâncio II, datado de 1º de dezembro de 346, determinava que “os templos sejam imediatamente fechados em todas as cidades” e que qualquer pessoa que realizasse sacrifícios fosse “abatida pela espada vingadora”, além de terem seus bens confiscados. Até mesmo governadores que negligenciassem a aplicação dessa “vingança” seriam punidos (Pharr *et al.*, 1952, p. 472).

Outra lei, de tom igualmente rigoroso, estabelecia que hereges flagrados realizando “ritos supersticiosos” teriam seus bens confiscados e sofreriam “a pena suprema”. As casas onde tais práticas ocorressem seriam anexadas ao fisco, salvo se os donos denunciassem imediatamente os culpados. Além disso, ordenava-se a busca e queima imediata de livros “nocivos”, sendo a ocultação dessas obras punida com a morte, por equiparar o “infrator ao crime de magia” (Pharr *et al.*, 1952, p. 456).

Todos aqueles que, de algum modo, manifestassem conhecimentos passíveis de serem classificados como mágicos – como as curandeiras, intérpretes de sonhos e observadoras dos astros – passaram a ser oficialmente descritos como “inimigos da raça humana”, sujeitos à tortura e à morte. Um decreto imperial de 358 EC, dirigido ao prefeito pretoriano Touro, determinava que qualquer feiticeiro, astrólogo, adivinho ou praticante de artes semelhantes, mesmo que ocupasse posição de prestígio junto a algum governante ou ao César, não estaria imune à punição (Pharr *et al.*, 1952, p. 238). Aqueles condenados seriam submetidos a tortura até receberem uma execução considerada proporcional à gravidade de seu “crime”:

O mesmo Augusto a Touro, Prefeito Pretoriano. [...] Se, portanto, algum feiticeiro ou pessoa contaminada pela magia, que pela tradição popular é chamado de mágico, adivinho, vidente, ou ainda adivinho, ou mesmo astrólogo, ou alguém que esconda alguma arte de adivinhação por meio da interpretação de sonhos, ou que pratique qualquer arte semelhante, for encontrado em Minha comitiva ou na do César, não escapará da punição e da tortura sob a proteção de seu alto posto. Se for condenado por seu próprio crime e, por meio de negação, se opuser àqueles que o denunciam, será entregue ao cavalete de tortura, garras de ferro rasgarão seus flancos, e ele sofrerá punição digna de seu crime. Dado no terceiro dia antes das nonas de julho, em *Ariminum*, no ano do consulado de *Datiano* e *Cerealis* – 5 de julho, 358; 357 (Pharr *et al.*, 1952, p. 238, tradução própria).

O que se percebe é que após a oficialização do Cristianismo como religião do Império Romano, as leis contra a magia tornaram-se não apenas mais abrangentes, mas também mais severas, refletindo e amplificando as definições teológicas formuladas pelos líderes cristãos. Essa nova leitura, incorporada à legislação imperial, deu início a uma perseguição mais sistemática, ainda que a erradicação completa das



crenças e ritos mágicos populares tenha se revelado um processo lento, irregular e profundamente enraizado nas tensões culturais da época.

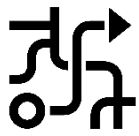
A proibição dos saberes ancestrais, preservados e transmitidos no cotidiano do Império – em grande parte por mulheres – foi mais do que uma simples estratégia de afirmação da fé cristã em detrimento de outras tradições religiosas. Tratou-se de um ataque institucionalizado pelo Estado romano. O ofício e o modo de vida das feiticeiras foram duramente ameaçados, a ponto de sua própria existência se converter em ato de resistência, necessário para que seus conhecimentos continuassem a sobreviver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A repressão aos saberes mágicos femininos na Antiguidade Tardia não foi um processo aleatório ou meramente moralista, mas uma estratégia discursiva e teológica cuidadosamente construída para legitimar o cristianismo em detrimento de outras tradições religiosas. Em seu processo de consolidação, a ortodoxia cristã necessitava de um “outro” que funcionasse como inimigo simbólico, e o mago – ou, mais especificamente, a mulher maga – cumpria esse papel com perfeição, por lidar com dimensões extranaturais que a fé cristã reivindicava como seu monopólio legítimo.

No entanto, a perseguição à figura feminina transcendeu o campo da disputa religiosa: estava profundamente enraizada na misoginia e no medo. Era fruto de uma necessidade narcisista masculina de afirmar-se como ápice da criação, relegando as mulheres a uma posição de subalternidade e submissão. Essa inferiorização era reforçada pela teologia patrística, que atribuiu às mulheres a culpa pela queda da humanidade, deslocando para elas uma responsabilidade coletiva que, na prática, funcionava como justificativa para controlar seus corpos, sua sexualidade e, sobretudo, seus saberes.

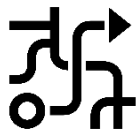
Essa lógica não se dissolveu com o fim da Antiguidade, mas se prolongou ao longo de todo o medievo, assumindo contornos brutais na caça às bruxas. Milhares de mulheres foram presas, torturadas e queimadas vivas apenas por serem mulheres – e, portanto, suspeitas de carregar em si a semente do pecado e da magia –, mesmo quando não havia prova concreta de envolvimento com qualquer prática mística.



Contudo, a tentativa de erradicar os saberes ancestrais não obteve êxito pleno. Eles sobreviveram nos segredos das casas, nas mãos que cuidavam de partos, nas ervas que curavam, nos sonhos que orientavam decisões e nos rituais íntimos que protegiam vidas. Sobreviveram nas mulheres que, mesmo silenciadas, mantiveram-se fiéis à sua essência de curandeiras, parteiras, conselheiras e guardiãs de memórias. Essas mulheres, perseguidas e executadas, continuam vivas hoje na herança simbólica e prática de seus saberes – pois a potência feminina, enraizada na terra e no corpo, não pode ser destruída.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. A Cidade de Deus Vol. 1. São Paulo: Paulus Editora, 2023.
- AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus Editora, 2002.
- ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- BERARDINO, A. (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity (The Haskell Lectures on History of Religions)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- CAPUTO, Paolo. Aegyptiaca from Cumae: New Evidence for Isis Cult in Campania: Site and Materials. In: CASADIO, Giovanni; JOHNSTON, Patricia A. *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: The University of Texas Press, 2009, p. 235-250.
- COLLINS, Derek. *Magia no Mundo Grego Antigo*. São Paulo: Madras, 2009.
- DALARUN, Jacques. Olhares de Clérigos. In: DUBY, Georges.; PERROT, Michelle. *História Das Mulheres no Ocidente*. Porto: Editora Afrontamento, 1990, p. 29-63.
- FARAONE, Christopher A. *Ancient Greek love magic*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- FEDERECI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- GRAF, Fritz. *Magic in the Ancient World*. Translated by Franklin Philip. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.



JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de São Paulo Vol. 3*. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

JUNIOR, Ruy Rocha. *Cultos de Mistério: Dionísio e as origens ocultas do cristianismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

KALLERES, Dayna S. *City of demons: violence, ritual, and Christian power in late antiquity*. Oakland: The University of California Press, 2015.

KALLERES, Dayna S. Drunken Hags with Amulets and Prostitutes with Erotic Spells: The Re-Feminization of Magic in Late Antique Christian Homilies. In: STRATTON, Kimberly B; KALLERES, Dayna S. *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 219-251.

LEWIS, Nicola Denzey. Living Images of the Divine: Female Theurgists in Late Antiquity. In: STRATTON, Kimberly B; KALLERES, Dayna S. *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 274-297.

LUCK, Georg. *Arcana Mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds: a collection of ancient texts*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

MARTINS, Rafaela W. A.; CAMPOS, Mauro M. Bruxas e seus saberes ancestrais: um olhar a partir das perspectivas feministas decoloniais. *Revista TOMO*, São Cristóvão, v. 42, e17612, 2023. DOI: 10.21669/tomo.v42i.

MATTOS, Carlos Eduardo de A. de.; NOGUEIRA, Paulo A de S. Santas, Condenadas ou Demoníacas? Mulheres no Imaginário do Além-Mundo no Cristianismo Primitivo. *Mandrágora*, v. 26, n. 1, 2020, p. 29-47.

MEGGITT, Justin J. Did magic matter? The saliency of magic in the Early Roman Empire. *Journal of Ancient History*, v. 1, n. 2, p. 170-229, nov. 2013.

OGDEN, Daniel. *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 2002.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus Editora, 2004.

PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the Serpent*. New York: Vintage Books Edition, 1989a.

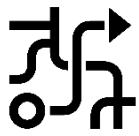
PAGELS, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Books Edition, 1989b.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.

PLAUTO. *Miles Gloriosus*. Disponível em <https://www.thelatinlibrary.com/plautus/miles.shtml>. Acesso em: 03 de ago. 2025.

POLLARD, Elizabeth Ann. Magic Accusations against Women. In: STRATTON, Kimberly B; KALLERES, Dayna S. *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 183-218.

POMEROY, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. London: Penguin Random House, 1995.



PRIETO, Christine. *Cristianismo e paganismo: a pregação do Evangelho no mundo greco-romano*. São Paulo: Paulus, 2007.

SILVA, Gilvan da; SILVA Érica C. M. da. A luta pelo monopólio do sagrado em Antioquia: João Crisóstomo e o ataque à magia e seus agentes (séc. IV d.C.). In: FIALHO, Maria do Céu; CANDIDO, Maria Regina; RODRIGUES, Nuno Simões (Org.). *Magia e superstição no Mediterrâneo Antigo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, p. 85-105.

TERTULIANO. *A moda feminina*. Tradução de Fernando Melro. Lisboa: Verbo, 1974.

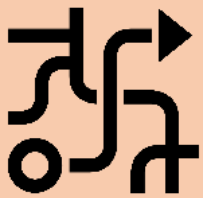
Theodosian code and novels and the sirmondian constitutions: a translation with commentary, glossary, and bibliography. Tradução de Clyde Pharr em colaboração com Theresa Sherrer Davidson e Mary Brown Pharr. Introdução de C. Dickerman Williams. Princeton: Princeton University Press, 1952.

THOMASSET, Claude. Da Natureza Feminina. In: DUBY, Georges.; PERROT, Michelle. *História Das Mulheres no Ocidente*. Porto: Editora Afrontamento, 1990, p. 65-97.

VALENTINI, Rosella Omicciolo. *Le erbe delle streghe nel medioevo*. Tuscania: Penne & Papiri, 2010.

Recebido em 12/08/2025

Aprovado em 02/12/2025



DETTMANN, Matheus Brum Domingues*

<https://orcid.org/0000-0002-9963-9132?lang=en>

RESUMO: O medievo normalmente é entendido como um período oposto à Modernidade. Assim, uma série de dicotomias são construídas opondo o homem moderno ao homem medieval. Uma dessas diferenças produzidas entre o período medieval e a Modernidade seria justamente a percepção do homem medieval e do homem moderno a respeito da magia e de eventos fantásticos. Enquanto o homem moderno demonstra um pensamento racional e crítico sobre tais eventos, o homem medieval é caracterizado como ingênuo. Contudo, essa oposição parece ocultar uma situação mais complexa. Este artigo busca demonstrar como a crença em poderes mágicos no medievo não se pode resumir em fanatismo, mas segue uma lógica própria que se associa com as disputas de poder entre a aristocracia, a Igreja e as comunidades pagãs remanescentes. Para cumprir esse objetivo, realizaremos uma análise da *Historia Normannorum* de Dudo de Saint-Quentin, documento que parece exemplificar qual tipo de magia seria aceita e qual seria condenada e como essa diferença segue uma lógica política e social.

PALAVRAS CHAVE: Normandia Medieval; Magia; Cristianismo; Paganismo; Dudo de Saint-Quentin.

ABSTRACT: The Middle Ages are typically understood as a period opposed to Modernity. Thus, a series of dichotomies are constructed opposing modern and medieval man. One of these differences between the medieval period and Modernity is precisely the perception of medieval and modern man regarding magic and fantastic events. While modern man demonstrates rational and critical thinking about such events, medieval man is characterized as naive. However, this opposition seems to conceal a more complex situation. This article seeks to demonstrate how belief in magical powers in the Middle Ages cannot be reduced to fanaticism, but follows its own logic associated with power struggles between the aristocracy, the Church, and the remaining pagan communities. To achieve this objective, we will analyze Dudo of Saint-Quentin's *Historia Normannorum*, a document that seems to exemplify which type of magic would be accepted and which would be condemned, and how this difference follows a political and social logic.

KEYWORDS: Medieval Normandy; Magic; Christianity; Paganism; Dudo de Saint-Quentin.

INTRODUÇÃO

*Doutorando em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ) e bolsista pela FAPERJ. E-mail: matheusbrumdettmann@gmail.com

Desde o Renascimento, o medievo tem sido idealizado como um período da história humana marcado por ignorância e fanatismo. Autores anteriores, como Petrarca (1304-1374), já acusavam o medievo de ser um período de atraso para o desenvolvimento da humanidade, ou seja, um recorte temporal marcado pela interrupção dos avanços civilizatórios do período greco-romano (BURKE, 2008, P.9). Tal pensamento foi amplamente reproduzido e retomado por autores posteriores.

Dentro da historiografia, essa idealização da Idade Média contribuiu para a consolidação de certas dicotomias envolvendo o medievo e a modernidade. Graças aos trabalhos de autores como Jacob Burckhardt (BURKE, 2008, p.10) e sua notória investigação sobre o renascimento, uma oposição foi criada entre o mundo medieval e o mundo moderno na historiografia tradicional. Para essa História Científica, consagrada entre os séculos XIX e XX, o medievo, ao menos na Europa ocidental, seria um período de retrocesso intelectual e científico.

Essa oposição entre o medievo e a modernidade se faz presente em diversas formas na literatura historiográfica. Uma delas foi abordada por Piroska Nagy e Damien Boquet em sua investigação sobre as emoções no medievo e o seu valor político e social no mundo medieval. Segundo os autores, estudos sobre emoções no medievo feitos anteriormente por essa historiografia tradicional tinham tendência a perpetuar estereótipos sobre o homem medieval e ajudavam a enraizar preconceitos referentes à sociedade medieval europeia (BOQUET; NAGY, 2018, p.16).

Essas pesquisas costumam perceber as emoções no medievo como exageradas e fruto de descontrole. O homem medieval seria como uma criança incapaz de controlar suas próprias emoções (BOQUET; NAGY, 2018, p.16). Esses historiadores concebiam uma oposição entre emoção e razão e, para essa visão binária, o homem medieval, propenso a agir levado por suas emoções, seria menos desenvolvido no uso da razão que o homem moderno, este, por sua vez, capaz de suprimir e dominar suas próprias emoções pelo uso do pensamento racional.

Como apontado por Norbert Elias, para essa corrente de pensamento, somente o advento da modernidade irá trazer um desenvolvimento psicológico e racional que cria uma distância reflexiva e a valorização do autocontrole (ELIAS, 1990, p.169). Uma associação é construída entre o controle e domínio sobre as próprias emoções e um maior grau de sofisticação intelectual. Desse modo, o homem medieval é percebido

como atrasado em seu desenvolvimento emocional e cognitivo. Por sua vez, o homem moderno seria intelectualmente e emocionalmente mais maduro e consciente, evidenciado por sua tendência em não agir baseado em suas emoções.

Uma outra diferenciação importante foi imposta entre o homem medieval e o homem moderno pela historiografia tradicional. Tal diferenciação foi apontada por Michael D. Bailey, em sua investigação sobre a crença e o ceticismo medieval em fenômenos mágicos. Segundo o autor, outra marca importante que separa o medievo da modernidade é o ceticismo e a dúvida em fenômenos sobrenaturais e fantásticos como a magia (BAILEY, 2020, pp. 179). O uso do pensamento crítico e o ceticismo ao lidar com relatos mágicos se tornam uma característica importante na definição do homem moderno (BAILEY, 2020, pp. 181).

Segundo Bailey, por outro lado, o homem medieval é comumente representado como ingênuo e propenso a acreditar em fenômenos fantásticos e maravilhosos, como o uso de feitiçarias e rituais mágicos (BAILEY, 2020, pp. 180). Enquanto o homem moderno seria dotado de uma maior sofisticação intelectual que lhe permite duvidar e ter uma postura cética sobre esse elemento fantástico, o homem medieval acreditava cegamente que a magia poderia influenciar a sua vida, por exemplo. Esse desencantamento do homem moderno seria um dos pontos principais que separaria o indivíduo medieval do indivíduo moderno.

Contudo, essa oposição não é tão clara como os pensadores renascentistas e os historiadores do século XIX propunham. Como apontado por Bailey, mesmo a crença em poderes mágicos e seus efeitos não foi uma unanimidade ao longo do período medieval. O autor aponta que, ao analisarmos, por exemplo, a sociedade franca carolíngia, podemos encontrar momentos de maior descrença em relação a práticas como a feitiçaria e podemos observar a existência de personagens responsáveis por manifestar certo ceticismo e dúvidas ao lidar com magos dotados supostamente de poderes sobrenaturais (BAILEY, 2020, pp. 184).

Para além disso, estudando a documentação escrita desse mundo carolíngio entre os séculos VIII e IX, o autor consegue perceber o uso de certo senso crítico para identificar o que seria crível, de um ponto de vista racional, de relatos fantásticos que não mereciam confiança. De fato, o ceticismo parece ser uma categoria complexa de se estudar no medievo europeu. É consideravelmente difícil definir o que o homem medieval realmente pensava sobre o sobrenatural e suas manifestações. Até que

ponto poderia ir a suposta ingenuidade do homem medieval? Podemos apontar certo grau de pensamento crítico nesse medievo para definir o que era digno de ser acreditado e o que deveria ser submetido a intenso escrutínio e dúvidas?

Esse artigo busca demonstrar a existência de um ceticismo pragmático difundido na Europa ocidental até o século XI. Certas crenças fantásticas eram condenadas e censuradas, enquanto outras eram permitidas e reforçadas. Essa situação parece estar diretamente vinculada às disputas de poder envolvendo a Igreja, aristocracia medieval e grupos pagãos remanescentes durante a Alta Idade Média europeia.

Com essa finalidade, esse artigo procura realizar uma análise da *Historia Normannorum* de Dudo de Saint-Quentin, texto escrito no princípio do século XI sobre o patronato da dinastia normanda de Rouen. Em seu texto, Dudo parece nos apresentar um exemplo interessante de como esse ceticismo pragmático tomava forma em representações narrativas do período e como ele se associa aos interesses políticos e sociais da aristocracia franca de seu tempo.

PAGANISMO, MAGIA E SACRIFÍCIO

O ocidente medieval vivenciou o início de um importante fenômeno a partir do século VIII. Numerosos navios provenientes da Escandinávia se dirigiram aos reinos da cristandade ocidental. Essas expedições marítimas dedicaram-se a promover trocas comerciais, mas também efetuaram campanhas bélicas nos territórios cristãos (BAUDUIN, 2004). Esses nórdicos realizaram pilhagens e ataques em diversos desses reinos cristãos. Um dos reinos que foi vítima desses guerreiros escandinavos foi a França Ocidental. O século IX se notabilizou por múltiplas invasões nórdicas no território franco, um evento recorrente da chamada Era Viking (BAUDUIN, 2004).

Diante desta conjuntura, no princípio do século X, o rei dos francos do ocidente, Carlos III, o Simples (879-929), decide conceder as terras da região de Rouen a uma dessas lideranças escandinavas: Rollo (BAUDUIN, 2004). Como parte deste acordo, Rollo (860-932) e seus seguidores deveriam ser batizados e se tornar vassalos do rei franco. Rollo seria o fundador da dinastia rollônida ou dinastia normanda de Rouen, e ele e seus descendentes se tornaram uma das principais linhagens aristocráticas do

mundo franco entre os séculos X e XII, exercendo expressiva influência no jogo de poder da aristocracia franca (BATES, 1994).

O território controlado por Rollo e seus descendentes era chamado de Normandia em referência à forma como os francos denominavam esses homens do norte: *normanni* ou *nordmanni*. Essa Normandia medieval teve uma considerável expansão territorial no decorrer dos séculos X e XI (BATES, 1994). Entretanto, mesmo com o avanço territorial, a dinastia normanda ainda tinha que enfrentar um desafio: legitimar sua posição como membro da nobreza franca cristã.

Se analisarmos a literatura do período, é possível perceber que, embora a influência normanda crescesse no mundo franco, os soberanos de Rouen ainda eram retratados de forma similar aos bárbaros escandinavos que haviam devastado o reino franco anteriormente. Autores como Flodoardo de Reims e Richer de Reims fazem pouca distinção entre Rollo e outras lideranças escandinavas de seu tempo (SHOPKOW, 1997). Isso parece sugerir a existência de certa inconformidade por parte desta nobreza franca em aceitar a linhagem de Rollo como parte legítima de seu grupo social.

Era necessário combater essa desconfiança difundida contra os normandos. Um dos caminhos para a conquista deste objetivo era pela escrita de uma narrativa normanda sobre a trajetória de sua dinastia e de seus soberanos. O projeto se tornou realidade no primeiro quarto do século XI pela pena de Dudo de Saint-Quentin, um cônego picardo que havia vivido na corte de Rouen na segunda metade do século X (MCNAIR, 2015, p.312).

Como apontado pelo próprio Dudo, ele fora enviado à Normandia por Adalberto de Vermandois (930-987), o seu senhor suserano (DUDO DE SAINT-QUENTIN, 1865, p.118). Adalberto, como membro da linhagem de Vermandois, estava intimamente associado à dinastia régia carolíngia, e o fim do governo carolíngio na França ocidental colocou Adalberto em uma situação política delicada com a nova casa régia (SHOPKOW, 1997). Os normandos, por sua vez, aparentavam possuir boas relações com o novo rei, Hugo Capeto (941-996). Adalberto esperava que Dudo conseguisse o apoio do soberano normando, Ricardo I (933-996), em sua tentativa de obter a confiança do novo rei, Hugo I.

Ricardo I teria manifestado o desejo de que Dudo escrevesse um relato sobre certos aspectos do governo de seu avô, Rollo, porém, Ricardo faleceu antes que Dudo

escrevesse tal obra. Dudo foi, então, solicitado pelo filho e herdeiro de Ricardo I, seu homônimo, Ricardo II (970-1026), o bom, para produzir uma obra textual que descrevesse a vida e o governo dos três primeiros soberanos normandos: Rollo, Guilherme I espada-longa e Ricardo I, o destemido (MCNAIR, 2015, p.313).

Como apontado por Leah Shopkow (1997), o cristianismo é uma peça central no trabalho de Dudo. Dudo precisa legitimar a posição de Rollo e seus descendentes como parte da cristandade franca, e isso significa representar esse soberano normando como um perfeito exemplo de soberano cristão e defensor da fé cristã. A fim de refutar qualquer possível questionamento sobre a fé desses normandos, Dudo precisa construir a imagem de um soberano normando que não apenas se porta como um governante cristão e virtuoso, mas que defende e promove a expansão dessa fé. Porém, a empreitada de Dudo enfrenta um grave obstáculo: Rollo era originalmente pagão. Como uma linhagem originalmente pagã pode se tornar uma importante liderança cristã nesse medievo?

Como demonstrado por Shopkow, para contornar essa dificuldade, Dudo utiliza um artifício literário interessante: um sonho profético (SHOPKOW, 1997, p.68). Dudo conta como Rollo, antes de ser batizado, havia viajado até a Inglaterra, onde se aliou a um rei local e lutou ao seu lado. Após esses eventos, Rollo teria tido um sonho. Intrigado por esse sonho, Rollo indaga aos presentes se eles saberiam o significado de seu sonho. Um homem interpreta o sonho como uma profecia de que Rollo iria se converter à fé cristã (DUDO DE SAINT-QUENTIN, 1865, p.148).

Esse recurso permite a Dudo conceber a figura de Rollo como um líder elogiável e até mesmo exemplar em suas ações ao longo de sua narrativa, mesmo antes de seu batismo. Toda a trajetória de Rollo enquanto pagão se torna um relato de seu caminho rumo à conversão já prometida e à salvação de sua alma e de seus seguidores. Entretanto, como abordado por Georges Duby, o passado pagão normando traria outras dificuldades para Dudo. Como apontado por Duby, é notória a existência de certos costumes entre a dinastia normanda que parecem ser uma herança de um passado nórdico não cristão (DUBY, 1995).

O autor aponta a questão do concubinato normando como uma marca aparente deste passado pagão e um desafio considerável para o trabalho de Dudo (DUBY, 1995). Os primeiros soberanos normandos do século X não apenas tomaram concubinas, como fizeram de seus filhos dessas relações ilícitas e ilegítimas, aos

olhos da Igreja, seus herdeiros e sucessores. Segundo Duby, essa prática seria um problema para Dudo (DUBY, 1995). Como o autor pode defender a cristandade de seus patronos se estes mantêm tais relações pecaminosas e ilícitas herdadas de uma tradição pagã? E, para além disso, como ele pode elogiar uma linhagem fruto de relações ilícitas e condenadas pela Igreja?

Não é apenas necessário que Dudo demonstre que Rollo e seus descendentes haviam se convertido em cristãos, também era de vital importância confirmar que eles tinham abandonado em definitivo os costumes pagãos herdados do mundo escandinavo pré-cristão. Nesse ponto, a magia e suas manifestações acabam ganhando certo grau de relevância na narrativa de Dudo, graças, sobretudo, à sua associação com as crenças pagãs escandinavas pré-cristãs.

Como foi abordado por Bailey, certas formas de feitiçaria já eram reconhecidas desde o período clássico. Rituais praticados com o intuito de obter os mais diversos efeitos mágicos já eram amplamente conhecidos no mundo pagão greco-romano (BAILEY, 2001, pp. 963). Esses rituais podiam ser feitos para garantir proteção contra possíveis infortúnios ou para prejudicar outras pessoas de formas variadas. A crença na eficácia dessas práticas levava mesmo à existência de leis punindo a feitiçaria usada para causar mal a outros indivíduos (BAILEY, 2001, pp. 963).

Desse modo, esses rituais mágicos de feitiçaria eram uma face importante da religiosidade greco-romana. Algo similar parece ser observável se analisarmos as comunidades escandinavas pré-cristãs. Como apontado por Suênia de Souza Amorim, em sua dissertação de mestrado, é uma tarefa difícil tentar separar magia e religião nessas sociedades nórdicas, uma vez que as duas categorias constantemente se intercalam e se cruzam (AMORIM, 2013, pp. 24).

Assim, a oposição concebida entre religião e magia, defendida por pensadores como Émile Durkheim (1996, p.18), não parece se aplicar tão satisfatoriamente às comunidades escandinavas pré-cristãs. A linha que separa as duas categorias nessa sociedade é tênue e ambos podem ser entendidos como parte da religiosidade nórdica. Ainda segundo Suênia Amorim, não podemos esperar encontrar uma religião centralizada com livros e dogmas bem estruturados no contexto nórdico pagão (AMORIM, 2013, pp. 25). As manifestações religiosas desses pagãos escandinavos parecem se pautar majoritariamente em práticas ritualísticas que têm o uso da magia como uma de suas principais essências.

Uma prática que parece ter sido de notória importância para os pagãos escandinavos parece ter sido o ritual de sacrifício. Como elaborado por Johnny Langer, os sacrifícios eram a forma mais conspícua para estabelecer uma comunicação com os deuses (LANGER, 2023). Dessa forma, os sacrifícios permitiam estabelecer um elo entre os humanos e o divino que podia ser usado para solicitar formas de interferência no mundo natural, seja para obter proteção ou para causar malefícios a outras pessoas.

Segundo o autor, esses sacrifícios ou *blót*, como eram chamados, poderiam ser feitos em templos específicos ou dentro das casas e eram eventos de característica sazonal. Existiam três datas de grande importância para a execução desses sacrifícios: o solstício de inverno (para garantir um ano próspero), o meio do inverno (para garantir fertilidade e fecundidade) e o início do verão (para garantir sucesso nas expedições marítimas).

Assim, o *blót* seria uma forma de comunicação e interação com as divindades comumente praticada a fim de obter prosperidade ou proteção. Segundo Hilda Davidson (2004), um dos momentos mais essenciais dessa prática era o banquete posterior, no qual se comia a carne do animal imolado. Esse banquete seria um ato de comunhão com as próprias divindades.

Dessa forma, parece evidente que o *blót* consistia em um ritual com intuito de conseguir, efetivamente, o domínio sobre fenômenos incontrolláveis, como, por exemplo, manifestações climáticas. O sacrifício de animais era feito para garantir boas colheitas e evitar secas e inundações. Parece correto afirmar que o *blót* pode se encaixar como um tipo de prática mágica que visava obter uma intervenção sobrenatural nos assuntos “mundanos”.

O sacrifício ritualístico de animais está registrado nas sagas literárias nórdicas e parece ser comprovado pela existência de evidências arqueológicas (LANGER, 2023). Embora não fosse tão comum, a arqueologia também parece confirmar a ocorrência de sacrifícios humanos que podem ser encontrados na Dinamarca, por exemplo, datando desde a Idade do Bronze (LANGER, 2023). Esses sacrifícios humanos estão registrados em crônicas cristãs, como as narrativas de Adão de Bremen e de Ibn Fadlan, e, normalmente, as vítimas eram mulheres, criminosos ou crianças. Langer aponta uma possível preferência pelo sacrifício de mulheres

escravizadas que teriam um valor menor na hierarquia dessa sociedade escandinava (LANGER, 2023).

Além disso, o autor chama a atenção para a inexistência de uma profissão sacerdotal destinada à realização da cerimônia. O papel do *blótmadr* ou do oficiante seria tomado por líderes locais, como o goði da Islândia, mas sem que fosse necessária uma investidura ou juramento para assumir a função (LANGER, 2023). Essa função não parece ter se configurado em um grupo social próprio ou fazer parte de algum mecanismo institucional bem delimitado, como as estruturas eclesásticas da cristandade europeia.

Este ritual de sacrifício era dividido em três etapas principais: a chacina ou *högg*, na qual as vítimas eram abatidas pelo oficiante diante das imagens dos deuses; o borrifamento ou *rjóða*, no qual o sangue da vítima era coletado e borrifado na multidão e espalhado no altar e nas paredes do recinto; por fim, o evento era finalizado pela execução de um banquete ou *blótveizla*, em que ocorria a consagração da cerveja (LANGER, 2023).

O blót era uma prática pública, coletiva e sazonal e, como tal, se tornou um importante ritual político e social na sociedade escandinava, sendo responsável pela reprodução de valores sociais e resolução de conflitos, por exemplo (LANGER, 2023). Contudo, a sua motivação primária, como está exemplificado em diversos momentos nas sagas, era obter efeitos mágicos similares às feitiçarias que existiam anteriormente no mundo greco-romano.

O CRISTIANISMO E A MAGIA PAGÃ

Parece certo dizer que as sociedades pré-cristãs abordadas até aqui tinham a magia como um elemento importante de suas religiosidades. Rituais e cerimônias eram praticados para conseguir efeitos fantásticos e alterações no mundo natural. A associação de feitiçarias e rituais mágicos com essas sociedades pagãs também parece ser um ideal reforçado pelo próprio avanço da cristandade na Europa e pela interação da Igreja medieval com as comunidades pagãs remanescentes.

Entretanto, como os cristãos percebiam essa magia pagã? Qual era a posição da Igreja sobre essas práticas? Essa magia pagã era objeto de medo ou aversão? Segundo Michael D. Bailey (2020, pp. 183), no reino franco carolíngio dos séculos VIII

e IX, o posicionamento defendido pelos eclesiásticos e pelas autoridades da Igreja parece ser de descrença nos efeitos dessa magia. Para estas autoridades, tais fenômenos se tratavam de ilusões e engodos feitos pelos demônios e criaturas malignas para enganar essas pessoas, visto que a única forma de obter tais efeitos milagrosos era por meio do poder de Deus (BAILEY, 2020, p.188).

Para além disso, esses demônios e espíritos malignos só poderiam exercer qualquer tipo de poder sobrenatural com a permissão de Deus, assim, até mesmo o poder de tais criaturas provém de Deus e segue a vontade divina Dele (BAILEY, 2020, pp. 188). O autor aponta, por exemplo, a passagem bíblica do Salmo 77, na qual se pode ler que, durante as pragas do Egito, o Senhor teria lançado sua fúria pela ação de anjos malignos. Assim, estas criaturas malignas somente teriam poder para cumprir a vontade de Deus e com a sua permissão (BAILEY, 2020, p.189).

O autor menciona, por exemplo, uma referência na documentação carolíngia apontando a existência de certas mulheres que diziam vagar durante a noite seguindo a comitiva da deusa pagã Diana (BAILEY, 2020, pp. 183). Ao invés de perceber tais mulheres como feiticeiras ou hereges que deveriam ser executadas, os textos parecem preferir representar essas mulheres como vítimas que haviam sido confundidas pela ação de demônios. Esses demônios se dedicavam a enganar tais mulheres por meio de ilusões e tentações. A posição destes documentos parece defender a necessidade de uma política de correção e educação e não o uso de punições excessivamente rigorosas.

Bailey (2020, p.184) nos apresenta uma situação muito interessante ocorrida entre os anos finais da vida de Carlos Magno (748-814) e os primeiros anos do governo de seu filho, Luís, o Piedoso (778-840). Um homem de nome Agobardo, proveniente da Espanha, havia se deslocado até a França carolíngia, onde adquiriu considerável prestígio. Esse reconhecimento lhe permitiu alcançar a posição de arcebispo de Lyon. Agobardo se deparou com um fenômeno intrigante nas terras sob sua jurisdição. O novo arcebispo se deparou com a existência de pessoas que diziam ter poder para causar tempestades ou proteger as colheitas da ação de tais tormentas (BAILEY, 2020, pp. 183).

Agobardo alega que a população de Lyon acreditava na existência de um reino mágico chamado *Magonia* (BAILEY, 2020, pp. 185). Os habitantes da *Magonia* se locomoviam pelo ar por meio de navios e pagavam a magos, conhecidos como

tempestarii, para invocar tempestades (BAILEY, 2020, pp. 185). As colheitas afetadas por essas tempestades seriam posteriormente recolhidas e levadas para a *Magonia* (BAILEY, 2020, pp. 185). Diante disso, certos homens percorriam a região cobrando um valor do povo local para garantir a segurança de suas produções agrárias contra a ação destes magos maliciosos.

Agobardo, então, movido por sua grande indignação com o caso, escreve uma obra dedicada a condenar e censurar não apenas as pessoas que fazem tal prática, mas também os indivíduos ingênuos que acreditam em seus efeitos. O texto de Agobardo, *De grandine et tonitrus*, se inicia adotando um formato similar a um sermão público, com marcas evidentes de uma narrativa oral, e finaliza seguindo o modelo de um tratado religioso, com uma linguagem mais culta e sofisticada (BAILEY, 2020, pp. 184).

O objetivo principal do texto de Agobardo é demonstrar que apenas Deus pode interferir e realizar mudanças climáticas e que tal poder estaria além das capacidades humanas (BAILEY, 2020, p.189). Para defender seu argumento, Agobardo usa exemplos bíblicos, como a passagem encontrada no livro de Êxodo, na qual Deus envia tempestades como uma das pragas do Egito, enquanto os magos do faraó não puderam replicar tal feito (BAILEY, 2020, p.187).

Bailey aponta para uma possível contradição de Agobardo neste ponto. Segundo o autor, se tomarmos passagens da própria Bíblia, como o livro de Jó ou o Salmo 77, podemos observar passagens nas quais criaturas como demônios e anjos malignos usam poderes fantásticos para causar mal às pessoas (BAILEY, 2020, pp. 188). Contudo, para Agobardo, isso não parece contradizer seu posicionamento. Até mesmo a atuação desses seres somente é possível com a permissão e seguindo a vontade de Deus (BAILEY, 2020, pp. 188). Assim, eles próprios seriam agentes do poder de Deus que estariam realizando a vontade Dele. Suas ações não seriam paralelas, mas todo o seu poder e autoridade viriam do próprio Deus.

O autor também tenta defender sua posição por meio do uso de argumentos racionais e lógicos, seguindo uma linha de pensamento próxima do que a historiografia do século XIX reconheceria como típica de um homem moderno e oposta à mentalidade ingênua do mundo medieval (BAILEY, 2020, p.184). Ele questiona o porquê desses magos cobrarem para causar tempestades e prejudicar as colheitas quando eles poderiam obter um lucro ainda maior oferecendo seu poder

sobre o clima para auxiliar os camponeses (BAILEY, 2020, p.192). Esses magos também poderiam usar seus poderes para efetuar malefícios mais diretos contra as populações locais. O excesso de limitações às ações desses magos, aliado à inexistência de testemunhas desses feitos fantásticos, parece, aos olhos de Agobardo, confirmar a falsidade de seus poderes mágicos.

Segundo Agobardo, somente Deus teria condição de controlar tempestades ou, então, pessoas investidas com o poder de Deus que estão exercendo a vontade Dele (BAILEY, 2020). Esse último seria o caso de santos e pessoas virtuosas, ou seja, figuras opostas a esses magos que se aproveitavam da ingenuidade popular. O arcebispo não condena apenas esses feiticeiros enganadores, mas também as pessoas ignorantes que acreditam neles (BAILEY, 2020, p.185).

Essa posição de Agobardo parece se relacionar com uma visão mais geral e abrangente da Igreja franca sobre essas práticas mágicas. Essa relação se torna notória quando observamos a correlação entre esta posição da Igreja com o contexto político e social carolíngio. James Palmer, analisando fontes carolíngias dos séculos VIII e IX, realizou uma pesquisa que pode ajudar a elucidar essa problemática envolvendo a Igreja carolíngia e magia pagã.

Palmer, em seu estudo, tenta definir o que seria o paganismo por meio da documentação franca carolíngia. A conclusão a que o autor chega é que não existe uma definição exata do pagão nesses textos (PALMER, 2007). O pagão é construído como uma oposição ao ideal de cristão defendido pelos autores; dessa forma, sua função na narrativa é ser o contraponto pecaminoso ao ideal virtuoso de cristão (PALMER, 2007). Os autores não se preocupam em descrever de forma substancial essas comunidades e se limitam majoritariamente a tomar emprestado descrições de autores anteriores como Cesário de Arles (470-542) (PALMER, 2007, pp. 413).

A principal consequência disso é que, enquanto Carlos Magno submete os pagãos ou não cristãos saxões, os textos equiparam esses pagãos e suas expressões religiosas à cultura romana pré-cristã, por exemplo (PALMER, 2007, p.405). Os deuses, os rituais e as práticas religiosas são descritos da mesma forma que autores anteriores descrevem os ritos e crenças greco-romanos (PALMER, 2007, p.412). Assim, não existe uma preocupação consistente em registrar a figura desse pagão saxão como uma comunidade singular. Como dito anteriormente, todos os pagãos são o oposto ao ideal virtuoso de cristão e isso os torna pagãos.

O autor também aponta um outro ponto de suma importância. É muito provável que estes autores não estivessem escrevendo para converter ou orientar a conversão de pagãos, mas sim evitar a sobrevivência de práticas e rituais pagãos dentro das comunidades cristãs. Como dito por Peter Brown (2012), o paganismo não seria mais o problema e sim a pobre educação religiosa. Palmer menciona como, mesmo após a conversão, práticas pagãs estavam sendo mescladas nessas novas comunidades cristãs, como até mesmo a realização de sacrifícios em santuários dedicados a santos (PALMER, 2007, pp. 407).

Essa corrupção e desvio dos dogmas da Igreja eram o comportamento realmente inaceitável para essas figuras eclesiásticas. Assim, a defesa da ineficiência desses rituais mágicos e a censura àqueles que realizam e acreditam em seus efeitos parece diretamente ligada ao embate da Igreja em garantir o abandono dessas práticas populares pagãs.

Bailey aponta uma possibilidade interessante a esse respeito no caso de Agobardo. Segundo ele, no período, além dos magos, a própria Igreja foi responsável pela criação de ritos eclesiásticos pedindo a Deus pela proteção das colheitas e clima favorável ao cultivo (BAILEY, 2020, p.185). A atividade desses magos estaria competindo diretamente com a Igreja pelo controle do imaginário popular. Condenar a magia pagã como ineficiente é também reforçar o valor e a verdade do poder de Deus e de seus representantes na Terra, ou seja, da Igreja e dos eclesiásticos.

CRISTIANISMO, MAGIA E PAGANISMO NA *HISTORIA NORMANNORUM*

Diante disso, Dudo de Saint-Quentin nos traz um exemplo que ilustra bem essa oposição e que reafirma os dogmas e a posição da Igreja. Na obra de Dudo, a magia pagã e o poder de Deus são confrontados, e a mensagem parece condizer com a tradição que a literatura carolíngia parece reproduzir. No início de sua narrativa, Dudo tenta justificar o início dos ataques nórdicos na França. O autor conta como, por meio de relações pecaminosas e ilícitas, a população em suas terras teria crescido exageradamente, o que levou a um aumento nos conflitos e disputas de poder (DUDO DE SAINT-QUENTIN, 1865, pp. 130).

Como uma solução, os jovens foram expulsos das terras de seus pais para tentar fortuna nos reinos além-mar. O que chama a atenção é que, antes da partida desses jovens escandinavos, Dudo menciona como eles realizam um sacrifício a fim de assegurar um clima favorável para sua viagem e evitar perigos (DUDO DE SAINT-QUENTIN, 1865, P. 133). Dudo ilustra de maneira bastante vívida como esses nórdicos fazem a imolação de vítimas humanas para garantir um controle sobre o clima, como pode ser lido na passagem abaixo:

Além disso, como conclusão de suas expulsões e partidas, eles, em algum momento futuro, ofereceram sacrifícios, venerando seu deus Thor. Não o apaziguaram com alguma oferenda de gado, ovelhas, vinho ou grãos, mas sacrificaram sangue humano, considerando-o a mais preciosa de todas as oferendas. Portanto, de acordo com a determinação prévia de um sacerdote adivinho, várias vítimas seriam simultaneamente golpeadas de forma abominável na cabeça por uma junta de bois e, uma vez que o cérebro de qualquer um que tivesse sido escolhido por sorteio naquela terra fosse despedaçado por um único golpe, esse alguém seria jogado ao chão e o filamento do lado esquerdo de seu coração, ou seja, o vaso sanguíneo, seria caçado. Sujando suas próprias cabeças e as de seus seguidores, como é seu costume, com seu sangue drenado, eles rapidamente lançam as velas de lona de seus barcos aos ventos e, achando que apaziguaram os ventos com tal atividade, eles rapidamente manejam os remos de seus barcos.¹ (DUDO DE SAINT-QUENTIN, 1865, pp. 133) (Tradução nossa).

Posteriormente na narrativa, Dudo conta como Rollo, o fundador da dinastia normanda, após ser obrigado a deixar suas terras e passar uma estadia na Inglaterra, se desloca até o reino da Francia. Contudo, durante a passagem para o continente, Rollo e seus seguidores são acometidos por uma violenta tempestade (DUDO DE SAINT-QUENTIN, 1865, pp. 152). A sua segurança só é garantida quando Rollo pede a interferência e piedade de Deus, como pode ser lido abaixo:

O céu ressoou com clarões cada vez mais frequentes, e uma noite negra de sombras espessas se estendeu sobre eles. Com os remos rachados, as velas não conseguem suportar o frenesi dos ventos. Assim, esgotadas suas forças, elas entregam todo o controle aos ventos. Os navios se movem de um lado para o outro, de um lado para o outro, como se atravessassem montanhas e

¹ "Caeterum in expletione suarum expulsionum atque exituum; sacrificabant olim uenerantes thur deum suum. Cui non aliquod pecudum neque pecorum. nec liberi patris. nec cereris litantes donum sed sanguinem mactabant humanum holocaustorum omnium putantes preciosissimum eo quod sacerdote sortilogo predestinante iugo boum una uice diriter iacebantur in capite collisoque unicuique singulari ictu; sorte electo cerebro sternebatur in tellure perquirebaturque leuorsum fibra cordis scilicet uena. Cuius exausto sanguine ex more sua suorumque capita linientes librant caeleriter nauium carbasa uentis illosque tali negotio putantes placare uelociter nauium insurgabant remis."

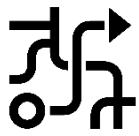
vales. E ameaçavam a todos com morte súbita. Então, com as mãos estendidas, Rollo deitou-se prostrado sobre o navio e, com voz humilde, proferiu palavras como estas: Deus Todo-Poderoso que enche os céus de luz, tu que ocupas o céu e a terra por toda a eternidade e cuja vontade divina abrange todas as coisas em sua eterna transformação, tu que, através do dom de uma visão, desejas que eu, o inquieto, cheio dos vícios do pecado e da impureza, me torne cristão no curto curso de transformação do tempo futuro, recebe estes desejos de boa vontade e, bondosamente, favorece estas orações e, tendo acalmado suas destruições, reprime as ondas ferozes e, nos arrebatando destes infortúnios e deste esforço, suavizando, domando, contendo e acalmado as profundezas²(DUDO DE SAINT-QUENTIN, 1865, pp.152) (Tradução nossa).

A contraposição entre essas duas passagens não é apenas fundamental para os objetivos de Dudo como para os próprios objetivos da Igreja franca entre os séculos X e XI. Como afirmado anteriormente, uma das principais preocupações de Dudo, em sua narrativa, é garantir a representação dos soberanos normandos como legítimos governantes cristãos, e essa passagem parece contribuir significativamente para este objetivo.

Rollo, que ainda não fora batizado, ou seja, ainda estava no erro do paganismo, se põe a pedir a intervenção divina não das divindades pagãs, mas do Deus cristão. Somente quando Rollo aceita o poder do Deus cristão e pede sua intercessão é que ele e seus seguidores são salvos do desastre. Dudo não chega a mencionar a realização de sacrifícios por parte de Rollo. Seria muito prejudicial a seus objetivos incluir uma passagem na qual Rollo sacrifica animais ou humanos e apenas reforçaria o preconceito franco com os normandos, porém, parece coerente inferir que Rollo e seus seguidores tenham praticado atos similares aos outros jovens guerreiros que deixavam as terras escandinavas.

É extremamente provável que Rollo tenha participado de um *blót* ritualístico, como o relatado no início da narrativa, para garantir boas condições climáticas e prosperidade em sua viagem. Contudo, mesmo com essas práticas pagãs, Rollo ainda

² "Coelum crebrescentibus fulgoribus intonuit densarumque tenebrarum nox atra illis incubuit. Remis confractis uentorum rabiem uela ferre non possunt. Itaque uiribus exhaustis omnia uentis permittunt. Huc illucque naues quasi per montes et ualles fluctuant. Mortemque repentinam omnibus intentant. Tunc Rollo protensis manibus prostratus incubuit naui humilique uoce talia profudit: O deus omnipotens coelestia lumine complens Qui celum terramque tenes per secula cuius Numen et aeterno complectens omnia giro Infestum uitiiis peccati et fece repletum Qui me christicolam fieri uis munere uisi Temporis exiguo cursu uoluerit futuri Suscipe uota libens precibusque fa benignus Fluctus sedastisque feros compesce ruinis Casibus eripiens istis nos atque labore Comprime demulcens mitescens atque serena Vndantem nimium uiolento turbine pontum."



assim é vítima dessa devastadora tempestade. Essa tempestade só é efetivamente controlada e modificada pelo poder de Deus, do Deus cristão, e qualquer existência maligna apenas pode exercer poder de modo a cumprir a vontade de Deus. Apenas o poder de Deus pode alterar o clima, uma potência que está além das capacidades humanas e inclusive dos tais magos pagãos.

Essa passagem se torna ainda mais interessante se tomarmos o trecho anterior do relato de Dudo. Neste trecho, Dudo afirma que a tempestade foi causada por espíritos invejosos que temiam a conversão e o batismo iminente de Rollo e seus seguidores e invejavam a glória que eles obteriam, glória essa que esses próprios seres haviam perdido (DUDO DE SAINT-QUENTIN, 1865, pp. 152).

Dudo não elabora muitos detalhes sobre a natureza desses seres, se seriam anjos que haviam caído da graça de Deus. Porém, uma afirmação pode ser feita: esses seres apenas poderiam realizar tal ação se estivessem incutidos com o poder de Deus e com sua aprovação. Assim, a própria ocorrência da tempestade que quase destrói os navios de Rollo também seria parte da vontade de Deus e dos planos de Deus para Rollo.

Esses espíritos malignos parecem cumprir o papel de instar Rollo a efetivamente aceitar o poder de Deus e a verdade do cristianismo. Rollo precisa aceitar seu destino, que já havia sido apresentado a ele por meio de seu sonho. Isso parece ser corroborado pelo fato de, na narrativa, a tempestade cessar tão logo Rollo roga ao Deus cristão. Parece condizente com a tradição literária carolíngia pensar que tanto a tempestade quanto o seu apaziguamento são realizações da vontade de Deus e apenas possíveis por sua intercessão e fruto do poder Dele.

Dudo reforça a superioridade do poder de Deus e da própria Igreja cristã, ao mesmo tempo que expõe a ineficiência e o erro das crenças pagãs. Mesmo confiando em seus rituais sangrentos para lhes garantir proteção e segurança, esses se mostram ineficientes diante dos planos do Deus cristão. Toda ação sobrenatural ou com efeitos mágicos só é possível pelo poder Dele e seguindo a vontade Dele a fim de cumprir os planos da providência divina, o que, na obra de Dudo de Saint-Quentin, é conduzir até a aceitação do cristianismo por Rollo e a salvação de sua alma por meio de seu batismo posterior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

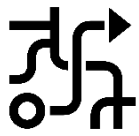
O mundo carolíngio nos apresenta uma dinâmica interessante a respeito do entendimento sobre poderes mágicos e efeitos sobrenaturais. Em um período no qual a cristandade franca era confrontada com crenças e rituais mágicos pagãos, seja pelas guerras contra os saxões ou pelas invasões escandinavas posteriores, se torna fundamental para a Igreja afirmar a superioridade e supremacia do poder do Deus cristão sobre essas crenças errôneas pagãs.

Essa afirmação é feita pela condenação e censura não apenas dessas práticas, mas do próprio ato de acreditar em sua eficiência. O cristianismo, e a igreja de forma mais específica, busca monopolizar todo poder efetivo capaz de realizar ações mágicas. Qualquer ação envolvendo poderes mágicos somente é possível pela vontade e permissão de Deus e mesmo criaturas malignas somente podem agir por meio do poder de Deus e como instrumentos da vontade Dele.

Nesse contexto, Dudo nos apresenta uma obra de singular valor. O autor, precisando demonstrar como os soberanos da dinastia normanda são legítimos governantes cristãos que abandonaram em definitivo o erro do paganismo, toma uma decisão narrativa interessante. Dudo apresenta Rollo, um líder ainda pagão e, provavelmente, praticante da ritualística da magia pagã, sendo vítima da ação de espíritos malignos que causam uma terrível tempestade contra suas embarcações. Tempestade essa que só se acalma com o reconhecimento do poder do Deus cristão por Rollo e a intervenção Dele.

Não é o blót ou qualquer outra forma ritual pagã que salva Rollo e seus seguidores. É a intervenção divina do Deus cristão. A própria tempestade só é possível por meio do poder e da vontade de Deus. Toda a passagem parece seguir os planos de Deus com perfeição para levar até a conclusão ideal: Rollo e seus seguidores nórdicos abandonarem o erro do paganismo e aceitarem a salvação de Jesus Cristo. Ao fazer isso, Rollo parece aceitar também a superioridade do poder de Deus sobre suas antigas crenças pagãs e a necessidade de abandoná-las.

Assim, o plano de Deus se concretiza. Rollo e seus seguidores abandonaram a ilusão enganosa do paganismo e abandonaram seus rituais mágicos. Rollo encontra a salvação de sua alma pela sua conversão. Conversão que segue a vontade de Deus e que já era prometida desde o seu sonho na Inglaterra. Rollo se torna cristão porque

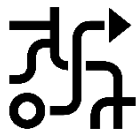


Deus assim o quis e, pela vontade Dele, Rollo chega até a França, é batizado e se torna o governante da Normandia.

Todos esses acontecimentos seguem a vontade de Deus e somente são possíveis pela sua intervenção. Dessa forma, a posição desses normandos como membros dessa cristandade e dessa elite franca não deve ser questionada, uma vez que é fruto da vontade divina de Deus e uma consequência da ação de Seu poder.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Suenia de Sousa. *Mito, magia e religião na volsunga saga: um olhar sobre a trajetória mítica do herói Sigurd*. Dissertação (mestrado em ciências das religiões)- Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.
- BAILEY, Michael. From sorcery to witchcraft: Clerical conceptions of magic in the Later Middle Ages. *Speculum*, vol. 76, 4, 2001, pp. 960-990.
- BAILEY, Michael. Magic and Disbelief in carolingian Lyon. In: CONTI, Fabrizio (Ed). *Civilizations of the supernatural*, 2020, 177–202.
- BATES, David. *Normandy before 1066*. London: Longman, 1982.
- BAUDUIN, Pierre. *La première Normandie (Xe–XIe siècles)- sur les frontières de'haute Normandie: identité et construction d'une principauté*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2004.
- BOQUET, Damien; NAGY, Piroska. *Medieval sensibilities : A history of emotions in the Middle Ages*. Cambridge: Polity, 2018.
- BURKE, Peter. *O renascimento*. Lisboa: Texto e grafia, 2008.
- BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2012.
- DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. *Deuses e mitos do norte da Europa*. Trad. M. M. Leal. São Paulo: Madras, 2004.
- DUBY, Georges. *Heloísa, Isolda e outras damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LANGER, Johnni. *As religiões nórdicas da Era viking: símbolos, ritos e deuses*. Petrópolis: editora vozes, 2023.
- ELIAS, Norbert, *O processo civilizador : Uma história dos costumes*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.



MCNAIR, Fraser. The politics of being Norman in the reign of Richard the Fearless, Duke of Normandy (r. 942–996). *Early Medieval Europe*, 2015, 23, p. 308-328.

PALMER, James. Defining paganism in the Carolingian World. *Early Medieval Europe*, 2007, 15, p. 402-425.

REYNOLDS, Susan. *Social mentalities and the cases of medieval scepticism*. Transactions of the Royal Historical Society, 6th ser. 1 (1991): 21-41.

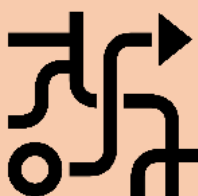
SHOPKOW, Leah. *History and Community: Norman Historical Writing in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Washington: Catholic University of America Press. 1997.

FONTES

DUDO DE SAINT-QUENTIN. De moribus et actis primorum Normanniæ ducum . Editado por Jules Lair. Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie, 23, 1865.

Recebido em 19/09/2025

Aprovado em 02/12/2025



NUNES, Ismael da Silva*

<https://orcid.org/0000-0001-9565-5859>

CARMO, Matheus da Silva**

<https://orcid.org/0000-0003-0076-5866>

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar o processo de construção da imagem do Diabo na Idade Média, destacando sua inserção nos discursos de poder da Igreja e nas estruturas do poder temporal. Argumenta-se que o Diabo, juntamente com sua legião de demônios, foi mobilizado como instrumento de temor e controle social a serviço dos interesses eclesiásticos. A investigação parte de uma abordagem ampla das representações do mal e do Diabo, para, em seguida, concentrar-se no contexto do século XV, momento de transição da sociedade ocidental rumo à modernidade, com foco específico no território português. Adotamos uma abordagem metodológica que combina a análise de fontes religiosas — como hagiografias, textos bíblicos e sermões — com o exame de documentos jurídicos, incluindo as Ordenações Afonsinas e as Cartas de Perdão.

Palavras-chave: Diabo; Igreja; Poder.

Abstract: This article aims to analyze the process of constructing the image of the Devil in the Middle Ages, highlighting its insertion in the discourses of power of the Church and in the structures of temporal power. It is argued that the Devil, together with his legion of demons, was mobilized as an instrument of fear and social control in the service of ecclesiastical interests. The investigation starts from a broad approach to the representations of evil and the Devil, and then focuses on the context of the 15th century, a moment of transition of Western society towards modernity, with a specific focus on the Portuguese territory. We adopt a methodological approach that combines the analysis of religious sources—such as hagiographies, biblical texts, and sermons—with the examination of legal documents, including the Alfonsine Ordinances and the Letters of Pardon.

Keywords: Devil; Church; Power

* Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), onde também obteve os títulos de Mestre e Licenciado na mesma área. Pesquisador especializado em História Medieval, com ênfase nos estudos de Gênero e Sexualidade. Email. Ismael.nunes@ufjf.estudante.br

** Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Possui dois mestrados, um em História e outro em Ciência da Religião, ambos pela UFJF. Além disso, possui especialização em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

INTRODUÇÃO

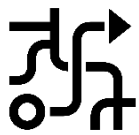
O poder da Igreja e a importância do cristianismo passaram por transformações significativas ao longo da história. Desde os tempos das catacumbas, quando os cristãos eram perseguidos, até sua consolidação como uma instituição com poderes normativos capaz de ditar comportamentos sociais, a trajetória do cristianismo revela uma profunda evolução.

Em todas as fases dessa história, os símbolos desempenharam um papel central na consolidação de suas crenças. A luz, representando o bem, e a escuridão, associada ao mal, são apenas alguns dos muitos elementos simbólicos acessíveis, permitindo a transmissão de um universo de ideias e valores. Conforme defendido pelo teólogo Casiano Floristan (2005), para o homem religioso o símbolo sintetiza e expressa, de forma mais concreta e clara do que as palavras, ideias e conceitos abstratos do mundo espiritual, tais como a ideia de divino, de absoluto ou mesmo do mal. Mas, como bem pontuado pelo teólogo é necessário, para a compreensão dos símbolos, um processo iniciático:

O símbolo é especificamente humano; Por meio de sua mediação, um significado profundo é dado à realidade sonhada ou esperada. É por isso que requer iniciação. Digamos com um exemplo: a cruz é um sinal, um símbolo e um sinal. Significa o madeiro onde Jesus de Nazaré foi crucificado (sinal), a pertença religiosa a uma Igreja (sinal) e o acontecimento salvífico (símbolo)"(FLORISTÁN, 2005, p. 14).¹

Entre essas representações, o Diabo se tornou uma figura simbólica fundamental, adquirindo gradualmente um corpo que encarnava e personificava o mal. É particularmente interessante observar que, ao longo dos séculos, a Igreja fortaleceu sua autoridade não apenas por meio dos símbolos associados ao bem, como a luz e a cruz, mas também ao se apropriar de representações do mal. Os cristãos foram iniciados tanto nos aspectos ligados aos símbolos e significantes do bem, quanto do mal.

¹ Do original: El símbolo es específicamente humano; por su mediación, se logra dar sentido profundo a la realidad soñada o esperada. Por eso requiere iniciación. Digámoslo con un ejemplo: la cruz es señal, signo y símbolo. Significa el madero donde fue crucificado Jesús de Nazaret (señal), la pertenencia religiosa a una Iglesia (signo) y el acontecimiento salvador (símbolo)



Em muitos sentidos foram os símbolos associados ao mal que mais colaboraram na consolidação do poder e da autoridade da Igreja. Por isso, neste trabalho, buscamos demonstrar como o Diabo e sua legião de demônios serviram aos propósitos da Igreja, tornando-se instrumentos de temor. Esse temor, por sua vez, levava os fiéis a reconhecerem na Igreja um verdadeiro farol de salvação e proteção contra as ameaças do mal, pois, conforme as palavras de Jesus Cristo, “as portas do inferno jamais prevalecerão contra ela” (Mt 16,18).

Partiremos de uma análise ampla das representações do mal e do Diabo, para, em seguida, concentrarmos nossa investigação no contexto quatrocentista, período em que a sociedade ocidental transicionava para a modernidade. Dada nossa maior familiaridade com o contexto português, dedicaremos especial atenção à relação entre o discurso da Igreja sobre o mal, o Diabo, o pecado e sua manifestação jurídica, expressa no poder do rei de conceder perdão aos súditos por seus crimes e pecados — prática comum no Portugal medieval.

Sendo assim, além de nos debruçarmos em fontes religiosas, como narrativas de santos, escritos bíblicos e sermões também nos preocuparemos em estudar fontes jurídicas como as Ordenações Afonsinas e as Cartas de Perdão.

O MAL E O DIABO

A concepção de uma entidade corpórea personificando o mal não foi uma invenção do cristianismo. Religiões e sistemas de crenças anteriores já incorporavam figuras demoníacas como forma de representar a dualidade entre bem e mal — uma oposição presente em muitas religiões do mundo antigo. No Zoroastrismo, da Pérsia antiga, *Ahura Mazda* e *Angra Mainyu* eram entendidos como dois poderes primordiais em oposição, um representando o bem e o outro, o mal (JONES, 2005)². Podemos

² O zoroastrismo, com sua forte visão que contrapõe as forças do bem às forças do mal, influenciou profundamente o judaísmo e o cristianismo. Nos livros de Enoque e dos Jubileus, embora sejam apócrifos, é possível perceber aspectos da visão judaica — e, posteriormente, cristã — sobre as figuras que mais tarde passaram a ser conhecidas como demônios. O Livro de Enoque relata que cerca de vinte anjos caídos se revoltaram contra o Criador e tiveram relações com seres humanos. A partir dessa desobediência, essas criaturas tornaram-se maléficas e opositoras da humanidade (Oliveira, 2022). Assim como os anjos, essas entidades “também têm asas e podem voar de uma extremidade a outra da terra, são invisíveis e conhecem o futuro; como os homens, comem, procriam e morrem” (Soler, 2002, p. 148). O Livro dos Jubileus também atesta que a região celeste era habitada por seres bons e ruins,

recorrer a outros exemplos, como nas crenças difundidas na Mesopotâmia, com figuras como *Lamashtu*, *Pazuzu* e *Lilitu*; ou ainda, no Hinduísmo, com as *Asuras* e os *Rakshasas*, evidenciando a multiplicidade de entidades representativas do bem e do mal.

Quando os autores cristãos começaram a desenvolver reflexões teológicas sobre a natureza do mal, inserindo nesse debate a construção de uma figura que o encarnasse, estavam, na verdade, retomando uma discussão já existente: a questão, ou problema do mal e sua aparente incompatibilidade com a existência de um Deus onipotente e sumamente bom. Se Deus, sendo perfeitamente bom, criou todas as coisas, então o mal, por definição, não poderia existir — ou, caso existisse, colocaria em dúvida a própria existência desse Deus. Uma das respostas a esse dilema veio do maniqueísmo, doutrina surgida na Pérsia no século III por meio de Mani, que afirmava ter recebido uma revelação divina. Expandindo-se rapidamente pelo Império Romano e pelo Ocidente Cristão, os maniqueístas rejeitavam a ideia de que Deus pudesse ser o autor do mal. Para eles, o mundo era governado por duas forças opostas e eternas: uma representando o bem e outra, o mal. Assim, o homem não possuía plena liberdade, pois o mal lhe era imposto pela alma material (LIMA, 2001)³.

possivelmente a partir dessa tradição que o apóstolo São Paulo teria dito em Efésios: "Pois não é contra homens de carne e sangue que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal (espalhadas) nos ares" (Efésios 6,12). Essa tradição sobre seres bons e ruins "possibilitou uma resolução para a origem do mal, sendo a afirmação de Deus, já singularizado, como fonte suprema do bem" (Oliveira, 2022, p. 831). Ou seja, coube a ortodoxia judaica e cristã associar o mal a essas figuras, que se constituíram como opositoras a Deus, considerado como o sumo bem.

³ Na Bíblia, a figura do diabo apresenta-se de forma ambígua, especialmente quando se observa a diferenciação entre o Antigo e o Novo Testamento. No Antigo Testamento, o diabo não é mencionado de forma direta ou sistematizada como uma entidade personificada do mal. No entanto, emerge a figura denominada הַשָּׂטָן (ha-satán, "o adversário" ou "o acusador"), que aparece em passagens como Jó 1–2, Zacarias 3,1–2 e 1 Crônicas 21,1. Trata-se de uma personagem enigmática cuja identidade tem sido objeto de intenso debate exegético. Podemos notar que aqui essa palavra hebraica não era um substantivo, mas sim um adjetivo. No contexto original desses textos, הַשָּׂטָן parece exercer uma função dentro da corte celestial, e não necessariamente representar uma entidade demoníaca autônoma. É apenas no judaísmo tardio, sob influências persas e helenísticas, que essa figura começa a ser associada a um ser maléfico e opositor de Deus — associação que se consolida no cristianismo primitivo. No Novo Testamento, o diabo (também identificado como Satanás, Belzebu, entre outros nomes) aparece em diversas passagens, evidenciando que, no período da redação desses escritos, essa figura já era amplamente conhecida e teologicamente desenvolvida: "A substantivação de um adjetivo, satā [הַשָּׂטָן], como nome próprio só se dará na versão grega dos setenta [Septuaginta]. O termo grego daimon não tinha nenhum valor pejorativo e, embora fosse uma divindade de valor inferior, não representava características

A construção cristã da figura do Diabo na antiguidade tardia esteve atrelada a um momento de construção apologética do pensamento cristão em torno da questão do mal. Autores como Santo Agostinho, buscavam em suas obras defender o monoteísmo e demarcar que o mal não procedia de uma força colocada em igualdade a Deus, ou precisamente, um outro “Deus mal.” No pensamento cristão, sobretudo no que se extrai de autores como Agostinho, o Diabo não é um ser com poderes iguais ao de Deus, mas uma criatura de Deus que em algum momento abusou da vontade livre (Agostinho, 1995).⁴

Na antiguidade tardia, a Igreja, seguiu os caminhos de uma compreensão menos materializada do mal. Como sustenta Baschet (2006), é somente nos entornos do ano mil que o Diabo “encontra uma posição digna dele, quando se desenvolve uma representação específica enfatizando sua monstruosidade e animalidade, e manifestando seu poder hostil de modo cada vez mais insistente (BASCHET, 2006, p. 319).” Dessa forma, pensadores como Agostinho entendiam o mal não como algo corpóreo, passível de ser personificado na figura de um demônio material, mas como uma ausência. O mal é um desvio, um afastamento da vontade divina em direção às vontades temporais e efêmeras. A proposta de vida humana, nesse sentido, consistia em alinhar as escolhas à luz do livre arbítrio, fundamentado na razão, de modo a resistir às pulsões e paixões transitórias (NUNES, 2024).

Inspirado pelo neoplatonismo e pela ideia de não ser de Plotino (2021), o bispo de Hipona defendia que “o mal não tem natureza, o mal não é algo; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo (RICOUEUR, 2008, p. 8).” Segundo o santo

todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera, agora, de onde pode proceder aquele

maléficas. Isso se firmou posteriormente na tradição cristã com a Vulgata latina do século IV” (Oliveira, 2022, p.831).

⁴ A passagem bíblica que fundamenta a interpretação cristã segundo a qual Satanás seria uma criatura de Deus que se rebelou contra seu Criador encontra-se, em grande medida, em Ezequiel 28,12-19. Essa perícopa, embora originalmente dirigida ao rei de Tiro, descreve um ser pleno de perfeição e sabedoria, que, por ter se exaltado em seu coração, foi lançado por terra. Apesar do contexto histórico indicar um oráculo contra uma figura humana, a tradição cristã passou a reinterpretar essa descrição como uma alusão simbólica à queda de Satanás, algo que depois foi citado por Jesus: “Eu via Satanás caindo do céu como um raio” (Lucas 10,18). Essa leitura é reforçada posteriormente por Apocalipse 12,7-9, onde se narra que a expulsão de Satanás do céu teria ocorrido por intervenção de Miguel e seus anjos. Assim, a combinação desses textos contribuiu para a elaboração teológica da queda de um ser angélico que, por orgulho, perdeu sua posição junto a Deus.

movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus (AGOSTINHO, 1995, p. 143.)

Em Agostinho, embora o Diabo e seus demônios representassem uma parte importante na compreensão do mal, como aqueles que estiveram envolvidos na primeira causa do mal, o Diabo, em si, não é o mal. Isso porque o mal, como já mencionado, não é uma criação, mas uma ausência, um afastamento da vontade divina. O mal ontológico, para Agostinho, não existe. Para o santo, o Diabo e seus demônios são anjos decaídos, descritos no livro do Gênesis, ainda que não de maneira explícita. A exegese de Santo Agostinho caminha na direção de uma interpretação da passagem de Gênesis 1, 4-6, em que defende que:

Parece-me que não é uma opinião em desacordo com as obras de Deus ver a criação dos anjos na criação da luz primitiva e a separação dos anjos santos dos anjos impuros nesta frase: E Deus separou a luz das trevas e à luz chamou dia e noite às trevas ', — pois só pôde separar estas coisas Aquele que antecipadamente pôde saber, antes da queda, quais viriam a cair e, privados da luz da verdade, permaneceriam nas trevas do orgulho (AGOSTINHO, 2000).

Nessa visão do santo, o Diabo e seus demônios são anjos impuros. Eles não se apresentavam com as características que vieram a adquirir ao longo da Idade Média. Não era o ser descrito por Delumeau, com “grandes chifres, cabelos eriçados, rosto horrendo, olhos redondos e flamejantes, nariz longo, torto e curvo, boca desmesuradamente grande, que inspira horror e pavor, e corpo inteiramente negro (2009, p. 363).” Essa concepção do Diabo, demasiadamente material e palpável, está distante da visão de Agostinho, que via nos demônios algo bem mais fluido. Esse Diabo agostiniano manifesta sua maldade na alma e não na carne, uma vez que sem a carne ele possui todos os vícios (AGOSTINHO, 2000). Segundo o santo “a origem e cabeça de todos estes males é a soberba que sem a carne impera no Diabo (AGOSTINHO, 2000, p. 1241).”

Os anjos, como observa Faure (2006), eram seres puramente espirituais e dotados de liberdade. No entanto, é plausível que, ao caírem, esses anjos diabólicos tenham passado por uma transformação em sua natureza e forma. A esse respeito, Agostinho reflete que “se aqueles transgressores possuíam corpos celestiais antes da queda, não seria surpreendente que, como castigo, seus corpos tenham adquirido

uma qualidade aérea, de modo a poderem experimentar o sofrimento pelo fogo, ou seja, pelo elemento de natureza superior (AGOSTINHO, 2005, p. 67).” Os demônios permanecem, na compreensão de Agostinho, sendo espíritos, porém, espíritos decaídos, expulsos do céu e que agora vivem no ar, como forma de castigo.

O ponto de partida utilizado por Agostinho e por outros pensadores cristãos dos primeiros séculos acerca da questão do mal e da própria figura do Diabo esteve assentado no livro do Gênesis, em que o Diabo surge como o tentador. Conforme lembra Emanuele Coccia (2015), o pecado de Adão e Eva foi um ato de desobediência à vontade de Deus, sendo que quem plantou essa desobediência foi, precisamente, o Diabo, metamorfoseado na figura de uma serpente.⁵ A mulher comeu do fruto proibido, dando início à desobediência aos desígnios de Deus e, em seguida, levou o homem ao pecado. Por meio dessa leitura do Gênesis, no pensamento cristão, foi-se desenhando uma estreita relação entre a mulher, a tentação e o Diabo. Para autores como Agostinho, o Diabo começou a agir “pela parte mais débil daquele par humano para gradualmente chegar ao todo: [o Diabo] pensou que o homem não acreditaria facilmente nem facilmente poderia ser enganado por erro, mas cederia a erro alheio (AGOSTINHO, 2000, p. 1187).” O santo reconhece que, de fato, no pecado primevo pecou homem e mulher, mas que somente a mulher foi seduzida e, por meio de sua sedução, o homem foi ludibriado (NUNES, 2024).

Essa associação entre o Diabo, a mulher e a tentação é profundamente característica da mentalidade religiosa medieval, que via no corpo feminino uma fonte de apetites sexuais capazes de seduzir e desviar o homem do caminho da virtude. A figura da mulher, nesse contexto, era frequentemente vinculada à ideia de pecado e corrupção, servindo como um instrumento simbólico através do qual o Diabo exerceria sua influência sobre os homens. Isso fica bastante evidente em passagens como a narrativa da vida de Santo Antão em que o santo é visitado a noite por mulheres nuas que o tentam nos apetites sexuais (ATANASIO, 2010). Ou ainda, na própria figura das feiticeiras com feitiços para dominar os homens e submetê-los à sua vontade.

⁵ No Antigo Testamento, nenhuma passagem estabelece explicitamente uma associação entre a serpente do Gênesis e a figura do Diabo. Essa identificação só aparece de forma clara no livro do Apocalipse, onde se afirma que Satanás é “a antiga serpente” (Ap 12,9), conectando assim a figura da serpente do Éden à do Diabo. Essa releitura indica que, à época da redação do Apocalipse, a concepção demonológica cristã já estava mais desenvolvida, permitindo a identificação da serpente com o adversário cósmico de Deus, agora plenamente identificado como Satanás.

A figura da tentação reflete também a crença, muito difundida, mesmo que em graus variados ao longo do tempo, de que o Diabo tem poderes sobre os homens. O termo Satã reforça essa ideia. Na etimologia hebraica, designa o adversário ou acusador. Segundo Usarski *et al.* (2020), ele é descrito como um personagem que procura, no homem, uma culpa; que não acredita ou que é pessimista quanto à perfeição da obra de Deus, especialmente a obra humana. Por inveja ou pura descrença na humanidade, Satã teria modos de fazer o mal e de induzir a humanidade ao pecado, por meio de provocações e tentações. Dentro dessa linha interpretativa, Santo Irineu assevera que "Satã se rebelou contra a lei divina ao ser tomado de ciúmes pelo homem (COUSTÉ, 1996, p. 21)," ao passo que Santo Agostinho observa que o maligno "procurou insinuar-se nos sentidos daquele a quem invejava (2000, p. 1273)." Essa inveja, para Cousté (1996), se fundamentava em duas características do ser humano: a semelhança e o amor de Deus. A tentação está intimamente ligada a essa noção de inveja, uma vez que essa seria a estratégia de Satã para afastar o ser humano da graça divina do amor e da semelhança.

Ao mesmo tempo que tinha ciúmes do homem, segundo Santo Agostinho, o diabo, em sua soberba, julgava-se superior até mesmo a Deus (AGOSTINHO, 1994)." Entretanto, o santo assevera que o sacrifício de Cristo libertou a humanidade "do merecido cativeiro devido aos nossos pecados, destruindo, com seu sangue de justo injustamente derramado, a escritura de nossa morte e resgatando os pecadores para justificá-los (AGOSTINHO, 1994, p. 168)." Desse modo, "o diabo, na própria morte da carne, perdeu o poder sobre o homem, a quem havia subjugado por livre consentimento e sobre quem detinha pleno direito (AGOSTINHO, 1994, p. 168)." Essa afirmação de santo Agostinho não significa que, a partir do derramamento do sangue inocente de Jesus, o homem não poderia mais ser afetado pela malícia do Diabo. Com o sacrifício do filho de Deus o homem foi libertado da morte eterna, mas "O diabo ainda ilude os seus seguidores, aos quais se apresenta como falso mediador com a promessa de purifica- los, mas na realidade tenta enredá-los e arruiná-los (AGOSTINHO, 1994, p. 169)."

Invejoso ou descrente, tentador ou acusador, Satã e seus demônios ocupam um lugar proeminente na fé cristã como seres de poder e de ação ativa na vida humana. Agostinho reconhecia tanto a existência dos demônios quanto seus poderes e esferas de atuação, vinculando-os às práticas religiosas não ortodoxas,

classificadas como pagãs (MORAES, 2016, p. 180). Esse poder dos demônios de agir sobre a vida humana esteve presente em diversos contextos medievais e foi empregado no discurso cristão como forma de afirmar o poder da Igreja. Moraes (2016) defende a ideia de que Agostinho, em sua demonologia, reforçava a teologia cristã que vinha se desenvolvendo já há alguns séculos. O santo fez isso à medida que questionava as práticas não ortodoxas como as adivinhações e curas realizadas por crenças pagãs, colocando-as como ações do demônio para enganar os homens. Mas, como veremos, os demônios continuaram a ser figuras legitimadoras da ação da Igreja ao longo de todo o medievo, alcançando poderes inimagináveis já no século XV.

O DIABO E O PODER NA IDADE MÉDIA

Durante a Idade Média, a Igreja consolidou-se como a instituição mais sólida e influente da Europa, em um processo no qual frequentemente precisou lidar com diferentes posicionamentos no campo religioso e político. Compreendida aqui como instituição cristã, a Igreja não foi homogênea ao longo do período medieval, enfrentando divergências tanto em seu interior quanto externamente. Ainda assim, é inegável que a visão cristã de fé, sociedade e poder impregnou de forma tão profunda a cultura medieval que é comum encontrar, entre historiadores, afirmações como: “Na Idade Média, a Igreja domina tudo (LE GOFF, 2005, p. 21).” De fato, é possível perceber essa afirmação gradual da Igreja como uma voz de autoridade, voz esta que precisava lidar com outras fontes emanadoras de poder. É interessante partir das reflexões de Régine Pernoud para compreender, por exemplo, a relação entre a esfera do poder espiritual, encarnado pela Igreja; e o poder temporal, representado na figura dos príncipes. Para Pernoud, “os dois poderes, em vez de se ignorarem ou de se combaterem, reforçam-se mutuamente (1997, p. 73).” A questão das diferentes esferas de poder é fundamental para compreender a dinâmica das relações de autoridade no contexto medieval, bem como o papel desempenhado pelo discurso da Igreja e por seu simbolismo.

Já no contexto do século XV, diversos reinos, entre eles o português, encontravam-se profundamente impregnados pela visão de mundo cristã. A concepção do bem e do mal, assim como a visão escatológica que permeava a

existência, não apenas dos letrados, mas também do mais humilde camponês, era profundamente influenciada por imaginários míticos do pensamento cristão (MARQUES, 1971). Em um cotidiano marcado pela austeridade e pela presença constante da morte, seja por causa das guerras ou das epidemias, a sociedade medieval vivia sob a sombra de uma realidade em que “Satã cobria com suas asas sombrias a Terra triste (HUIZINGA, 1999, p. 21).”

É, talvez, em função dessa dureza da vida cotidiana que Deus e os demais personagens do mundo sagrado estavam constantemente presentes na vida das pessoas.⁶ Mas essa presença não era, precisamente, somente em orações e rituais ligados a um mundo espiritual. O sagrado era constantemente mergulhado no profano. A extrema familiaridade que os sujeitos possuíam com as coisas divinas e a relativamente recorrente profanação dos elementos sagrados são frutos de uma sociedade marcadamente religiosa, em que a fé ocupava um lugar tão central que não se restringia nem às paredes do templo, nem aos ritos religiosos, mas estava presente em tudo, desde o prazer profano até o jejum mais piedoso (HUIZINGA, 1999). O debandar da Idade Média e o início da modernidade se configurava como um momento em que “os portugueses, como os naturais dos outros reinos da Europa, tinham a jura fácil e tratavam Deus, a Virgem e os santos com grande familiaridade, quando não com rude aspereza. (DUARTE, 1992, p. 80)”

A blasfêmia, por exemplo, embora à primeira vista possa sugerir uma forma de desrespeito ou desconsideração em relação ao sagrado, carregava em si uma complexidade que transcende a mera irreverência. Como bem observado por Huizinga, “mesmo o estúpido pecado da blasfêmia mergulha as suas raízes numa fé profunda (1999, p. 122).” No contexto medieval, a fé manifestava-se de maneiras nem sempre ortodoxas, mas isso não a tornava menos central na vida de um povo cuja espiritualidade moldava profundamente sua visão de mundo.

Os atos de “desrespeito” à fé podiam decorrer de ingenuidade ou desconhecimento, mas também podiam ser fruto de uma infidelidade consciente. *As Ordenações Afonsinas*, conjunto de leis vigentes em Portugal no século XV,

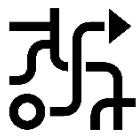
⁶ Esse sagrado não se manifestava somente em práticas ortodoxas, mas em múltiplos comportamentos religiosos. Conforme Marques e Casimiro “em sociedades que enfrentam um mundo adverso, as crenças e superstições encontram sempre um lugar privilegiado para se desenvolverem (2018, p. 582)”

buscavam distinguir entre aqueles que blasfemavam com a intenção de renegar a fé e aqueles que o faziam movidos por impulsos momentâneos. Ao primeiro caso, atribuíam-se o crime de heresia, enquanto ao segundo aplicavam-se as penas próprias da blasfêmia (*Ordenações Afonsinas*, Livro V, Título LXXXXVIII).

Enquanto a Igreja percebia o modo pouco ortodoxo em que o povo praticava a fé, também buscava, de vários modos, combater tais práticas, seja em sermões, impondo penitências ou por meios jurídicos. Mas, em verdade, o que se percebe em meio aos vários documentos que contam sobre a sociedade medieval é que, embora a Igreja, por meio de seu forte discurso normatizador da sociedade, tentasse combater os pecadores e blasfemos, o mundo parecia inconvertido. Huizinga chega a dizer que “segundo uma crença popular, corrente nos fins do século XV, desde o começo do Grande Cisma do Ocidente que ninguém mais tinha entrado no Paraíso (1999, p. 21).” E era justamente essa certeza do inferno a espreitar a vida dos sujeitos que levava a que um dos maiores medos do Ocidente medieval fosse o inferno e o Diabo. Concordamos com Fleck, quando afirma que o maior medo presente na vida dos homens e mulheres na transição do medievo para a modernidade não era a morte em si, mas o que dela viria. Conforme Fleck, “Mais do que a morte, homens e mulheres passaram a temer o fim do mundo, o Juízo Final, a punição do Além e os suplícios do inferno” (FLECK, 2022, p. 189).

Já no século XII, o Diabo era representado com uma fisionomia que se tornaria bastante clássica. Ele carregava seu tridente, era enorme, negro, seus braços tinham várias mãos, rabo pontiagudo, deitado sobre o fogo ardente a esmagar as almas dos pecadores. Esse era um relato encontrado em obras como *Visão de Túndalo* (NUNES, 2004). Para autores como Adriana Zierer e Bianca Messias (2011), o objetivo de obras como essa era muito claro: alertar os cristãos acerca das condutas corretas a serem seguidas na vida terrena, para que alcançassem o paraíso e não padecessem sob os poderes do Diabo.

O Diabo acabou, assim, servindo muito aos propósitos dos poderes constituídos. O medo fazia com que os cristãos seguissem, o máximo que conseguissem, os preceitos religiosos e acreditassem quase que de maneira incontestada nos ditames da Igreja. De outro lado, como bem ressalta Cruxen, através da imagem do diabo, grupos marginais “podiam ser culpabilizados, perseguidos e, mesmo, executados pelas autoridades civis e religiosas, sem que ninguém levantasse



a voz para protegê-los (CRUXEN, 2024, p. 3).” Não havia como proteger, ou defender alguém que se relacionava com o diabo. Não existiam argumentos válidos para serem usados a favor de alguém que se envolveu com a representação encarnada do mal.

Progressivamente, o Diabo foi se apresentando dotado de poderes e de uma significativa influência sobre a vida dos mortais. Se, na Antiguidade, o Diabo e seus demônios eram vistos como criaturas subordinadas a Deus, agindo apenas dentro dos limites por Ele estabelecidos, no século XV, o Diabo já é retratado como detentor de capacidades extraordinárias. No *Malleus Maleficarum*, por exemplo, atribui-se ao Diabo o poder de permitir que mulheres feiticeiras voassem em vassouras. Essa crença, no entanto, foi inicialmente rejeitada pela Igreja, que a considerava um grande equívoco, argumentando que “o voo noturno não tem fundamento e deve ser denunciado como ilusão (LE GOFF, SCHMITT, 2006, p. 320).” Contudo, essa perspectiva muda substancialmente no século XV, quando obras como o *Malleus Maleficarum* passam a defender tais práticas, consolidando-as no imaginário coletivo da época.

A crença no poder do Diabo se desenvolveu gradualmente e já no século XV a confiança no poder da magia e na agência satânica sobre a vida das pessoas era quase a mesma que sustentava a crença no poder de Deus e dos santos. Especificamente sobre a magia, que se tornou um dos principais meios de agência satânica, segundo o pensamento cristão, Marques salienta que “é importante enfatizar que a época realmente acreditava no poder da magia e em quase todas essas práticas supersticiosas. O poder dessas forças era ingenuamente atribuído a influências demoníacas. (1971, p. 227).⁷” Em função disso, mesmo o poder temporal fazia cair fortemente sobre os praticantes de feitiçaria o peso da mão justiceira da autoridade real. Isso pelo menos em tese. As Ordenações Afonsinas definiam que “o que for achado que dela usou (feitiçaria), trazendo por ela morte, ou desonra, ou algum outro dano a alguma pessoa, ou seu estado e fazenda, mandamos que morra porem (Livro V, Título XXXII).” Contudo, na prática, muitas feiticeiras conseguiam cartas de perdão real para seus crimes, não chegando efetivamente a morrer, o que pode ser constatado numa leitura de cartas de perdão presentes na Chancelaria de D. João II

⁷ **Do original:** It must be emphasized that the age truly believed in the power of magic and in almost all these superstitious practices. The power of such forces was naively attributed to demonic influences

em que o monarca oferece o perdão, em troca de penas comutativas. Isso, é claro, não nos permite concluir que em Portugal quatrocentista nenhuma feiticeira tenha encontrado o caminho da morte, apenas que algumas conseguiram perdão.

Conforme pontuado por Le Goff e Schmitt: “O maligno pode se insinuar no corpo dos homens, possuí-los ao ponto de perderem toda vontade própria (LE GOFF, SCHMITT, 2006, p. 324)”. Ou seja, o Diabo tem poderes sobre os homens e suas vontades e é justamente esse o medo que espreitava os medievais, de que o Diabo ou seus demônios os devorassem, tomando suas vontades, destruindo suas vidas e castigando suas almas no pós vida. Quanto maior e mais presente o medo dos castigos do inferno e da ação do Diabo, mais se elevava a necessidade de que um luzeiro de esperança surgisse em meio às trevas horripilantes do tentador. A Igreja encarnou, no medievo, esse luzeiro de salvação e “baluarte contra o Diabo”, seja por meio dos sacramentos, em especial o batismo; ou dos seus santos; das relíquias; das consagrações de templos e mais claro ainda, por meio da prática do exorcismo (LE GOFF, SCHMITT, 2006).

A crença nos poderes aterrorizantes do Diabo e de seus agentes, especialmente a capacidade de possuir corpos, de roubar as vontades dos homens levava as pessoas a buscar, com crescente confiança, a proteção da Igreja. Afinal, era a Igreja que mantinha o contato direto com Deus e cujos poderes haviam sido confirmados pelo próprio Cristo. Como afirmou santo Antônio: “A barca é figura da Igreja de Jesus Cristo, confiada ao cuidado de Pedro (2019, p. 529).” Como combater o Diabo, senão se aproximando de alguém que até ele temia? Cristo era retratado como aquele que fazia o Diabo tremer de medo, pois, por meio de seu sacrifício, teria libertado homens e mulheres — herdeiros do pecado original — da morte eterna. Nas palavras de Santo Antônio “para que este flagelo, no qual são indicadas a morte eterna e o poder do diabo, não nos atingisse, o Deus de todos, o Filho de Deus, foi amarrado à coluna como malfeitor e impiedosamente flagelado, tanto que jorrou sangue de todas as partes do corpo (2019, p. 73).” Mas, como retoma o Santo, em sermão no Domingo da Septuagésima, “o diabo, procura as sombras (coluber, colit umbras), isto é, procura os pecadores (ANTÔNIO, 2019, p. 40).” Então, quanto mais praticante do pecado, mais próximo do Diabo e de sua morada: o inferno.

A questão central que envolvia o pecador e sua punição estava atrelada a uma noção de poder e de enunciação discursiva que colocava sob a Igreja e seu discurso

normatizador da sociedade um papel bastante relevante na história dos comportamentos morais. Quem define o que é pecado, quais comportamentos são reprováveis e quais são louváveis, domina um poder grandioso. O pecado pode ser definido como uma “transgressão intencional de um mandamento divino (ABBAGNANO, 2007, p. 746)” e a Igreja se colocava na posição de intérprete dos mandamentos divinos. Neste sentido, o pecado estabelece um campo no qual a Igreja podia tanto definir quais eram os comportamentos esperados dos indivíduos quanto punir os desvios a esses comportamentos (NUNES, 2024).

Ao pecador contumaz era reservado uma pós morte trágico e interminável. Como ressalta Pedro Nunes: “Destino de todos os que estavam condenados pelos seus pecados capitais, o Inferno afirmou-se, na época medieval, como um lugar horrível, cujas descrições não chegavam para caracterizar e enumerar as penas que se sofria (2004, p. 128.)” Porém, os pecadores não seriam punidos somente após a morte, com o inferno. A penitência acompanhou a tentativa da Igreja de orientar a expiação dos pecados e o retorno ao caminho dos ensinamentos cristãos. Era, então, uma forma de reaproximação do cristão à igreja (NASCIMENTO; DILLMANN, 2022).

É particularmente interessante notar que, em Portugal, durante o século XV, a condução da justiça seguia um caminho muito parecido com o da administração da penitência aos pecadores por parte da Igreja. O rei tinha a prerrogativa do perdão e os súditos o buscavam, após cometer algum crime, com um espírito de aparente contrição. Exemplo disso é Branca Dias, mulher que suplicou ao rei o perdão pelo crime de ter se envolvido carnalmente com o clérigo de nome Gonçalo Vasques. Ela afirmou ao rei, com muita firmeza, que “considerava que estava com ele (o clérigo) em pecado mortal e por isso se apartara dele.” Ela reconheceu o pecado e se mostrou arrependida; o rei a perdoou, mas exigiu que ela “não tornasse mais ao dito pecado (ANTT. Chancelaria de D. João II. Livro 8, Fólio 119v-1º)” O processo do perdão real assume uma carga muito próxima ao perdão emitido pelos religiosos, porém atuando no campo do poder temporal. O que o rei buscava era o retorno dessa mulher, que havia rompido com as tradições normativas do reino, ao caminho de obediência aos comportamentos discursivamente estabelecidos. Esta mulher estava deixando seu passado de pecado e caminhando na direção da obediência às normas (NASCIMENTO, 2016).

Olhando especificamente para Portugal, no final da Idade Média, podemos notar uma estreita relação entre crime e pecado e isso condiz com a própria noção de justiça em um reino em que a relação entre o poder temporal e o poder espiritual era tão evidente. Era do argumento religioso que se retirava a legitimidade do poder real de praticar a justiça (NUNES, 2024). Além disso, conforme pontuado por Duarte, “se a justiça terrena se afastar da dos Céus, o criador fá-lo-á rudemente sentir sobre os súditos do reino desgovernado (1993, p. 63).” É por esse motivo que cabia, também, a justiça terrena o papel de colaborar para que o pecado fosse extirpado da terra, segundo as Ordenações Afonsinas ao passo que “Deixaram de pecar os bons por suas virtudes, os maus deixarão por temor da justiça, receando as penas (Livro V, Título I).”

As tentações do Diabo estavam presentes em todos os cantos do reino português e a justiça tentava, por meio de penalidades rigorosas, impor o poder de Deus sobre os homens, fazendo com que os “bons” prevalecessem e os “maus” se resignassem e seguissem as leis. Assim, em 1487, uma mulher chamada Inês Vasques (ANTT. Chancelaria de D. João II, Livro 20, f. 129), recebeu o perdão do rei por ser feiticeira. A mulher havia sido acusada de feitiçaria e de se unir com um clérigo, chegou a ser presa na cadeia e prisão da Correição d’Estremadura e fugiu do castelo em que estava presa. Permaneceu quatro anos “amorada com temor das nossas justiças.” Depois de quatro anos “foragida” ela resolveu buscar acertar sua vida perante a justiça, principalmente por temor. É muito comum encontrarmos cartas de perdão portuguesas em que os súditos suplicam o perdão real dando grande ênfase ao arrependimento. No caso de Inês, embora o arrependimento não estivesse ausente, posto que era imprescindível ao menos parecer arrependida para alcançar o perdão, o que se desdobra com maior destaque é o medo das penas. Então, a afirmação de que “os maus deixaram de pecar por temor da justiça” parece bem condizente ao contexto.

Se o medo tem um papel importante na condução da justiça em um reino cristão como o português, a misericórdia não pode, também, ser desconsiderada. Se do ponto de vista do poder real ela reforçava o imaginário de um rei justo, mas ao mesmo tempo compassivo, tal qual o próprio Cristo (RUSSELL-WOOD, 1998); do ponto de vista do discurso religioso ela oferece uma chave de sentido e significado para a tentativa dos cristãos de serem melhores e de buscarem o caminho da conversão. O

arrependimento e a proposta de mudança de vida é uma importante característica de uma sociedade que, conforme dissemos, não seguia de maneira irrestrita o discurso da Igreja. Assim, “onde abunda o pecado, superabunda a graça divina (ROMANOS 5, 20).”

Mas essa graça, que se manifestava por meio do arrependimento e do perdão, tinha um custo. Havia um custo espiritual presente nas penitências impostas pela Igreja, nem sempre fáceis de serem cumpridas; havia também um custo implicado na prática do perdão régio que cobrava do súdito alguma compensação, pagamento de degredo, ou pena de castigo físico. São perdões, evidentemente, que atuam em esferas diferentes, mas é inegável suas aproximações. E isso não era ao acaso, estava ligado ao processo que sedimentava o poder real que, como lembra Coelho, cobrava atitudes correspondentes ao estado da graça concedida: “Os reis governam pela graça de Deus, suas ações devem refletir a condição servil que os liga à divindade por meio do zelo pelo cumprimento em seus reinos das leis do Senhor (2019, p. 3).⁸” Cabia ao rei impor aos súditos as vontades divinas.

A mentalidade da penitência cristã e do perdão real possui, em nossa percepção, uma vasta gama de trocas. Estão ambas assentadas nessa dimensão do medo, no primeiro caso o “medo do inferno, difundindo a ideia de que, pela graça divina, todo homem e toda mulher de boa vontade poderiam escapar à punição universal (FLECK, 2022, p. 189);” no segundo caso, estava o medo da justiça real, mas não se pode desconsiderar o universo mental que fervilhava e que fazia brotar também o medo do castigo, do inferno e do Diabo. É impossível afirmar com precisão quais os medos que assombravam o coração do súdito que acorria ao perdão real, se somente a pena, a prisão ou a morte, ou se residia também aí o medo da condenação, da danação. Certo é que concordamos com Huizinga, no outono da Idade Média, “não há um objeto ou uma ação, por mais trivial que seja, que não esteja constantemente relacionada com Cristo ou com a salvação” (HUIZINGA, 2021, p. 149). Era uma sociedade em guerra constante entre o bem e o mal.

⁸ **Do original:** Los reyes gobiernan por la gracia de Dios, sus actos deben reflejar la condición servil que los ata a la divinidad por medio del celo al cumplimiento en sus reinos de las leyes del Señor

CONCLUSÕES

Se a história do desenvolvimento do pensamento cristão fosse representada como um enredo cinematográfico, Deus e Cristo ocupariam os papéis centrais de protagonistas, enquanto o Diabo surgiria como o antagonista de destaque — tão presente e significativo que, em certos momentos, parece quase ofuscar os protagonistas. No cristianismo, o Diabo constitui uma ferramenta simbólica fundamental para a afirmação do poder da Igreja, sendo, portanto, impossível ignorar sua importância na construção desse imaginário religioso.

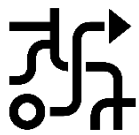
No tardo medievo, os homens e mulheres, mesmo em meio às penalidades, estavam afeiçoados ao pecado e muitas vezes se encontravam mais próximos do Diabo do que de Deus. Quando Deus falhava na ajuda, buscavam as feiticeiras que se valiam de poderes os quais a Igreja, de maneira generalista, colocava na condição de poderes diabólicos. Mesmo assim, notamos um equilíbrio em meio aos aparentes desequilíbrios nas crenças populares. Os portugueses quatrocentistas se aproximavam do pecado com muita frequência, mas ao mesmo tempo, buscavam a misericórdia de Deus e do Rei, que era o lugartenente de Deus na Terra.

O poder do Diabo impressionava a sociedade medieval, principalmente no quatrocentos, e é justamente dessa carga imagética que notamos as linhas tênues da linguagem do poder. O poder de enunciação, de estabelecer discursos normativos, em uma instituição poderosa, a Igreja. Esse discurso era confirmado pelo poder temporal, em Portugal representado pela figura do Monarca.

Nos contextos contemporâneos, embora transformado, o Diabo permanece simbolicamente presente. A religiosidade cristã — em suas múltiplas expressões — ainda lhe atribui um papel significativo. Além disso, a retórica do poder conserva alguns elementos do discurso religioso medieval, especialmente aqueles ligados ao pecado e ao medo, revelando continuidades entre imaginários antigos e práticas atuais.

FONTES

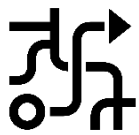
AGOSTINHO, Santo. *Comentários sobre o Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.



- AGOSTINHO, Santo. *Cidade de Deus*. 2ª Ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000
- AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1995
- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Paulus, 1994.
- ATANASIO, Santo. *Vida de Santo Antão*. Petrópolis-RJ: Mosteiro da Virgem, 2010
- ANTÔNIO, Santo. *Sermões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- BÍBLIA de Jerusalém. Ed. Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.
- Chancelaria de D. João II. Transcrição e edição coordenada por Eduardo Borges. 1996-2000. Projeto no âmbito da Comissão Nacional para a Comemoração dos
- Descobrimentos Portugueses em parceria com o Arquivo Nacional-Torre do Tombo. Acesso facultado pelo Sr. Professor Dr. Luís Miguel Duarte, na FLUP.
- ORDENAÇÕES Afonsinas. 2ª Ed. 5v. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1999.
- PLOTINO. *Eneada I e II*. João Pessoa: Ideia, 2021

BIBLIOGRAFIA CITADA E CONSULTADA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BASCHET, Jérôme. “Diabo”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006.
- COCCIA, Emanuelle. “Inobedientia”, o pecado de Adão e a antropologia judaico cristã, *Signum*, v. 16, n. 2, p. 310-331, 2015.
- COELHO, Maria Filomena. Las leyes de 1211: la voz del rey de Portugal al servicio de la concordia. *Temas Medievales*, v. 27, n. 1, p. 1-27, 2019
- COUSTÉ, Alberto. *Biografia do Diabo*. Rio de Janeiro: Rosas do tempo, 1996.
- CRUXEN, Edson Bisso. O corpo do diabo: representações imagéticas do mal no final da idade média. V. 10, n. 3, 2024
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUARTE, Luis Miguel. “A boca do Diabo”: A blasfêmia e o direito penal português na baixa Idade Média. *Lusitania Sacra*, v. 2, n. 4, p. 91-82, 1992
- FAURE, P. “Anjos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. V.1



FLECK, Eliane Cristina D. "Medo". In: NASCIMENTO, Mara Regina do; DILLMANN, Mauro (Org.). *Guia didático e histórico de verbetes sobre a morte e o morrer* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Casalettras, 2022.

FLORISTÁN, Casiano. *Palavras Clave sobre símbolos del cristianismo*. Navarra: editora Verbo Divino, 2005

HUIZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. 2ª Ed. Braga: Ulisseia, 1999.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: um estudo sobre as formas de vida, pensamento e arte dos séculos XVI e XV na França e nos Países Baixos*. Londrina: Livrarias Família Cristã, 2021

JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.). Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 2005.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média: conversas com Jean-Maurice de Montremy*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006.

LIMA, Raymundo de. O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje.

Espaço Acadêmico, v. 1, n. 7, p. 1-5, 2001

MARQUES, A. H. de Oliveira. *Daily Life In Portugal in the Late Middle Ages*.

Wisconwsin: The University of Wisconsin Press, 1971.

MORAES, Gerson Leite. Os Demônios de Santo Agostinho. *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade*, Campinas, nº 30, jan-dez 2016

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes. Barregania e perdão no reinado de dom João II. *Locus: revista de história*, v. 22, n. 1, p. 187-205, 2016.

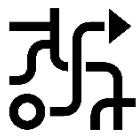
NASCIMENTO, Mara Regina do; DILLMANN, Mauro (Org.). *Guia didático e histórico de verbetes sobre a morte e o morrer* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Casalettras, 2022.

NUNES, Ismael da Silva. *"Em favor do matrimônio": práticas sexuais normativas e não normativas em Portugal no reinado de Dom João II*. 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora 2024.

NUNES, Pedro Miguel Oliveira. *Santos, Demônios e Pecadores: do horror do pecado ao milagre da santificação*. (dissertação) Universidade Nova de Lisboa, (Orientador: Professor Doutor Lus Krus), Lisboa novembro de 2004.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997

RICOEUR, Paul. *O Pecado Original: Estudo de Significação*. Covilhã: Lusofiapress, 2008, p. 8.



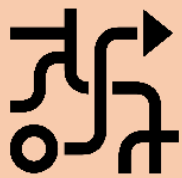
RUSSELL-WOOD, J. A. R. Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista Brasileira de História*, vol. 18, n. 36, São Paulo, 1998

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2020

ZIERER, Adriana; MESSIAS, Bianca Trindade. Os Monges e as Viagens Imaginárias ao Além: a Visão de Túndalo. *Brathair*, [S.l.], v. 11 (2), 2011.

Recebido em 19/09/2025

Aprovado em 10/12/2025



ROCHA, Maria Manuela de Sousa**

<https://orcid.org/0009-0001-5763-0826>

RESUMO: Este artigo analisa o processo inquisitorial movido contra José Martins, um homem preto e livre acusado pela Inquisição Portuguesa de feitiçaria e sacrilégio na Bahia Colonial. Nesse sentido, o trabalho propõe um passeio pelo corpus documental do processo nº 508, disponível de maneira online no Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, essa análise consiste majoritariamente em averiguar os depoimentos das testemunhas de acusação que dão início ao processo, utilizando-os não apenas como relato dos fatos, mas como expressões das tensões sociais, dos medos e da mentalidade da época. As testemunhas, em sua maioria membros da comunidade local, narram as atividades que atribuem a José Martins na movimentação de bolsas de mandinga, no recorte da Bahia setecentista.

PALAVRAS CHAVE: José Martins; testemunhas; Inquisição Portuguesa.

ABSTRACT: This article analyzes the inquisitorial trial brought against José Martins, a free Black man accused by the Portuguese Inquisition of witchcraft and sacrilege in Colonial Bahia. In this sense, the work proposes a journey through the documentary corpus of trial no. 508, available online from the National Archive of Torre do Tombo – ANTT. This analysis consists primarily of examining the testimonies of the accusing witnesses who initiated the trial, using them not only as an account of the facts but as expressions of the social tensions, fears, and mindset of the period. The witnesses, mostly members of the local community, narrate the activities they attribute to José Martins concerning the handling of *mandinga* pouches in the context of eighteenth-century Bahia.

KEYWORDS: José Martins; witnesses; Portuguese Inquisition

* Artigo produzido baseado em trechos do texto de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), defendido pela autora no ano de 2023 durante o curso de Licenciatura plena em História pela UFPI– Campus Senador Helvídio Nunes de Barros.

** Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí – PPGHB- UFPI. Atualmente opera enquanto bolsista do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Pós-graduada no curso de Especialização em História do Brasil - Lato Sensu, oferecido pela Chefia do Curso de História/CEAD – UFPI. E-mail: manuela.s.rocha18@gmail.com

INTRODUÇÃO

As tessituras dos trabalhos vinculados à Inquisição fazem emergir reflexões sobre temporalidades. Colocam a Inquisição em um espaço de análise entre passado e presente, esboçando preocupações ao indicar o quão longe foram as manifestações de intolerância. Ao mesmo tempo deixam como lição a necessidade de evitar esses entrelaçamentos na contemporaneidade. Nesse sentido essa temática não diz respeito somente à sua época. Ela transporta o historiador a confrontar sentimentos herdados desse sistema de repressão. Dessa maneira embora o trabalho atente para investigações da ação inquisitorial do início do século XVIII as motivações que guiaram essa investigação foram gestadas a partir de desconfortos mais recentes.

Especialmente pela premissa de pensar os sujeitos para além da instituição. Embora sua história seja narrada pelas mãos do tribunal e apresente depoimentos arrancados desses sujeitos em situações limite como menciona Arlette Farge (2009) estes pequenos trechos expressam o universo desses indivíduos. É a partir disso que devemos olhar por sobre o ombro do inquisidor para enxergar os réus, seguindo a proposta de Ginzburg (1991). Reconhece-se assim a relevância de identificar nas fontes históricas os gestos sintomas e sinais que permitem uma leitura para além do superficial. Esse caminho analítico viabiliza o exame por parte do historiador dos vestígios e indícios impregnados nos documentos.

Dentro dessa concepção optamos por apresentar a trajetória de José Martins. Preto livre casado com a parda Luiza e natural do Sítio do Riachão na capitania da Bahia. Essas informações estão presentes no processo número 508 que percorre os anos de 1745 a 1756 com acusações de feitiçaria e sacrilégio. Este processo está interligado ao de outros três personagens escravizados que também foram apanhados nas teias inquisitoriais. A Inquisição via neles uma perspectiva de desordem e ofensa ao catolicismo. Acusação que pesou sobre os quatro homens José Martins, João Curto, Luiz Pereira de Almeida e Mateus Pereira Machado, acusados pela posse e distribuição de bolsas de mandinga. Amuletos que segundo Santos (2008) teriam como principal função proteger seus portadores incorporando em seu interior elementos de simbolismos variados do catolicismo e de tradições africanas.

Notam-se na dinâmica das confissões do réu, José Martins, uma tentativa de provar sua inocência. Ao passo que o tribunal busca comprovar sua culpa, operação percebida em diversas sessões de audiência distribuídas ao longo de vários anos.

Nessas as narrativas iniciais de ignorância dão lugar a associações diretas ao pacto demoníaco. Tais elementos fazem dessas confissões subsídios ímpares para o desenvolvimento de uma pesquisa substancial. Assim opta-se por narrar neste artigo esse processo pelo viés social. Pensando em como o réu e suas práticas são concebidas pela assembleia de testemunhas recrutadas no início do processo. Testemunhas que levaram José Martins às garras da Inquisição.

O FEITICEIRO DAS MANDINGAS

De acordo com o processo de José Martins, no ano de 1754 o réu teria vinte e cinco anos. Trata-se de um homem preto e livre, filho de Leandro Martins e Josefa Nunes, apresentados como pretos forros. Durante o processo, declara trabalhar em uma roça, sem informar o proprietário, e afirma ser casado com uma mulher chamada Luiza, de cor parda, não constando outras informações sobre sua esposa, nem sendo mencionada a existência de filhos. Acrescenta-se que José Martins nasceu e residia no Sítio do Riachão, na vila de Santo Antônio da Jacobina, no Arcebispado da Bahia.

O processo transcorreu durante vários anos, datando-se de 1745 o início das acusações e a primeira prisão, e terminando apenas em 1756 com a declaração de sua sentença. Esse processo bastante longo teria começado pela fagulha de insatisfação gerada ao vigário João Mendes em 1745, iniciando uma sequência de acusações que resultaria nas prisões e sentenças severas aos quatro mandingueiros, incluindo José Martins. O sobredito vigário manda vir à sua residência o escrivão José Euzébio de Souza Pereira, o qual escreve o auto da devassa, constando

[...]que algunz homens nes/ta freguesia principalmente pretos exquiridos da/ley que professam, da suma reverencia, e a dora/sam, que todos os catholicos devmos ao santíssimo/ sacramento Uzam debolsas, que sendo lhes em/tregues por terceyras pessoas dicas delas e abrindo/os achava dentro dehuma hua particular pella/ voz comua e comfissam da parte com sagrada den/tro de outra hu bocado de pedra de ara, e utroz/ de serra, que sedis serem do sírio paschal douz/ excrito, compalavras indicativas depacto ao total/mente hororozaz desonantes aos pios catholicos (ANTT, IL, proc, nº 508. p.14).

Logo, o Vigário Geral João Mendes relata nesse auto os costumes dos negros – ainda que tais crenças não se restringissem a eles – de portarem bolsas de mandinga. Ele recebeu tais informações de terceiros e acrescentou que os elementos

encontrados configurariam pacto com o maligno, fugindo assim à doutrina católica. No auto, o padre pronuncia-se rogando ao Santo Ofício que investigasse os casos e prometendo chamar testemunhas para aprofundar os relatos. Recebeu resposta em 8 de outubro do mesmo ano, com ordem para prender os acusados e, além disso, convocar não apenas o número habitual de testemunhas, mas todas as que julgasse necessárias para alcançar a verdade.

Cabe aqui esclarecer dois pontos: primeiro, o fato de o vigário da freguesia de Jacobina assumir a frente das denúncias; segundo, a prisão preventiva dos réus. O Vigário-Geral ter investigado a circulação das bolsas de mandinga e coletado os primeiros depoimentos não é incomum, por duas razões principais: primeiro, porque João Mendes pertencia à Vigararia da Vara, atuando como colaborador entre Igreja e Inquisição; segundo, devido ao histórico de parceria que sustentava as ações inquisitoriais no Brasil por meio do clero local.

Como discorre Paiva (2011), antes do estabelecimento da Inquisição, cabia aos bispos e clérigos que, ao tomarem conhecimento de heresias em suas paróquias, advertissem os fiéis. Se as práticas continuassem, deveriam reforçar a gravidade do pecado perante duas ou três testemunhas e persistindo o erro, deveria levar o caso ao arcebispo. Desse modo, mesmo após a intervenção régia, suas funções de vigilância não foram extintas, mas redirecionadas: os crimes passaram a Inquisição, e as advertências prévias aos réus deixaram de ser obrigatórias.

Assim, “vigários, priores, abades e curas constituíam uma malha fina, da qual não era fácil escapar, e foram eles, tantas vezes, os veículos das notícias de quem cometia heresia” (Paiva, 2011, p. 162). Além disso, os próprios bispos conduziam processos, evidenciando a estreita relação entre a Inquisição e o Episcopado. Assim, muitas vezes os inquisidores solicitavam tais ações ao clero, tornando a fidelidade episcopal ainda mais crucial para a operacionalização inquisitorial.

Quanto à prisão de 1745, o período em que José Martins ficou detido permanece aberto a interpretações. Embora Mott (2010, p. 101-121) aponte que os mandingueiros perderam dez anos de vida nos cárceres, essa informação deixa lacunas e pode não se aplicar a todos. Segundo o inquérito nº 508, de José Martins, ele foi preso três vezes: em 1745, novamente em 1751, e por fim em 1755-56 (por transferência). Entende-se, porém, que após a primeira prisão, em meados de 1745, sua permanência no cárcere foi interrompida.

Para compreender melhor sua saga inquisitorial, é preciso desdobrar o caso por partes. Houve permissão do Tribunal de Lisboa para prender os réus em outubro de 1745, quando o forro teria sido detido. No entanto, o processo contém várias solicitações posteriores de sua prisão, a primeira ainda no mesmo ano.

Dos depoimentos das testemunhas/ ordeno ao escrivão deste juízo pas/se ordens para se prenderem segunda/ Vez supposto terem fugido da cadeya/ desta villa Luis escravo de do/na Antônia Pereyra de Almeyda,/ joseph Martins Crioulo forro; e/ passe ordem para se embargar na/ cadeya onde se acha segunda vez/ por ter fugido della a primeyra que/ foy prezo o Crioulo Mateus escra/vo de Francisco Arão. Jacobina,/ novembro 26 de 1745./ João Mendes (ANTT, IL, proc, nº 508. p.37).

Mostrando que desde novembro de 1745 já havia boatos fortes sobre a fuga dos mandingueiros. O Vigário João Mendes pede então ordem para prendê-los pela segunda vez. Acrescenta que o escravizado Matheus se encontrava na cadeia e pedia que ele permanecesse ali. Portanto nota-se que embora tivesse sido preso o réu José Martins não permaneceu muito tempo entre as grades. Ao menos não dessa vez.

A necessidade de sua prisão foi reiterada no mesmo ano. Outro escrito no dia 4 de setembro de 1750 mostra que os Inquisidores Apostólicos mandaram um documento adaptado pelo escrivão Manoel Lourenço Monteiro. Nele estava a ordem para que os Familiares ou Oficiais do Santo Ofício da região de Jacobina encontrassem e prendessem José Martins.

Desse modo, mesmo após cinco anos não havia notícias sobre a segunda prisão de José Martins. Apenas no “Auto de Entrega” assinado por Antônio Gomes data-se a efetivação da prisão do referido réu no ano de 1751. Contudo, nesse ínterim não constam informações sobre o que ele fez ou por quais lugares passou. Apenas declarou ser morador no Sítio chamado Joana de Andrade.

Sobre sua nova prisão, o processo informa algumas resistências do réu. Pois no dia 15 de outubro de 1751 saiu uma carta da Bahia assinada como “Humildes Súditos”. Nela esclarece-se que junto aos ditos papéis partiram nas naus da Índia antes de novembro os quatro presos: Luiz Mateus João Curto e José Martins. Foram observados por Familiares. Acrescenta-se ainda, que foi mandada uma certidão feita pelo juiz da Vila da Jacobina. Nela explica-se que José Martins preso pela segunda vez por incentivo do vigário daquele distrito havia realmente fugido e foi agora novamente preso por suas culpas

[...] e por haver fugido dela foy 2º/ vez prezo pela tal culpa de fuga pela justiça secular como melhor/ severa da certidão que remeto. Do ultimo prezo José Miz me/fizeram saber os familiares Domingos Gomes e Jeronimo Ferreira Pin/to q depois de lheporem as mãos elhe dizerem estava prezo pelo Santo/ Officio o dito preto e hum seo tio chamado Bernado Crioulo intenta/rão resistir e livralo das maos dos ditos Familiares fazendo odito preto/ diligencias por tirar de hua facca que tinha, e o tio e o tio comhua/ arma de fogo e facca de arasto dizendo que mais facil lhe era matar/ o sobreditos do que consentir levalhe prezo (ANTT, IL, proc, nº 508. p.12).

Dessa maneira, a carta, embora não explique como José Martins conseguiu fugir da cadeia, informa que ele realizou tal ação, sendo esta sua segunda prisão, e foi enviado de imediato a Lisboa. Isso demonstra que, por mais que as garras do poder Secular, Episcopal e Inquisitorial fossem firmes, os réus podiam ser escorregadios, não obedecendo ou recebendo as ordens advindas do Tribunal de forma passiva, mas sim imersos em resistências. É também mencionado que, no momento em que foi informado pelos Familiares Domingos Gomes e Jerônimo F. Pinto de que seria preso em nome do Santo Ofício, ele tentou resistir junto com seu tio, procurando impedir sua prisão. Para isso, utilizaram os meios disponíveis, como facas e até mesmo uma arma de fogo, dizendo ser mais fácil matar os Familiares do que se entregar.

Essa tentativa desesperada de evitar sua prisão pode provir justamente da experiência que teve na cadeia secular, assim como também pode ter sido ocasionada pelo medo dos gélidos cárceres lisboetas e pelo que lhe aguardaria em seu processo após sua longa fuga. Entretanto, sua resistência, embora evidenciada aos inquisidores, não chegou ao confronto físico efetivamente, pois, com a persuasão de seu padrinho José Borges, acabou seguindo os Familiares. Sendo então levado à casa do vigário Antônio Moreira Feller, onde ainda foi acompanhado por seu tio, o qual foi preso para que não impedisse a partida dos Familiares. A resistência de seu tio ao Santo Ofício consistia em uma afronta que poderia repercutir em uma prisão longa e, embora os Familiares ofendidos pretendessem deixá-lo algum tempo na cadeia, quando estes retornaram da entrega dos réus ao navio, Bernardo já havia sido solto pelo Comissário.

O que nos leva a um importante cargo deste tribunal: os Familiares. Afinal, eles percorrem muitas instâncias do processo de José Martins. Preso pelos Familiares Domingos Gomes e Jerônimo Ferreira Pinto, episódio que resultou em um quase confronto físico, e foi posteriormente levado por outros, sem identificação nominal, até a prisão de Lisboa. E, para além dessas atividades, os Familiares desempenhavam

funções que percorrem o plano imaginário da vigília, onde esses “espiões”, como são chamados por Vieira Júnior (2008), tinham como missão ser os olhos e as mãos do Santo Ofício.

Assim sendo, os critérios para habilitação como Familiar eram muitos, sendo necessário um grande investimento de tempo e dinheiro, além de algumas comprovações, pois era investigada a origem do requerente, sua renda, idade, genealogia etc., buscando comprovar ser cristão-velho e investigar se na linhagem haveria sangue judeu, mulato ou mouro, visto que “tal processo de discriminação pela origem também se verificou no Brasil, incluindo a preocupação com as influências de sangue negro e indígena” (Vieira Júnior, 2008, p. 110). Nota-se que as restrições referentes à pureza de sangue não apenas se estenderam ao Brasil, mas, com o passar do tempo, foram incluindo descendências consideradas impuras. Além disso, o Tribunal averiguava se o pretendente ao cargo sabia ler e escrever, se algum parente seu havia sido réu e se poderia contar com sua ajuda para guardar os segredos do Santo Ofício.

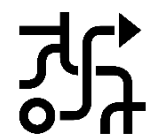
De modo que, o cargo de Familiar do Santo Ofício implica uma elevação de status social, tornando-os respeitáveis mediante a ligação desses oficiais leigos com a Inquisição, embora na prática nem sempre significasse uma vida inteiramente sob os preceitos católicos. Todavia, ameaçar esses Familiares, bem como fugir da cadeia depois da primeira prisão, não colocou José Martins em uma boa posição frente ao Tribunal da “Santa” Inquisição. Sendo levado aos cárceres de Lisboa pela resistência demonstrada, tanto nessa ocasião quanto pela possibilidade de tentativas de fuga futuras, informou-se ao comissário que, caso seu sumiço ocorresse, seria muito difícil encontrá-lo novamente, devido ao vasto território. E acrescenta que a demora de sua resposta se deu pela falta de sujeitos confiáveis para levar a mensagem; a carta foi assinada pelo comissário Bernardo Germano de Almeida. Estabelecida a sua complexa prisão, os agentes que percorreram os processos e a ligação entre Inquisição e clérigos, vamos acompanhar o desenrolar de seu longo processo mediante um de seus pilares de acusação: as testemunhas.

A diligência de testemunhas é um procedimento comum nos processos inquisitoriais e, como exposto anteriormente, o caso de José Martins – em conjunto com os outros três mandingueiros de Jacobina – adentra a esfera de investigação do poder episcopal. Desse modo, com o envio do primeiro auto realizado pelo vigário



João Mendes em 1745, foi ordenado que testemunhas fossem convocadas para a devassa – procedimento realizado para definir se o crime era da alçada régia ou episcopal. Partindo desse princípio, o religioso deveria convocar quantas pessoas pudesse para colher seus depoimentos; o importante era a obtenção da “prova”. Enveredamos aqui pelo seguimento dessa instrução, em que foram realizadas cinco sessões do que chamavam de “assentada”, que se refere à oitiva das testemunhas convocadas. A tabela abaixo mostra algumas informações básicas a respeito das 35 testemunhas chamadas pelo vigário João Mendes, listadas em ordem de comparecimento.

NOME		SEXO	IDADE	COR	OCUPAÇÃO	DATA DA ASSENTADA
01°	Caetano Moreyra Freyre	Masc.	51 anos	Branca	Capitão	02 de nov.
02°	Jeronimo da Cruz Fereyra	Masc.	31 anos	Branca	Meirinho	02 de nov.
03°	Manoel Pinto de Souza	Masc.	28 anos	Branca	Sua Agencia	02 de nov.
04°	Manoel de Almeyda Sylva	Masc.	33 anos	Branca	Sua Agencia	02 de nov.
05°	Manoel Dias Leyrias	Masc.	43 anos	Branca	Fazenda	02 de nov.
06°	Antônio Lopez Borges	Masc.	33 anos	Branca	Padre	02 de nov.
07°	Jorge Fereyra de Siqueyra	Masc.	65 anos	Parda	Sua Agencia	02 de nov.
08°	Francisco da Costa de S. Anna	Masc.	26 anos	Branca	Meirinho	03 de nov.
09°	Francisco Xavier Mendes	Masc.	31 anos	Branca	Sua Agencia	03 de nov.
10°	Andre Coelho da Sylva	Masc.	34 anos	Branca	Meirinho	04 de nov.
11°	Lourenso Miz Barboza	Masc.	39 anos	Branca	Sua Agencia	04 de nov.
12°	João Miz Lima	Masc.	50 anos	Branca	Sua Agencia	04 de nov.



Maria Manuela de Sousa Rocha

AS MUITAS VOZES DO PROCESSO: A INVESTIGAÇÃO SOBRE O CASO DE
JOSÉ MARTINS NA BAHIA SETECENTISTA

13°	Manoel Miz de Almeyda	Masc.	30 anos	Branca	Não consta	04 de nov.
14°	Sebastião Lopes Antunes	Masc.	58 anos	Parda	Alcaide	25 de nov.
15°	Manuel Mendes	Masc.	30 anos	Branca	Sua Agencia	25 de nov.
16°	João de Amaral e Cunha	Masc.	53 anos	Branca	Padre	25 de nov.
17°	Manoel de Santiago	Masc.	38 anos	Branca	Sua Agencia	25 de nov.
18°	Manoel José Pinto	Masc.	36 anos	Branca	Capitão Mor	25 de nov.
19°	Manoel Carvalho Bezerra	Masc.	38 anos	Branca	Sacerdote	25 de nov.
20°	Matheus	Masc.	Não consta	Preta	Escravo	25 de nov.
21°	Theodozio Jorge de Brito	Masc.	52 anos	Branca	Advogado	25 de nov.
22°	Bento Antunes Guimarães	Masc.	34 anos	Branca	Sua Agencia	25 de nov.
23°	Felis Nunes da Silva	Masc.	26 anos	Branca	Oficial	25 de nov.
24°	Francisco de Cardenaz	Masc.	41 anos	Branca	Sacerdote	25 de nov.
25°	José Francisco Velho	Masc.	70 anos	Branca	Ferreiro	25 de nov.
26°	João Coelho Ferreira	Masc.	34 anos	Branca	Sua Agencia	25 de nov.
27°	Luiz Ferreira do Santos	Masc.	34 anos	Branca	Sua Agencia	25 de nov.
28°	Pedro da Silva	Masc.	55 anos	Branca	Sua Agencia	25 de nov.
29°	Antonio José Frê	Masc.	31 anos	Branca	Sua Agencia	25 de nov.
30°	Luiz Antonio de Carvalho	Masc.	30 anos	Branca	Sua Agencia	25 de nov.
31°	Joam Roiz Brandão	Masc.	50 anos	Branca	Fazenda	26 de nov.
32°	Domingos Názario de Souza	Masc.	36 anos	Branca	Não consta	26 de nov.
33°	Manoel Arão	Masc.	55 anos	Branca	Lavouras	26 de nov.
34°	Antonia Pereyra de Almeyda	Fem.	40 anos	Branca	Não consta	26 de nov.
35°	Francisco Arão	Masc.	50 anos	Branca	Fazendas	26 de nov.

Tabela 1: Testemunhas ouvidas no caso de José Martins em 1745

Fonte: Produção própria, com dados retirados do processo 508 ANTT, Inquisição de Lisboa.

Desse modo, nota-se que o trabalho desempenhado pelo vigário conseguiu reunir um número volumoso de testemunhas, e sobre estas Antônio Otaviano Vieira Júnior (2008) explana que,

Seguindo as tendências gerais dos processos inquisitoriais, deveriam ser arroladas pessoas com um elevado grau de confiabilidade, o que era julgado pela limpeza de sangue (não ter parentes judeus, índios, mouros ou negros), pelo cabedal que possuíam, pelo ofício exercido e pelo destaque que tinham na comunidade (Vieira Júnior. 2008, p.119).

Portanto, havia restrições baseadas na origem e confiabilidade das testemunhas, considerando também sua imagem social. A maioria esmagadora era de homens brancos, com apenas uma mulher, dois homens pardos e um homem negro – este último crucial por estar envolvido no “crime”.

Isso evidencia uma discrepância de gênero, decorrente do lugar social atribuído às mulheres, muitas vezes invisibilizadas e consideradas de fácil manipulação (Silva; Castilho, 2014). Além disso, a Inquisição tinha um longo histórico de perseguição aos supostos males trazidos pelas mulheres, o que possivelmente limitou sua convocação. Quanto às restrições raciais, como defende Stuart Schwartz (1988), uma sociedade escravista não se resume a uma economia sustentada por escravizados, mas também a discriminações no acesso à justiça. Assim, não figuram na lista de testemunhas escravizados ou homens pretos livres – exceto os acusados, que são justamente os réus.

Os depoimentos, em geral, são muito similares, redigidos pelo escrivão José Euzébio de Souza Pereira muitas vezes com as mesmas palavras. Tal fato pode indicar que as testemunhas foram orientadas ou selecionadas conforme a narrativa desejada, ou que relatavam fatos de conhecimento público. Muitas começavam declarando: “e perguntado elle testemunha no auto da devassa/ diz que sabe por ser publico e notório nesta Villa,/ que hum negro de Manoel Aram morador no/ Riexam, digo de Francisco Aram morador no Ria/xam termo desta Villa” (ANTT, IL, proc, nº 508, p.18). Foram selecionados moradores do Sítio do Riachão, na Vila de Jacobina

e

arredores. Como as narrativas seguem um trilho comum, relatá-las-emos de modo geral, destacando apenas as divergências.

Os testemunhos iniciavam com o procedimento padrão: a pessoa informava nome, idade e ocupação, jurava sobre os Evangelhos, prometendo dizer a verdade e manter segredo. Enquanto isso, o acusado desconhecia as acusações ou seus autores. Após o juramento, começava o relato.

As testemunhas afirmavam saber, por ser público, que o cativo de Francisco Aram de nome Matheus ao comungar no Sítio do Riachão próximo à quaresma, recebeu a hóstia do padre coadjutor Antônio Francisco dos Santos e a furtou. Retirou a partícula consagrada da boca, escondeu-a na toalha do altar, guardou-a em um papel e depois numa bolsa, que carregou por algum tempo. Deixou de usá-la ao entregá-la a um crioulo chamado Luiz, cativo de dona Antônia da Canavieira.

Luiz levou a bolsa a José Martins, que a reteve por alguns dias. Sabendo do caso, dona Antônia mandou o escravizado recuperá-la. Em seguida, ela contou ao compadre Manoel Arão, e juntos entregaram a bolsa ao Vigário Geral, reverendo João Mendes. Algumas testemunhas acrescentaram que Matheus possuía uma segunda bolsa, contendo palavras contra a fé católica, cera pascal, pedra de ara e raízes, adquirida de José Martins por três mil réis. Diziam ainda que as bolsas visavam conferir valentia.

Essa narrativa geral perpassa a maioria dos depoimentos, embora alguns acrescentem detalhes e outros demonstrem conhecimento superficial. Revisitando a Tabela 1, nota-se uma possível explicação: o elevado número de depoentes em 25 de novembro de 1745, comparado aos dias 3 e 4, sugere esforços intensificados para alcançar as pelo menos 30 testemunhas exigidas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia para a devassa. Provavelmente por isso, entre as 35 testemunhas, algumas como João Coelho Ferreira limitam-se a citar o caso de modo genérico.

E sendo pello contheudo perguntado devasamen/te dice que sabe porouvir dizer geral mente que/ seachara seachara huma partícula com sagrada/ mam do crioulo Mateuz escravo de Francis/co Aram morador no Riacham, e al não dice, e asi/gnou como Reverendo Vigário Geral depois de/ lhe ser lido o seu depoimento e eu Josê Eusebio/ de Souza Pereyra escrevam nomeado que o escrevi (ANTT, IL, proc, nº 508. p. 33).

Entretanto, do mesmo modo que aparecem pessoas de falas superficiais, sobre ouvir dizer que foi encontrada uma partícula consagrada com um escravizado, aparecem outras muitas testemunhas que dão detalhes sobre o ocorrido como é o caso do depoimento de Manoel Dias, relatando que

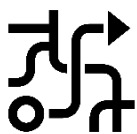
[...] se puzera a hum canto/ da moza da comunham por ficar mais escuro, e tira/ra de sua propria boca a partícula consagrada / levantando a toalha para cima e repondo a di/ta partícula em hum papel, que para isso tinha/preparado, a embrulhara nelle e a cozero em hum/ bolsa que por varios tempos trouxe consigo para su/as defezas, eque as depois a emprestara ao crioulo/ Luiz escravo (ANTT, IL, proc, nº 508. p. 21).

Além de corroborar os demais depoentes, essa testemunha elabora um cenário sobre as condições de iluminação do local e como o furto teria ocorrido sem ser percebido pois foi acobertado pela toalha da mesa. No entanto, esse acréscimo de informações não significa necessariamente verdades, nem que as testemunhas tenham presenciado os fatos, pode ter ocorrido o que algumas relatam, que os mandingueiros contaram em determinada ocasião o que teria acontecido. Manoel Pinto apresenta essa informação, ele diz saber porque estava preso na mesma cadeia que o mandingueiro e o ouviu confessar. Francisco Xavier Manoel Mendes e Jerônimo da Cruz também justificam seus conhecimentos dessa forma, eles afirmam ter visto o próprio Matheus narrar seu furto em diferentes momentos.

Entre os relatos que divergem da narrativa comum destacam-se os depoimentos de Dona Antônia Pereira de Almeida, de Manoel Arão e do próprio Matheus. A única mulher chamada pelo vigário para depor foi a viúva Dona Antônia Pereira de Almeida. Ela testemunhou que ouviu dizer que o escravo de Francisco Arão chamado Matheus andava desviado, então resolveu chamá-lo para conversar e perguntar a causa desse comportamento:

elhe perguntara = qual era a cauza; porque se dizia andava elle escomungado = ao que elle respondera que era verdade que hindo comungar furtara a partícula consagrada quando o padre Antônio Francisco dos Santos andava em desobriga pello sítio do riachão” (ANTT, IL, proc, nº 508. p.36).

Mostrando assim, que ele confessara que havia realizado o furto da partícula consagrada. Porém, ao confrontá-lo sobre onde estaria a tal partícula ele responde que já não está em seu poder porque entregou para guardar Luiz, cativo da testemunha. Dirigindo-se então a dona Antonia a conversar com o referido Luiz.



ella testemunha o seu crioulo Luiz e perguntando-lhe pela tal relíquia lhe respondera = hê verdade que o Matheus me deu huma bolsa agoardar; mas eu não sey o que tinha nella: e já a nem tenho porque o veyo buscar aqui o Crioulo forro José Miz (ANTT, IL, proc, n° 508. P.36).

Nesse diálogo narrado pela testemunha seu sobredito escravizado confirma que havia guardado uma bolsa, mas que ela também já não estava mais em suas mãos, devido o forro José Martins haver levado. Desse modo, ouvindo toda essa narrativa dos escravizados, a testemunha conta o relato para Manuel Aram, e este vai em busca de levar a partícula para o reverendo Vigário Geral João Mendes. E sobre a segunda bolsa de mandinga relata:

Item declara mais ella testemunha que hê verdade que um menino chamado Josê de idade de 13 anos tirara da algibeyra do referido Mateus, estando dormindo, outra segunda bolsa, que hindo abrir ella testemunha a nam acabara de abrir com temor” (ANTT, IL, proc, n° 508. p. 36).

Dizendo assim que, enquanto o Matheus dormia, um menino de 13 anos mexendo na algibeira – bolso de sua roupa, – deparou-se com a segunda bolsa, a qual a testemunha Antônia diz que não teve coragem de abrir completamente, mas que viu que tinha coisas como papéis e pedras dentro dela. Conservando o relato de dona Antonia Pereyra de Almeyda, a testemunha Manoel Arão informa que se lembra que foi chamado por sua comadre a sobredita Antônia, e quando chegou viu a mesma abrindo uma bolsa – vale sublinhar que nessa segunda bolsa não continha a partícula consagrada. De todo modo, Manoel Arão, ao ser informado por sua comadre sobre a referida história das bolsas, perguntou a Matheus se era verdade e onde estaria a dita partícula.

O que visto achandose elle e o dito Matheus lhe perguntara elle testemunha= Negro hê verdade que tens a particula comsagrada? = Ao que elle o dito Matheus respondeu = hê verdade que tenho hua particula comsagrada= ao que elle testemunha lhe disera = pois onde está a particula consagrada? = Ao que elle respondeo = deixeya na mam de Luiz = (este luiz hê referido em toda devassa e escravo da Dita dona Antônia) o que suposto perguntou ele testemunha aonde estava a particula comsagrada? = se hê particula ou não eu nam sey : essa bolsa aqui me deixou Matheus (este hê o referido) porem aqui veyo buscar esta tal bolsa José Miz e a levou (ANTT, IL, proc, n° 508. p .35).

Assim, Matheus confirma a história de que teria uma partícula consagrada dentro de uma bolsa e que esta teria sido entregue a Luís, que, posteriormente, a

entregou a José Martins. Luiz teria dito ainda que não tinha certeza se a partícula era consagrada. Desse modo, ao ouvir o relato dos escravizados e entender o paradeiro da bolsa, a testemunha disse para que fossem buscar a partícula consagrada, e com ela trouxeram também José Martins até ela. Sobre a segunda bolsa, a testemunha coaduna com a narrativa de dona Antônia, acrescentando ainda que a bolsa teria sido comprada por três mil réis a José Martins, levando-a também ao Vigário João Mendes.

Veremos agora o que relata Matheus a respeito de seus atos e, consequentemente, sobre as culpas de José Martins, dado que são colocados como cúmplices de mandinga e furto. Matheus, cativo de Francisco Arão, cuja idade não é informada no processo, porém consta ser o mais jovem dentre os quatro mandingueiros, é apontado por Mott (2010, p. 101-121) como tendo, na reta final do processo, por volta de dezesseis anos. Foi ouvido como testemunha durante sua segunda prisão, ainda em 1745, por ter fugido do primeiro cárcere. Ele confessa seu furto e acrescenta que, estando próximo à capela de Nossa Senhora do Bom Sucesso com o réu José Martins e outro crioulo de nome desconhecido, ambos começaram a comentar,

Diziam ellez douz que o furtar, e trazer huma/ partícula consagrada era bom para ser valente, e que/ ellez ja tinham trazido e seacharam sempre bem por/ cuja razam elle confessante, e depuente resolveo á/ furtar a imitasam delles para o mesmo fim uma sagrada partícula (ANTT, IL, proc, n° 508, p. 31).

Falando assim, que era bom trazer uma partícula consagrada consigo para ser valente e que ao fazer se sentiam bem, sendo indicado por Matheus que mediante essa conversa quis também possuir tal partícula e a furtou. Contudo, ele não assume a culpa pelo roubo sozinho, pelo contrário, diz que,

duvidando o modo com que havia/ de conseguir oque pertendia, lhe dissera referido cri/oulo Josê Míz = quando forez comungar eu irey/ tambem me porey junto de ti levantarey a toalha pa/ra que cobrindo a boca, possas logo tirar della a sa/grada partícula, para o que has-de levar hum pa/pel prompto para nelle goardar sagrada par/tícula aSim que a tirades da boca= E que sendo este/ o conselho diz elle depuente (ANTT, IL, proc, n° 508, p. 31).

Dado como informa que, por não saber como fazer tal furto, teve a orientação e companhia de José Martins para sua efetivação, informa também a testemunha que após realizarem tal feito, foi aconselhado por José Martins que guardasse a partícula dentro de uma pele vermelha, e que com ela andou por algum tempo. Todavia,

entregou a Luiz e este depois de um tempo repassou a bolsa com a partícula consagrada para José Martins, dizendo ainda que este a possuiu por muito tempo. E sobre a sua segunda bolsa Matheus informa que a comprou de José Martins por quatro mil réis, e que não sabia o que tinha dentro dela, pois, “[...] querendo elle de/puente ver. e examinar o maiz que dentro comtinha/ a dita bolsa lhe disera o dito o seu consilheyro = somoz/ amigoz: não hê necessario vêr o maiz, o que a bolsa/ tem; Só digo lê couza boa =.” (ANTT, IL, proc, nº 508. p.32).

Assim, Matheus relata que, apesar de ter comprado a dita bolsa, não sabia de fato o que existia dentro dela, pois José Martins disse que não era preciso que ele verificasse, apenas afirmou que era algo bom. Sua narrativa segue com o depoimento que coloca a responsabilidade do uso das bolsas em José Martins, de quem comprou uma bolsa, bem como teria sido seus conselhos que influenciaram o furto da hóstia. Mediante as testemunhas que foram arroladas e depuseram perante o Vigário João Mendes, é perceptível que as culpas atribuídas a José Martins – com exceção do depoimento de Matheus – circulavam por boatos: algumas testemunhas afirmavam que o réu havia vendido uma bolsa ao cativo Matheus e que teria guardado outra bolsa a pedido de Luiz. Embora se possa pensar que José Martins também tivesse suas bolsas, isso não é levantado pelas testemunhas. De todo modo, com a confissão de Matheus, as culpas de José Martins se agravam, colocando-o como um mandingueiro que detinha bolsa de mandinga, que vendeu, incentivou e ajudou o cativo a cometer o furto de uma partícula consagrada, ensinando inclusive como deveria guardá-la.

Desse modo, o processo contra José Martins complicava-se. Após serem enviados os depoimentos das testemunhas para o Santo Ofício, este mandou sua diligência, já chamando José Martins de “conselheiro”, além de narrar seu papel como cúmplice e incentivador do furto. A sentença de José Martins não teve pareceres contraditórios e se resumiu a apenas uma página, mas é necessário entender o que levou a duras penas. Posto que, a linha de chegada no auto-de-fé torna-se pouco surpreendente, dado o rumo que o processo tomou.

Para continuarmos a desnudar seu processo, vale destacar que a concepção de que José Martins tinha alguma ligação com o demônio vinha desde o primeiro auto enviado pela Inquisição. Dado que, embora se pontuasse que o furto da partícula consagrada se tratava de um ato sacrílego, também foi trazida à tona a segunda bolsa de Matheus e os escritos encontrados nela, fazendo os inquisidores constatarem que

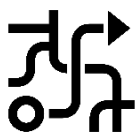
havia ocorrido uma grave ofensa aos sacramentos e uma oposição à fé católica, o que já apontava uma possível conexão com pacto demoníaco.

[...] e p. aumentar os indícios contra os/ dous primeiros de q fizerão o furto da dita partícula con/sagrada em desprezo da nossa S. fê catholica, e do sacra/mentos da igreja, acresce aprezumpção de pacto com o demonio/ q contra elles da segunda bolça, e culpa rezulta; sendo am/bos cazos, cujo conhecimento pertence a este tribunal. /E porque he preciso p. legal castigodos delinquentes,/ e p. satisfação do gravíssimo escandalo q este sucesso cauzou naquelles povos (ANTT, IL, proc, nº 508, p. 41).

Os dois primeiros réus citados eram José Martins e Matheus, demonstrando que, logo nas primeiras linhas do processo, já havia a ideia de um pacto maligno. Essa ideia relacionava-se com a ligação já estabelecida entre superstições e pacto diabólico. Além do imaginário pré-estabelecido, foram encontrados escritos com “menções diabólicas” dentro de uma das bolsas. Esses fatores intensificaram a associação inquisitorial entre as bolsas de mandinga e o próprio maligno. Outro aspecto importante na diligência era a necessidade de uma punição adequada, devido ao escândalo.

A ideia do pacto já estava, em certa medida, estabelecida. Mesmo que as testemunhas posteriormente convocadas não tenham exposto os prisioneiros como feiticeiros, a imagem de que o seriam continuava firmada. Assim, ao ser chamado para depor, o réu demonstrava ingenuidade sobre os supostos pecados, negava seu envolvimento, na medida em que acreditava estar sendo acusado, já que os crimes não lhe eram expostos, e apresentava-se como um devoto católico. Por mais que seu discurso tenha colocado os inquisidores próximos de acreditar, como menciona o registro após a confissão, ao reobservarem o sumário das testemunhas, o transferiram do cárcere comum para a prisão nos cárceres secretos.

Pouco se fala sobre o espaço dos cárceres secretos ou sobre o que lá acontecia, dado que até mesmo as assentadas eram realizadas após a promessa de manter segredo sobre o que estava por vir. Com os réus não era diferente, exceto pela advertência de punição. Logo, as prisões do Santo Ofício, embora muito imaginadas e presentes nos pesadelos de seus prisioneiros, não têm suas atividades muito expostas. No caso de José Martins, devido à sua insistência em afirmar ser um cristão que nunca se apartou da fé, e porque, em comparação com as testemunhas, ofereceu um relato que reduzia suas culpas, o Santo Ofício demorou um ano para



realizar outra audiência. Todas as informações sobre seu cárcere foram omitidas, voltando a aparecer no processo apenas um ano depois. No entanto, Pieroni (2011) descreve sucintamente como devia ser a vida nesses locais, relatando que quando,

Levados para os cárceres secretos, os prisioneiros eram depositados nas celas, as quais continham em média quinze palmos de comprimento e doze de largura, só recebiam a luz através de uma fenda mais ou menos localizada a dez palmos do chão. O tempo de permanência nas prisões secretas da Inquisição era diferente para cada prisioneiro. (Pieroni, 2011, p. 2715)

Com a imagem dessas celas em mente – embora não tenha como afirmar sobre a experiência de José Martins – a insalubridade dessa temporada explicaria a razão pela qual seu depoimento muda de sentido nos próximos interrogatórios. Dado que, retornando à Mesa do Santo Ofício um ano depois, confessa sobre a bolsa de seu pai, e até mesmo que teria visto um demônio mestiço que ria para ele durante a viagem para Lisboa, e como já mencionado poderiam essas confissões serem reflexo dos anos de prisão e das próprias perguntas dos inquisidores, pois, “Inquisição tentava filtrar as falas e atos dos incriminados objetivando ajustá-los aos seus estereótipos e considerando-os hereges em função dos códigos moralizantes, do ideário e das prerrogativas da instituição”. (Calainho, 2008, p. 21)

Nesse sentido, os interrogatórios não eram livres de interpretações por inquisidores e escrivães, além das coerções. É possível identificar durante o processo falas de advertência para que o réu confessasse toda a “verdade”, como destacado a seguir,

P. que sendo reo pormuitas veez, e com muita charidade admoes/tado nesta Meza, que para descargo de sua consciencia,/ salvação de sua alma, e bom despacho de sua cauza, quecesse/ acabar de confessar toda a verdade das suas culpas, e a ver/dadeira tenção, que teve em estar cometido; Elle reo vin/do de mau conselho o não quis fazer, pelo que não me/rece, que com elle se uze de misericordia, antes de todo/ o rigor de justiça (ANTT, IL, proc, nº 508. p.100).

Essa se trata apenas da constatação das advertências, acoplada a um pedido de rigor para sua pena, contudo durante todo o processo nota-se essa exigência para que o réu confesse tudo. E sem ter conhecimento de suas acusações, os réus fazem uma busca na consciência trazendo à tona o que lembra ou o que eles dão a entender que querem ouvir nos questionamentos. Contudo, como o réu aparenta não ter

consciência de suas acusações, não expõe a ocasião de seu suposto conselho para que Matheus furtasse a partícula consagrada e, sim, a tradição de bolsas do seu pai e um contato com o Diabo.

Dado que, como as práticas mágicas estavam associadas à feitiçaria e ao pacto demoníaco, era comum que as perguntas dos inquisidores fossem voltadas para a manifestação e aparição do demônio, e este acabava surgindo nos processos, especialmente quando eles são encontrados pela Inquisição através de denúncias ou delações, facilitando que ou com a assentada das testemunhas ou com os interrogatórios dos acusados surgissem provas de suas culpas, pois a intencionalidade desse sistema é chegar à confissão, dentro da ideia, de que,

No momento em que alguém foi denunciado, ele já está sumariamente culpado; a verdade é que a Inquisição não erra, pois ela é a representante da Igreja Católica, que, por sua vez, é representante da própria palavra divina. Se o Tribunal diz que duas testemunhas são o suficiente para a abertura de processo, ou que boatos são suficientes para suspeita de heresia, então este não pode estar errado. Essa é a lógica do sistema; por isso que a confissão é tão procurada (Silva, 2009, p. 74).

É buscada a comprovação da certeza, destacando ainda que para isso os inquisidores tinham poder quase ilimitado. Dessa forma, o processo do José Martins é redirecionado, no sentido que a inicial acusação se refere à venda de uma bolsa de mandinga, guardar outra e talvez o mais grave: aconselhar uma atitude sacrílega no furto da hóstia. Contudo, diante da Mesa do Santo Ofício ele é pressionado a puxar pela memória ou imaginário e apesar das revelações, não se tratava da verdade requisitada pelo Tribunal. Sendo perguntado, no entanto, ele disse que não ter qualquer relação com o demônio, nunca havia feito pacto e nem queria mal à fé católica. Fazendo-os declarar que José Martins não havia dito toda a verdade.

À vista disso, foi novamente mandado para prisão, sendo no final de agosto de 1755 advertido sobre o Libelo – consistindo em uma apresentação criminal acusatória sobre o réu. Em que, lidas as suas confissões e culpas, foi lhe perguntado se ele teria alguma defesa, respondendo que não tinha defesa. Sendo chamado no mesmo dia com a intenção de formar interrogatórios repetindo as testemunhas que haviam contra o réu, e se ele gostaria de estar com um procurador, sendo por ele respondido que também não havia para quê. E ainda perguntado se não queria terminar de confessar as suas culpas, ele respondeu que não havia mais culpas para conversar.

Dia 24 de setembro de 1755, foi lido o seu auto pelo Conselho Geral do Santo Ofício no qual continha suas culpas e confissões, sendo colocado que antes do despachar de suas causas ele retornasse à prisão, destacando que, “e assentouse q antes de outro despacho/ seja posto atormento, e nelle tenha, hum trato esperto, podendo/ sofrer ajuízo de medico, e cirurgião, e a arbitro dos inquisido/res” (ANTT, IL, proc, nº 508. p.112). A ideia de colocá-lo sob tormento e ter um “trato esperto” referia-se à tortura a que seria submetido. Somente após esse sofrimento haveria o resultado final de seu processo, que não tinha data definida. O réu ressurgiu apenas em maio de 1756, em Évora, para onde foi transferido após o terremoto de 1755 em Lisboa, que destruiu parte dos cárceres.

No dia dois de maio, houve uma audiência que também advertiu o réu a contar toda a verdade. Vale destacar que o processo não menciona se as torturas chegaram de fato a acontecer em Lisboa. Contudo, em Évora, conforme a sessão de tormento do dia 31 de maio de 1756, foi estabelecido que, caso houvesse morte, fratura de algum membro ou perda de algum sentido, a responsabilidade e culpa seriam do réu, que optou por correr tal risco ao invés de confessar de maneira verdadeira e completa suas culpas.

Ao José Martins afirmar que não tinha mais nada a confessar, as torturas foram iniciadas, sem que se informasse o instrumento utilizado ou sua duração. Sabe-se, porém, que seu auto-de-fé ocorreu apenas no dia vinte de junho de 1756. Este evento era assistido pela população, convidada por meio de Éditos fixados em locais públicos. Vieira Júnior (2008) afirma que somente durante a procissão do auto-de-fé o público saberia quais eram os delitos dos condenados, dada a natureza sigilosa dos processos. Tratava-se de um evento com cronograma rigoroso, realizado em ordem estrita: ao término da missa os acusados eram aproximados para que fossem lidas publicamente as acusações e sentenças. Estas variavam bastante, podendo chegar à morte na fogueira, ocasião em que a Inquisição demonstrava publicamente a força de seu tribunal, alertando sobre a necessidade de segui-lo.

José Martins, após o burocrático cronograma do auto-de-fé e anos encarcerado, recebeu sua sentença: açoites, degredo de cinco anos para Miranda e cárcere a critério dos inquisidores. No termo de segredo do dia 21 de julho, comprometeu-se a não revelar o que aconteceu, sob pena de castigo, a aproximar-se da igreja aos domingos e dias santos, além de assistir à missa. A vigilância da Igreja

Católica não se restringia às visitas inquisitoriais ou às penas do tribunal. Para além da punição, havia também a instrução, pautada nos ensinamentos católicos, difundidos durante confissões, catequeses pastorais ou missões. Desse modo, o episcopado utilizava-se de medidas para educar os fiéis, perspectiva também adotada pela Inquisição que, ainda que de forma reduzida, apoiava essa iniciativa de conduzir os réus à fé ortodoxa, havendo assim algumas condenações voltadas para esse reencaminhamento na instrução.

Parte-se da concepção de que as punições destinadas aos hereges serviam como remédio e penitência por suas culpas, impedindo a reincidência do erro. Era uma forma de corrigi-los e, ao mesmo tempo, evitar a propagação do pecado, pois por meio da coerção buscava-se conter uma liberdade de consciência considerada perigosa. Esse foi o caso de José Martins após abjurar seus pecados no auto-de-fé. Quanto ao cumprimento de suas penas religiosas e punitivas, não há informações sobre o que lhe aconteceu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso de José Martins, homem afrodescendente processado pela Inquisição portuguesa, transcende a mera acusação de feitiçaria. Ele serve como um prisma através do qual se podem analisar criticamente as dinâmicas de poder, a resistência cultural e os processos de sincretismo religioso no Brasil Colonial. A análise do processo evidencia que a justiça inquisitorial não era neutra, mas um instrumento de controle social que operava com base em um rígido eurocentrismo cultural e religioso.

A principal acusação contra Martins, o furto de hóstias consagradas para uso em bolsas de mandinga, é emblemática. Longe de ser interpretado como um simples delito, o ato foi ressignificado pelo tribunal como sacrilégio e evidência de um pacto diabólico. Essa categorização revela a lógica inquisitorial: práticas religiosas que escapavam ao controle da Igreja e desviavam da ortodoxia eram demonizadas, principalmente quando praticadas por negros. A leitura de mundo dos inquisidores, pautada no catolicismo, foi incapaz de compreender o gesto de Martins como aquilo que ele potencialmente era: uma apropriação simbólica e um sincretismo religioso. Ao colocar o "corpo de Cristo" no pescoço, ele não apenas buscava proteção, mas



integrava o símbolo máximo da fé do colonizador em seu próprio sistema de crenças, subvertendo seu uso original e afirmando sua autonomia espiritual.

Essa subversão é entendida aqui como uma forma de resistência cultural. A resistência de José Martins não se limitou à esfera simbólica. Ela se manifestou de forma concreta e audaciosa ao longo do processo: sua relutância em confessar, sua fuga bem-sucedida da prisão, que o tornou um fugitivo por anos, e o quase confronto armado durante sua recaptura pintam o retrato de um homem que resistiu ativamente à maquinaria opressora do Santo Ofício. Estas não foram resistências passivas, mas ações que desafiaram diretamente a autoridade e o poder inquisitorial.

Portanto, a trajetória de José Martins perante a Inquisição ilustra o violento choque entre a pretendida ortodoxia católica e as manifestações religiosas emergentes no mundo colonial. Seu processo não é apenas a história de uma condenação, mas a documentação de uma resistência multifacetada. Através do sincretismo religioso e da resistência física, José Martins, mesmo sob a intensa pressão do sistema, demonstrou, ainda que à sua custa, seu direito à autodeterminação cultural e espiritual, desafiando as rígidas fronteiras impostas pelo projeto colonial e inquisitorial.

REFERÊNCIAS:

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas*: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

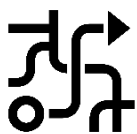
FARGE, Arlette. *O sabor do arquivo*. Tradução de Fátima Murad. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. *Rev. Bras. de Hist.*, São Paulo, v.1, n. 21, p. 09-20, set. 1990/fev. 1991.

MOTT, Luiz. *Bahia*: inquisição e sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010

PAIVA, José Pedro. *Baluartes da Fé e da disciplina*: o enlace entre a Inquisição e os Bispos em Portugal (1536-1750). Portugal: Coimbra, 2011

PIERONI, Geraldo. A Captura dos Heréticos: Dos Cárceres da Inquisição ao degredo no além mar. In: *Anais do V CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA*. DOI: 10.4025/5cih.pphuem.1812. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/170.pdf> Acesso em: 25 de out. 2025



SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. Tese (Doutorado em História Social) –Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Maria Carolina Scudeler. *Inocentes & Culpados: repensando o julgamento inquisitorial*. São Paulo. Dissertação (Mestrado em História) - Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.

SILVA, Letícia Ferreira da; CASTILHO, Maria Augusta de. Brasil Colonial: As mulheres e o imaginário social. *Cordis*. Mulheres na história, São Paulo, n. 12, p. 257-279, jan./jun. 2014.

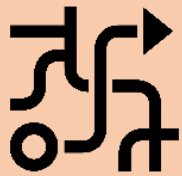
VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano. *A inquisição e o Sertão: ensaios sobre ações do tribunal do Santo Ofício no Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2008.

FONTE:

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, Inquisição de Lisboa, *Proc. n° 508 – Processo de José Martins*. disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/documentDetails/399d31d2914148318098c9a4dd3a7fef> Acesso em: 20 de out. 2025.

Recebido em 19/09/2025

Aprovado em 10/12/2025



BARRETO, Inês Teixeira*

<https://orcid.org/0000-0002-7927-4666>

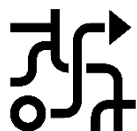
RESUMO: O presente artigo discute as acusações contra praticantes de magia no Brasil Republicano a partir de um caso ocorrido na cidade de Londrina (PR) em 1951, noticiado pelo *Diário da Tarde*, no qual dois homens acusados de feitiçaria, Felix Alves e José Valentim, são presos pela polícia após uma denúncia e tem seus pertences apreendidos. Discute-se a posição de alteridade e subalternidade de especialistas religiosos na construção da cidade, que busca uma narrativa alinhada à imigração inglesa, e como aparatos institucionais, como os Códigos Penais de 1890 e 1940 apoiaram e referendaram esse tipo de perseguição. Para efetuar essa análise, parte-se da proposta metodológica das representações de Roger Chartier e da ideia de magia como categoria de exclusão de Ernesto de Martino.

PALAVRAS-CHAVE: Feitiçaria; Brasil; Subalternidade

ABSTRACT: This article discusses accusations against practitioners of sorcery and magic in Republican Brazil, based on a case that occurred in the city of Londrina (PR) in 1951. Reported by *Diário da Tarde*, the case involved two men accused of witchcraft, Felix Alves and José Valentim, who were arrested by the police after a complaint and had their belongings seized. The article examines the position of otherness and subordination attributed to religious specialists in the construction of the city, which sought to establish a narrative aligned with English immigration, and how institutional apparatuses, such as the Penal Codes of 1890 and 1940, supported and legitimized this type of persecution. The analysis draws primarily on Roger Chartier's methodological proposal of representations and Ernesto de Martino's concept of magic as a category of exclusion.

KEYWORDS: Magic; Brazil; Subalternity.

* Doutoranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestra e especialista em História pela PUC-SP. E-mail: intx.barreto@gmail.com

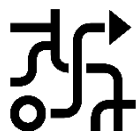


INTRODUÇÃO: A ACUSAÇÃO DE NECROMANCIA

Felix Alves era um morador da zona rural da cidade de Londrina, no Paraná, que foi acusado de feitiçaria. Sua história é contada em uma reportagem do *Diário da Tarde*, publicada em 27 de outubro de 1951 com o título “Foi violada a sepultura: um macumbeiro foi o autor do monstruoso crime ocorrido em Londrina” (DIÁRIO DA TARDE, 1951, p. 6).

A reportagem relembra um caso que teria ocorrido na cidade de Feira de Santana, na Bahia, quando um grupo de pessoas invadiu o cemitério e vilipendiou 15 sepulturas, comparando esse fato às histórias de terror do escritor Edgar Allan Poe. O texto continua dizendo que um crime similar ocorreu em Londrina, onde residia um homem chamado Felix Alves, “um bruxo” que “vivia a explorar os incautos”, retirando uma soma considerável dos clientes. Entre os feitiços operados por Alves estavam a cura de doenças, reconciliação de casais e “trabalhos outros”. Alves também se colocava como médium, dava consultas em estado de transe e possuía um auxiliar, um “aprendiz de feiticeiro, que seguia cegamente seu amo e senhor”, chamado José Valentim. Os dois moravam em uma cabana na zona rural, um ponto de romaria dos “caboclos ignorantes”, que alimentavam o prestígio dos supostos bruxos. Ambos foram presos em casa pelo delegado e pelo escrivão, que também apreenderam exemplares de *O Livro de São Cipriano*, *Receituário dos Melhores Remédios Caseiros*, *Bruxa de Évora*, *Cruz de Caravaca* e a *Bíblia*. Além disso, possuíam alguns artefatos para a prática de magia, como “um pé de rorvo”, duas imagens de Santo Onofre, um patuá, uma cruz e um crânio humano.

É justamente o último item, o crânio, que chama tanto a atenção da polícia quanto do autor do texto jornalístico. Felix é inquirido sobre a ossada e confessa que seu ajudante, José, conseguiu com o coveiro da cidade, João Francisco Filho. O texto mostra indignação e pede que o coveiro seja afastado das funções, classificando Alves como “autor de um nefando crime, um macumbeiro, que assim procedeu para obter material para a prática de suas bruxarias”, misturando elementos de várias religiões com artefatos de feitiçaria. Não há detalhes sobre o que ocorreu com Felix e José, nem com o coveiro, e apenas informa que a polícia abriu uma investigação.



Apesar de ter destaque no topo da página e com um título em grandes letras, a história não teve continuidade em outras edições do jornal.

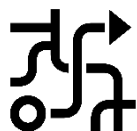
As fontes trazem poucas pistas sobre quem foi o “bruxo” Felix Alves e seu “aprendiz de feiticheiro”, José Valentim. Não informam idade, etnia, endereço ou profissão. É possível ter apenas um relance sobre o território: ele foi encontrado pela polícia na estrada do aeroporto e morava na área rural, próximo às plantações de café. Além disso, possuía todos os indícios da materialidade da feitiçaria.

A partir desses poucos vestígios sobre a prisão e da sua representação na imprensa, este artigo pretende traçar um estudo de caso que discute as acusações de feitiçaria no contexto da cidade de Londrina, no Paraná, em 1950. A análise aqui proposta procura entender as conjunturas políticas e sociais que levaram a tal acusação e como a representação na imprensa evidencia um lugar de alteridade e subalternidade dos acusados de feitiçaria dentro de tais contextos. No horizonte da discussão, mantém-se a noção de como as acusações de magia e feitiçaria são categorias de exclusão na cultura ocidental e, mais especificamente, no Brasil Republicano.

Para fazer essa análise, parte-se da categoria metodológica de representação proposta por Roger Chartier, na qual as representações são entendidas como estruturas intelectuais geradas em determinados momentos históricos, que permitem entender e ler a realidade. Elas são manifestas por grupos em diferentes hierarquias sociais, que dependendo da sua posição geram representações sobre si e também as criam sobre outros grupos. Tais representações nunca são discursos neutros e estão sempre inseridas nos interesses dos grupos que as produziram, criando uma relação de adesão ou de rechaço a outros atores sociais.

Assim, as chamadas “lutas de representação” são essenciais para entender conflitos, acomodações, resistências ou outros movimentos.

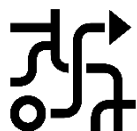
Desta forma, pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objecto a compreensão das formas e dos motivos - ou, por outras palavras, das representações do mundo social - que, à revelia dos actores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse. (CHARTIER, 2002, p.19)



É essencial, assim, ao pesquisador da História Cultural entender tais representações, mas sua investigação nunca deve perder de vista a noção da dominação simbólica, ideia na qual Chartier se aproxima de Pierre Bourdieu. O historiador deve levar em conta o movimento de concorrências e competições, buscando entender a forma e os mecanismos que um grupo dominante tenta impor seus valores, ideias e percepção de mundo a outros (CHARTIER, 2002, p. 17). Pensar as representações também permite que se percebam os mecanismos que colocam as relações entre grupos como se fossem orgânicas às percepções de realidade, mas que, na verdade, são socialmente construídas. Como, por exemplo, as construções relacionadas aos gêneros masculino e feminino (GUIMARÃES, 2021, p.5).

Dentro desta proposta metodológica, deve-se considerar a articulação entre as representações inscritas nos textos e as práticas produzidas pelos sujeitos históricos, unindo as dimensões da produção, do lugar social do qual o texto se origina e daquilo que ele tenta mostrar e transmitir. Propõe que as análises partam dos objetos e das formas, e não necessariamente de grupos sociais produtores ou receptores dos textos, justamente para buscar essas estruturas intelectuais. Entende, ainda, que os dispositivos textuais e materiais partem, de alguma maneira, de uma tentativa de diferenciação social, articulando, assim, as dimensões de produção e recepção (CHARTIER, 1991, p.177-187)

Neste caso em especial, o ponto de partida é uma representação na imprensa, a partir da qual se pode pensar as práticas dos acusados de feitiçaria e, além disso, a sua posição de alteridade na sociedade londrinense. Juntamente com a posição de Chartier, também trabalha-se a noção de alteridade do sujeito de Emmanuel Levinas, segundo a qual “a alteridade é relação fundacional da vida em sociedade” (SCHNEIDER; TORRÃO FILHO, 2018, p. 26). Ao tentar uma aproximação com os sujeitos históricos aqui representados, nasce uma perspectiva de um diálogo transtemporal com o Outro, tentando reconstruir a sua subjetividade dentro de duas temporalidades distintas, o presente e o passado (SCHNEIDER; TORRÃO FILHO, 2018, p. 23-32). Assim, a intenção é trazer luz a esses outros sujeitos, entendidos como párias ou desviantes, e pouco falados na historiografia, justamente pela sua posição de subalternidade.



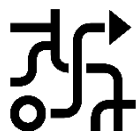
Para isso, é necessário, primeiro, considerar as acusações feitas pelo texto jornalístico, que não necessariamente correspondem às acusações policiais, a fim de entender o contexto histórico e social nas quais elas se enquadram e a sua importância para ganhar espaço na imprensa.

MATERIALIDADE DAS ACUSAÇÕES

As acusações de feitiçaria estavam normalmente atreladas a duas premissas: a denúncia e a materialidade do crime. Apesar do jornal retratar Felix e José como feiticeiros, a denúncia que levou as autoridades à investigação era provavelmente a de charlatanismo. Nesse período, o Código Penal vigente previa os crimes de curandeirismo e charlatanismo. Porém, ao encontrar a caveira e diante da confissão de que foi adquirida com o coveiro, eles também poderiam responder pelos crimes de violação de sepultura (Art. 210); destruição, subtração ou ocultação de cadáver (Art. 211); e vilipêndio a cadáver (Art. 212) (BRASIL, 1940, p. 69), conforme se desenrolasse a investigação da polícia.

O segundo ponto é a materialidade. Analisar os objetos encontrados com os supostos feiticeiros era a forma mais comum de sustentar uma acusação. A partir daí, chegava-se à conclusão se eram utilizados para o mal, se o acusado era realmente um praticante de magia maléfica ou apenas um cliente. Também chegava-se a conclusão se a magia possuía efeito ou se o acusado era um charlatão (MAGGIE, 1992, p. 169). Neste caso, há a posse dos ossos humanos, claramente associados pela polícia a práticas ilícitas. Mas os livros de magia no inventário, que em um primeiro momento podem ser eclipsados por parecerem de menor importância, também são relevantes para essa acusação. Comumente associados aos feiticeiros, são retratados com frequência em notícias sobre apreensões e batidas policiais (BARRETO, 2022, p. 144-153). Sua presença permite certas aproximações às práticas, o que seria essencial para determinar em quais artigos do Código Penal os acusados se encaixariam.

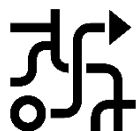
Dentre os livros encontrados pela polícia, é possível notar dois manuais de magia, *O Livro de São Cipriano* e *o Bruxa de Évora*, além de *A Cruz de Caravaca*, um compilado de orações. Essas publicações foram populares e circularam por todo o



período Republicano, sendo primeiramente editadas no Rio de Janeiro e em São Paulo, e distribuídas por todo o país. O mais emblemático título entre eles é o *Livro de São Cipriano*, que pode ser destacado na reportagem aqui analisada por ser um elemento bastante presente em representações de curandeiros e feiticeiros na imprensa. Consiste em um receituário de diversas operações mágicas que contam com maneiras de invocar demônios e espíritos, exorcismos, feitiços para diversos objetivos como curas e conquistas amorosas, instruções para a leitura das sortes nas mãos e nas cartas de baralho, entre outros temas. É frequentemente referido na imprensa da primeira metade do século XX como um item associado à feitiçaria, macumba e magia maléfica, considerado um elemento da credence e da mentalidade primitiva popular, que são historicamente associadas as práticas de magia (BARRETO, 2022, p. 138-143).

O *Livro de São Cipriano* tem origem em Portugal e chega ao Brasil no final do século XIX, ainda como uma versão importada chamada *O Livro de São Cypriano - O Tesouro do Feiticeiro*. Na Biblioteca Nacional de Portugal é possível acessar uma versão publicada pela Livraria Econômica, de Lisboa, por volta de 1890. *O Tesouro do Feiticeiro* passa a circular no Brasil em 1876 e é a base das edições brasileiras, que mantém sempre um núcleo similar de histórias sobre a vida de São Cipriano e outros personagens ligados à feitiçaria, instruções oraculares e feitiços (BARRETO, 2022, p. 66-68).

Na época em que este caso se passa, já havia versões publicadas no Brasil há, pelo menos, 60 anos, em especial pela Livraria Quaresma, uma importante editora carioca fundada em 1860 e que abriu falência em 1951. Pioneira na publicação de livros populares, em formato brochura e com material barato, vendidos a valores módicos, tanto na cidade do Rio de Janeiro quanto enviados por uma rede de fornecedores ou por reembolso postal para todo o país. Além de diversas edições do *Livro de São Cipriano*, a Quaresma publicou outros manuais de magia como *O Livro da Bruxa ou o Manual da Cartomante* e *O Livro do Feiticeiro: a ciência de Juca Rosa Revelada*. Assim, ela é uma pioneira nesse gênero, e fundamentou essas leituras de magia que se espalharam por todo o Brasil do Século XX. Não é possível saber exatamente qual edição do *Livro de São Cipriano* foi a utilizada por Felix. Na década de 1950, cerca de 20 edições diferentes já haviam sido publicadas no Brasil. Mas,

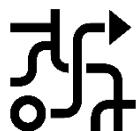


independentemente da editora, existem muitas similaridades entre os eles (BARRETO, 2022, p. 199).

As práticas e orientações do *Livro de São Cipriano* se baseiam na vida do santo, que teria sido um feitiçeiro convertido ao Cristianismo e martirizado por volta do século IV d.C., durante o governo do imperador romano Diocleciano (FERREIRA, 1992, p. 91). Assim como outras obras europeias sobre magia, o texto entra em um universo de práticas que podem ser classificadas como necromancia, ou invocação dos mortos. Segundo o historiador Richard Kieckhefer em *Magic in Middle Ages*, a necromancia surge como um ato de invocação de espíritos, mas se transforma também em uma forma de operar o poder do Demônio e de outros seres infernais, em oposição aos ritos católicos que evocam o poder divino. Os procedimentos para invocações de diferentes categorias de entidades espirituais são similares, assim como os aparatos utilizados para isso, mudando apenas a intenção do operador da magia (KIECKHEFER, 1989. p. 153-157).

Os diversos exemplares do *Livro de São Cipriano* apresentam uma série de feitiços com elementos necromânticos. O *Grande Livro de São Cipriano - O Tesouro do Feitiçeiro* português traz instruções de operações com ossos de animais, como gatos, cachorros, morcegos, sapos e cobras (O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO..., 1890, p.8). Há, ainda, outros feitiços com agulhas que deveriam ser transpassados por cadáveres humanos (O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO..., 1890, p. 70), flores colhidas em cemitérios (O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO..., 1890, p. 87) e pregos retirados de caixões (O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO..., 1890, p. 78). Essas mesmas instruções ou bastante similares podem ser encontradas em obras mais recentes, como *O Livro Negro de São Cipriano* (MOLINA, s.d., p. 221), *Antigo Livro de São Cipriano: o gigante e verdadeiro capa de aço* (MOLINA, 1995, p. 231-233) e *Magias de Amor de São Cipriano* (FERREIRA, s.d., p.38; p.48), o que aponta a grande chance de Felix e José terem tido contato e talvez praticado esses feitiços, adaptados para o uso de uma caveira humana.

No mesmo universo está o *Bruxa de Évora*, obra publicada em São Paulo pela Livraria C. Teixeira, também distribuída pela Livraria Cruz Coutinho, do Rio de Janeiro. O *Bruxa de Évora* é um compilado organizado por José Vieira Pontes, que foi vendedor e, posteriormente, proprietário da livraria (PINA, 2015, p. 167-168).



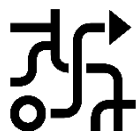
Publicado pela primeira vez por volta de 1910, seu conteúdo era similar aos *Livros de São Cipriano*, trazendo orações, instruções para a leitura das mãos, noções de astrologia, invocação de espíritos, revelações de sonhos e também a oração de São Cipriano. Mas traz, ainda, novas linguagens que estavam em alta na época em que foi organizado: fisionomia (“ou arte de conhecer o gênio, tendências e defeitos das pessoas pelas feições do rosto”), magnetismo, sonambulismo, ciências ocultas, espiritismo. Para finalizar, uma parte dedicada a previsões sobre o fim do mundo (ALMANAK LITTERARIO E ESTATÍSTICO, 1910, p. 8).

Esses dois títulos se encaixam na mesma perspectiva de outros manuais, que eram bastante populares no início do século XX, com obras que traziam instruções de diversos temas, desde modelos para escrita de cartas até receitas culinárias, criação de galinhas e produção de cachaça, entre outros. Os manuais, em especial os culinários, ganharam público leitor e estavam presentes em muitos dos lares (MAGALHÃES, 2019, p. 274). Além dos conhecimentos práticos do dia a dia, também tinham uma função de entretenimento e eram, ainda, obras que poderiam ser compartilhadas em leitura coletiva com os amigos e a família.

Essas características são sensíveis no *Bruxa de Évora*, colocado pelos anúncios nos jornais da época como uma opção de divertimento para as festas juninas. Ao trazer conteúdos como a leitura das fisionomias e as previsões para o fim do mundo, incentivava uma leitura coletiva similar aos Livros de Sortes, comuns no Brasil até o final do século XIX, coletâneas de versos, anedotas e previsões amorosas para serem lidos nos jogos das noites de São João (LUZ, 2019, p. 3).

Mas, no caso do *Livro de São Cipriano*, esse componente de entretenimento era substituído por um certo tabu: considerado perigoso e amaldiçoado, foi associado à magia maléfica e aos poderes perigosos da feitiçaria.

O primeiro e um dos mais famosos vestígios dessa associação está no cronista carioca João do Rio, que colocou o *Livro de São Cipriano* como a origem de todos os feitiços dos macumbeiros do Rio de Janeiro. Em 1904, publicou na *Gazeta de Notícias* uma série de reportagens que seriam posteriormente organizadas no livro *As Religiões do Rio*, de 1905, que chegou a vender mais de 8 mil exemplares. O jornalista fez uma incursão por uma série de cultos e igrejas consideradas exóticas, como a Igreja da Humanidade fundada pelos positivistas e a recém-fundada Federação



Espírita Brasileira. Mas as reportagens que mais causaram furor foram justamente as que abrem o livro, no capítulo “No Mundos dos Feitiços”. Nessa série, o jornalista visitou terreiros, feitiçeiros e alufás dos morros cariocas para descrever suas crenças e rituais, entendidas como primitivas, selvagens e como uma ameaça à higiene e à saúde pública (FARIAS, 2010, p. 251-259). Conforme colocado por Juliana Barreto Farias no artigo *João do Rio e os Africanos*, na visão do autor havia uma “ronda fétida, nascida na África”, que contaminava os ambientes, corpos e a própria moral da população que frequentava tais terreiros: “a associação entre ‘raça preta’, crime, loucura, embriaguez e prostituição era constante em seus textos sobre os africanos” (FARIAS, 2010, p. 265).

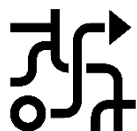
Visitando oraculistas, pais de santos e casas de reverência a espíritos dos mortos, conclui que tudo aquilo é puro charlatanismo:

[...] a base, o fundo de toda a sua ciência é o Livro de S.Cipriano. Os maiores alufás, os mais complicados pais-de-santo, tem escondida entre as tiras e a bicharada uma edição nada fantástica do S.Cipriano. Enquanto criaturas chorosas esperam os quebrantos e as misturadas fatais os negros soletram o S.Cipriano, à luz dos candeeiros... (RIO, 1976, p.13).

A citação de João do Rio é fundamental para entender como Felix e José são retratados na imprensa londrinense 45 anos após sua publicação original. A partir desse momento, é criada uma representação do *Livro de São Cipriano* que será replicada por diversas reportagens, incluindo o estudo de caso aqui em questão. Sua representação será apropriada pela imprensa brasileira e traduz o lugar social destinado a essa obra e a seus leitores no Brasil republicano.

REPRESENTAÇÕES DE FEITIÇARIA NA IMPRENSA

É possível observar, tanto no caso aqui analisado quanto no texto de João do Rio, algo comum nas representações de supostos feitiçeiros, curandeiros e pais de santo que reproduzem o sujeito da alteridade. São classificados como feitiçeiros pessoas que foram consideradas párias e indesejáveis em uma construção social a partir de projetos políticos que buscavam modernizar o país e eliminar práticas ditas primitivas da identidade nacional.



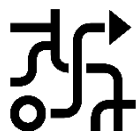
Maria Cristina Wissenbach, em sua tese de doutorado *Ritos de Magia e Sobrevivência*, coloca como alguns perfis eram preferencialmente noticiados no contexto da perseguição à magia e ao curandeirismo. As notícias privilegiavam as mulheres cartomantes e os feiticeiros negros, figuras normalmente retratadas em cores vivas, com certa ironia e algum deboche:

Os feiticeiros, por suas credences primitivistas, quase incompreensíveis, pelos objetos lúgubres - restos e ossos de animais, ervas ressequidas, cabelos e pedaços de esqueletos humanos, imagens de santos colocados dentro de preparados, de ponta cabeça ou amarrados - que eram encontrados em seus cubículos no momento em que realizavam rituais macabros, quase que diabólicos. (WISSENBACH, 1997, p. 102)

Apesar de se referir ao contexto paulistano, essa descrição de como os curandeiros eram retratados na imprensa é muito próxima à narrativa de João do Rio e também à notícia sobre os “bruxos” de Londrina. Os ossos encontrados pela polícia e as imagens de santo correspondem à descrição, transformando essas figuras em algo quase diabólico, ressaltando a sua relação primitiva com a crença em magia. Por extensão, as crenças dos clientes também são entendidas dessa maneira, como pessoas que se deixavam levar por superstições e charlatanismo.

É possível notar como a imprensa reforça a alteridade desses personagens, ressaltando seus locais de marginalidade. Felix e José representam o outro que não se encaixa na narrativa oficial da cidade, reforçando uma posição de subalternidade. A feitiçaria e a macumba são lidas como signos de atraso, que não seriam aceitáveis na construção de uma cidade civilizada e moderna, como se propunha a ser Londrina em meados da década de 1950.

Yvonne Maggie, em *Medo do Feitiço* (1992, p. 80), ao analisar a repressão republicana ao que foi classificado como magia e feitiçaria, aponta como cultos mediúnicos ou práticas que eram entendidas como próximas às religiosidades africanas foram condenadas com mais facilidade durante o período republicano. Tais práticas, segundo a pesquisadora, mesclavam elementos católicos, manifestações mediúnicas e objetos considerados fetiches, como bonecas, imagens de santos, roupas, ossos etc. Maggie ainda demonstra como o Estado brasileiro possui uma longa tradição de perseguição a feiticeiros, curandeiros, cartomantes e praticantes de religiosidades afro-diaspóricas e afro-indígenas, institucionalizadas a partir do Código

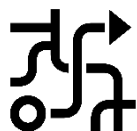


Penal que vigorou de 1890 a 1940. Essa legislação previa penas para praticantes de magia, curandeirismo e espiritismo, sendo a tipificação legal o ponto-chave para entender a relação da República com práticas mágico-religiosas e mediúnicas.

O Código Penal de 1940, legislação em vigor quando a notícia da prisão aqui analisada foi publicada, já não proibia mais nominalmente a magia e o espiritismo, mas continuava criminalizando o curandeirismo. Além disso, a partir de 1934, o Governo Vargas se torna particularmente repressivo com práticas consideradas “magia negra”, classificação na qual o caso analisado pode ser colocado (MAGGIE, 1992, p. 191).

Na perspectiva de Yvonne Maggie, até a década de 1920, o aparato jurídico e burocrático republicano não trabalhava diferentes conceitos religiosos e tipicava apenas o espiritismo para abarcar práticas que podiam receber diversos nomes, como feitiçaria, macumba, Umbanda, Candomblé e Espiritismo científico (MAGGIE, 1992, p. 188). Não havia, também, uma distinção clara na imprensa e na literatura sobre esses termos, sendo comum abarcar tudo como práticas espíritas, feitiçaria e macumba. No fim da década, surge o conceito de “baixo espiritismo”, que será associado às religiosidades afro-diaspóricas (chamadas apenas de macumba até então) e às práticas de curandeirismo, criando uma forma de diferenciar os “altos” e “baixos” espíritas. Graças a articulações institucionais capitaneadas pela Federação Espírita Brasileira, fundada no Rio de Janeiro em 1884, e à popularização do Espiritismo de orientação kardecista entre a elite carioca, consolidou-se a separação entre os termos Espiritismo e “baixo espiritismo”. Assim, os discursos da imprensa, quando tratando dessas ocorrências, passam a focar apenas no “baixo espiritismo” como práticas prejudiciais. A partir daí, a discussão deixa de ser a crença ou eficácia de sistemas mágicos e se torna uma questão moral, de qual sistema será aceito ou não por essa sociedade: “não se nega a existência do mal produzido de forma mágica. Nega-se ou aceita-se o fato de um indivíduo particular praticar a magia maléfica, fazer o mal” (MAGGIE, 1992, p. 81).

Ainda para Maggie, a denominação de “baixo espiritismo” já estava dada a partir do Código Penal de 1890, que teve apenas o papel de fundamentar juridicamente a categoria. A antropóloga argumenta que, desde a colônia, a crença no sobrenatural e na feitiçaria é dada no Brasil, tanto entre as elites econômicas



dominantes quanto nas outras camadas da população. O que definiria o alto e baixo espiritismo é como o contato com os espíritos estaria sendo utilizado. A partir do momento em que ele é institucionalizado na lei, o Estado admite a sua realidade, e a discussão passa a ser uma questão moral. A admissão da magia pelo Estado também alimenta a crença e a prática de tais rituais (MAGGIE, 1992, p. 30).

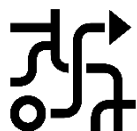
Porém, Emerson Giumbelli acredita que a expressão “baixo espiritismo” siga por um caminho diferente do proposto por Maggie. Para ele o termo não é uma continuidade, mas uma redefinição do estatuto de práticas mediúnicas, a partir da “identidade e do papel desses agentes, operada primeiramente no plano das práticas repressivas e, em seguida, traduzida para os planos da jurisprudência e da análise sócio-antropológica e medicalizante” (GIUMBELLI, 2003, p. 249).

O combate ao curandeirismo e às chamadas práticas mediúnicas é justificado pela alegação da proteção à saúde pública, de forma a resguardar o domínio da prática médica oficial, científica, das chamadas artes de curar, nas quais categorias como o espiritismo, a magia e o benzimento eram entendidas como não possuindo nenhuma eficiência terapêutica, sendo apenas forma de enganar pessoas crédulas ou desesperadas (GIUMBELLI, 2003, p. 254).

É este o caminho que a reportagem aqui analisada percorre, ao registrar que Felix Alves:

(...) vivia a explorar os incautos aos quais arrancava vultosas somas, a pretexto de curar moléstias, reconciliar casais, arranjar casamentos e efetuar ‘trabalhos’ outros, que dizia ser de sua especialidade.
À maneira de muitos macumbeiros que se localizam pelos vastos sertões brasileiros, Felix Alves se declarava ser ‘medium’ e simulava ‘transe’ para dar suas consultas e dava-se ainda ao luxo de possuir um auxiliar, verdadeiro ‘aprendiz de feiticeiro’, que seguia cegamente seu amo e senhor. (DIÁRIO DA TARDE, 1951, p. 6)

O texto aponta o que foi analisado por Giumbelli e Maggie ao tratar da relação de termos espíritas com outras práticas, e como há uma questão essencial, que é separar o bom do mau. Primeiro, se refere à quantidade de dinheiro que os feiticeiros ganhavam prometendo curar doenças e resolver outros problemas. Depois, chamam de macumbeiros e dizem que infestam os sertões, relacionando justamente uma região que faz parte do imaginário como um lugar distante e atrasado. Utilizam, ainda, entre aspas, os termos médium e transe, bastante comuns no vocabulário espírita,



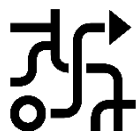
demonstrando o que é colocado por Giumbelli, de que o curandeiro se aproxima do espiritismo real para enganar seus clientes.

A prisão de Felix e José encaixa-se nesse mesmo contexto de uma sistemática perseguição institucional a especialistas religiosos. Havia um componente mercadológico, que é o combate aos concorrentes da medicina científica, algo que foi bastante forte no início do século e um dos motivos para a tipificação do curandeirismo no código penal de 1890. Mas há ainda também um componente de conflitos e tensões raciais e religiosas, que tentou eliminar religiosidades e saberes considerados primitivos, pois oriundos dos elementos subalternos da cultura brasileira.

A partir daí, entende-se a relação de alteridade e subalternidade dos sujeitos históricos com a construção do território da cidade de Londrina em meados da década de 1950. Os acusados moravam na região rural e é possível que fossem trabalhadores das fazendas de café. O texto da reportagem do *Diário da Tarde* leva a crer que ambos viviam exclusivamente da renda de seus trabalhos mágicos, mas é possível que também fossem trabalhadores rurais. A notícia descreve ainda que os principais clientes de Felix e José eram moradores da região rural, chamados na reportagem de caboclos e adjetivados como ignorantes. A feitiçaria acontecia no contexto rural e não nas zonas urbanas, ocupadas por uma elite cuja identidade está mais atrelada aos imigrantes europeus, identidade que a cidade buscava construir no período aqui analisado.

O TERRITÓRIO: RELAÇÕES DE SUBALTERNIDADE EM LODRINA

Londrina foi oficialmente constituída como município em 1934, em um momento de incentivo à ocupação agrícola da região Sul, em especial do Norte do Paraná. Já na década de 1930 começaram a ser instaladas fazendas, onde até então era uma grande área florestal, e o café foi a principal cultura a prosperar, legando à cidade o título de Capital Mundial do Café. Segundo o artigo *Cidade, Branqueamento e Colonialidade: a construção dos matizes da identidade de Londrina e os impactos sobre a população negra*, das sociólogas Mariana Panta e Maria Nilza da Silva (2020, p. 38-41), era significativa a presença dos migrantes trabalhadores, vindo de estados do Nordeste e de Minas Gerais, entre as décadas de 1930 e 1940. Essa população



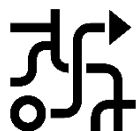
foi excluída das zonas urbanas e dos bairros mais ricos, onde imperavam as mansões dos barões do café, construindo assim os primeiros bairros de áreas periféricas.

A construção da identidade do território urbano também excluiu a população de trabalhadores da sua narrativa, privilegiando a fundação a partir dos ingleses, sendo os primeiros investidores de terras da cidade. Essa presença britânica nasce com a Paraná Plantation Ltda., empresa privada de capital estrangeiro que gerou a Companhia de Terras do Norte do Paraná, que se instalou na cidade em 1929. A empresa adquiriu propriedades e a Companhia Ferroviária São Paulo-Paraná, para transportar a produção agrícola. Após uma tentativa frustrada com a cultura de algodão, os lotes foram divididos e foi iniciada uma campanha de incentivo à compra de terras, atraindo grandes proprietários de São Paulo e Minas, que trouxeram trabalhadores de suas fazendas. O mesmo processo trouxe à região também imigrantes europeus e migrantes, principalmente entre as décadas de 1930 e 1940, quando se consolidou como grande região produtora de café (PANTA; SILVA, 2020, p. 35-38).

Pela reportagem, Felix Alves, José Valentim e seus clientes eram esses moradores da zona rural periférica, próxima às plantações. O autor do texto enfatiza como faziam “uma verdadeira romaria” à casa de Alves, o que traz a ideia de que ela era afastada de zonas mais populosas, mostrando que poderia se encaixar no perfil de trabalhador migrante ou descendente dos primeiros migrantes.

Os feiticeiros e seus clientes representavam, então, um elemento de alteridade nessa sociedade. Em um microcosmo, o que Mariana Panta e Maria Nilza da Silva apontam foi algo que permeou, como já abordado, as acusações de feitiçaria e magia durante toda a Primeira República e se estendeu pela Era Vargas: a prática de magia é entendida como um elemento que deve ser combatido, pois é signo do atraso de determinadas camadas da sociedade.

A relação da crença em feitiçaria com contextos de pobreza, exclusão social e alteridade racial também aconteceu em outros lugares do mundo no século XX. No livro *História da Bruxaria em 13 Julgamentos*, a historiadora Marion Gibson analisa o caso de um crime que ocorreu na Pensilvânia, nos Estados Unidos, em 1928. John Blymyer, que se colocou diante do tribunal como bruxo, assassinou um concorrente, outro praticante de magia chamado Nelson Rehmeyer. John foi julgado por



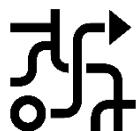
assassinato, mas os jornais estadunidenses da época assumiram que era um julgamento por bruxaria, ecoando, segundo a autora, construções do imaginário que ligavam aos julgamentos inquisitoriais da Era Moderna (GIBSON, 2024, p. 186).

Nelson e John eram praticantes da chamada magia *pow-wow*, derivada de matrizes indígenas do povo algoquian. Os colonizadores europeus chamavam os xamãs de magos *pow-wow*, adaptando uma palavra da língua originária que se referia ao estado de transe que atingiam em seus ritos. Os imigrantes alemães da Pensilvânia tiveram contato com essas práticas e as agregaram à sua própria tradição de magia, criando assim um híbrido cujo objetivo era afastar o mal por meio de encantamentos orais e escritos, talismãs, uso de cruzes e outros elementos. Gibson coloca que tanto o assassino John Blymyer quanto a vítima Nelson Rehmeyer possuíam traços em comuns, além de serem praticantes de *pow-wow*: ambos foram acusados de adultérios e eram divorciados de suas esposas, vivendo longe das famílias. Nelson era bastante pobre, vivia em uma cabana isolada e só conseguia o suficiente para sua subsistência; John possuía acusações de crimes sexuais. Ambos eram vistos como desajustados sociais e potencialmente loucos (GIBSON, 2024, p. 172-185).

Assim, é possível observar que tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, países colonizados por europeus cristãos e que passavam por seus contextos de crescimento urbano e populacional durante o século XX, a acusação de feitiçaria poderia estar conectada à pobreza, a tensões sociais e a tipos considerados indesejáveis na comunidade. Além disso, outros crimes eram atrelados à feitiçaria. No caso da Pensilvânia, o assassinato; e no de Londrina, o vilipêndio de cadáver.

MAGIA E SUBALTERNIDADE

Essa relação é explicada também pela própria forma como a ideia de magia é entendida na cultura ocidental. Como campo conceitual, a magia é onde se encaixam ideias, comportamentos e crenças consideradas inaceitáveis, conforme coloca Marco Pasi no artigo *Teses de Magia*, onde sistematiza os principais aspectos do pensamento do etnógrafo italiano Ernesto de Martino ao analisar práticas e crenças mágico-religiosas da Lucânia, região do Sul da Itália, também afetada por um contexto de pobreza e vulnerabilidade social. Dentro dessa perspectiva, magia e feitiçaria são



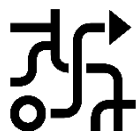
categorias de exclusão, que representam elementos indesejáveis na busca por uma cultura ocidental civilizada (PASI, 2016, p. 271-272).

A partir da análise aqui proposta e da comparação com contextos similares, é possível concluir que as acusações contra José e Felix surgem a partir da sua posição de alteridade e subalternidade, tanto como trabalhadores rurais quanto como especialistas religiosos. Demonstra, ainda, que apesar da perseguição institucional alimentada por décadas pelo aparato legal brasileiro, as práticas ditas de magia e feitiçaria continuaram existindo e conquistando não apenas novos adeptos, mas atraindo clientes. Assim, mesmo com uma longa tradição de perseguição estatal, elas prevalecem, não apenas por serem sedimentadas na cultura brasileira, mas também pela relação de alteridade, exclusão e vulnerabilidade de parte da população, que tinha apenas esse recurso para buscar curas ou resolver outras questões cotidianas.

Voltando a Ernesto de Martino, ele entende que a função operatória da magia é resolver a “crise da presença”, um problema liminar na vida do indivíduo, quando sente que sua presença no mundo não está 100% resolvida. Isso se aplica tanto a um risco físico (como uma doença ou gravidez, por exemplo), quanto a um risco conceitual, quando se perde o sentido e o propósito de vida. As práticas mágicas, assim como a relação com a religião, teriam a função de resgatar a presença por meio de um sistema mítico-ritual, que tem como principal objetivo retirar a negatividade que ameaça o indivíduo. A narrativa e a mímica ritual “repete exemplarmente um mito em que tudo já foi decidido na direção desejada”, assim sua presença no mundo seguiria por esse caminho e não estaria mais em risco (MARTINO, 2015, p. 104, tradução nossa)¹.

De modo geral, Martino entende que a magia é considerada inaceitável dentro dos padrões religiosos hegemônicos de cada sociedade, alimentada pela posição de subalternidade dessas pessoas. Partindo das categorias gramscianas de subalternidade e hegemonia, assim como de uma forte influência do historicismo italiano de Benedetto Croce, que coloca a importância de entender as sociedades dentro da sua realidade histórica, defende sua perspectiva de forma que ela sirva como modelo para análises de sistemas de magia ao redor do mundo, considerando

¹ “The narrating and miming ritual repeats exemplary myths in which everything has already been decided in the desired direction” (MARTINO, 2015, p. 104)



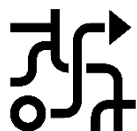
sempre que essas grandes categorias sejam mutáveis a partir dos processos históricos, sociais e políticos de cada população.

A partir disso, é possível aplicar as ideias de Martino ao caso aqui estudado. O Brasil republicano possui muito bem definido quais são os comportamentos inaceitáveis pela hegemonia que estavam presentes no relato sobre a prisão de Felix Alves e José Valentim: leitura de livros considerados mágicos, posse de objetos de feitiçaria, fazer trabalhos mágicos sob pagamento. Utilizando a própria perspectiva gramsciana adotada por Martino, ambos estão na posição de subalternidade, sendo oriundos de uma população rural, descendentes ou migrantes, excluídos do projeto modernizador de matriz burguesa e europeia da elite local. As práticas de magia, são, então, a forma dessa população de resolver suas questões práticas no mundo. Sua posição de subalternidade e abandono é muito similar ao que Martino encontra na Lucânia, e também pode levar a diversas crises de presença, que incentivam práticas mágicas e religiosas que sirvam de apoio para superar ou sobreviver a uma situação bastante adversa no cotidiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo de um estudo de caso pontual - a prisão de dois especialistas religiosos, Felix Alves e José Valentim, em Londrina, em 1950 - foi possível analisar a representação de supostos feiticeiros na imprensa e a sua relação de alteridade em uma sociedade que caminhava para um projeto modernizador. Desde o primeiro Código Penal da República, promulgado em 1890, há um combate institucionalizado às práticas classificadas como magia e feitiçaria. Há sentidos nessa perseguição: primeiro, uma forma de combater práticas que competiam com a medicina científica. Em segundo lugar, conforme argumentam Maggie e Giumbelli, também possui um sentido moral de extirpar da sociedade o que é considerado primitivo e maléfico, associado ao chamado "baixo espiritismo".

A notícia aqui analisada também pode ser vista à luz das sistematizações propostas por Ernesto de Martino, em que a magia se coloca como uma categoria de exclusão e alteridade, sendo aplicada a grupos e indivíduos que se encontram em condições de subalternidade, em parte para explicar a sua condição de fragilidade.



Porém, ela é mais um artifício para superar esse local subalterno e vulnerável do que a causa em si.

As categorias de magia e feitiçaria foram muitas vezes aplicadas às populações subalternas, como africanos e seus descendentes, mas também por migrantes e trabalhadores, posições sociais que os dois acusados de feitiçaria ocupavam na sociedade londrinenses na década de 1950. A acusação é, neste caso, uma forma de reforçar a posição subalterna de ambos, repercutindo assim algo que foi comum a diversos especialistas religiosos durante toda a história republicana no Brasil e que ainda ecoa, de certa maneira, no racismo religioso e na posição marginal que especialistas religiosos e praticantes de religiosidades não-hegemônicas sofrem ainda hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, Inês Teixeira. *Da Mandinga à Macumba: a trajetória do Livro de São Cipriano no Brasil*. 2022. 200 f. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/25966>. Acesso em: 01 set. 2025

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, [s. l.], v. 5, n. 11, p. 173–191, abr. 1991.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradutor: Maria Manuela Galhardo. Algés: Difel, 2002. 244 p.

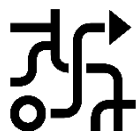
FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. *Revista de História*, [s. l.], n. 162, p. 243–270, 2010.

FERREIRA, Jerusa Pires. *O Livro de São Cipriano: uma legenda de massas*. 1. ed. [S. l.]: Perspectiva, 1992.

GIBSON, Marion. O julgamento de John Blymyer: pow-wow e pobreza na Pensilvânia. *História da Bruxaria em 13 Julgamentos*. trad. Marcos Malvezzi Leal. 1. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 2024. p. 171–187.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, [s. l.], v. 9, n. 19, p. 247–281, jul. 2003.

GUIMARÃES, Valéria dos Santos. Entrevista com Roger Chartier - Representações das práticas, práticas da representação. *História (São Paulo)*, [S. l.], v. 40, n. 2021065, p. 1–11, 2021.



KIECKHEFER, Robert. *Magic in Middle Ages*. Cambridge: Cambridge Academic Press, 1990.

LUZ, Noemia Maria Queiroz Pereira da. O Que Será, Será... Sonhos Femininos Nos Livros De Sortes Das Festas Juninas. *Anais do 30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil*. Recife: Associação Nacional de História – ANPUH-Brasil, 2019. p. 1–15, 2019. Disponível em: <https://www.snh2019.anpuh.org/site/anais>. Acesso em: 19 ago. 2025.

MAGALHÃES, Sonia Maria de. O cozinheiro popular, a Livraria Quaresma e a divulgação da culinária brasileira no início do século XX. *História Unisinos*, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 270–283, maio 2019.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. v. 3.

MARTINO, Ernesto de. *Magic: a theory from the south*. trad. Dorothy Louise Zinn. Chicago: Hau Books, 2015.

PANTA, Mariana; SILVA, Nilza Maria da. Cidade, Branqueamento e Colonialidade: a construção dos matizes da identidade de Londrina e os impactos sobre a população negra. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 28–49, 2020.

PASI, Marco. Teses de Magia. trad. Emmanuel Ramalho. *Religare*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 266–276, jul. 2016.

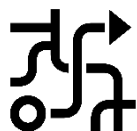
PINA, Paulo Simões de Almeida. *Uma História de Saltimbancos: os irmãos Teixeira, o comércio e a edição de livros em São Paulo entre 1876 e 1929*. 2015. 271 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SCHNEIDER, Alberto Luiz; TORRÃO FILHO, Amílcar. Alteridade e História: escritura e narrativa como uma ética do Outro. *Revista FronteiraZ*, [s. l.], v. 21, p. 22–37, dez. 2018.

WISSENBAACH, Maria Cristina. *Ritos de Magia e Sobrevivência: sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890/1940)*. 1997. 202 f. Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

FONTES

ALMANAK LITTERARIO E ESTATÍSTICO (Rio Grande do Sul). “Bruxa de Évora”. 1910. 22o ed. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=829447&Pesq=%22livro%20da%20bruxa%22&pagfis=7366>. Acesso em: 19 ago. 2025.



BRASIL. Decreto-Lei Nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Institui o Código Penal, 7 dez. 1940. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 19 ago. 2025.

DIÁRIO DA TARDE (Londrina, PR). “Foi violada a sepultura: um macumbeiro foi o autor do monstruoso crime ocorrido em Londrina”. 17 de outubro de 1951. 17461º ed. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=800074&pasta=ano%20195&pesq=%22felix%20alves%22&pagfis=80678>. Acesso em: 19 ago. 2025.

FERREIRA, Antônio Sepúlveda. *Magias de Amor de São Cipriano*. 12. ed. s.l.: Eco, s.d.

MOLINA, N. A. *Antigo Livro de São Cipriano: O Gigante e Verdadeiro Capa de Aço*. Niterói: Sílabas, 1995.

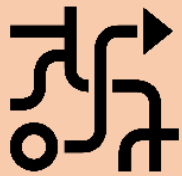
MOLINA, N. A. *O Antigo Livro de São Cipriano: O Gigante e Verdadeiro Capa de Aço*. 9. ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, [s. d.].

O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO - O THESOURO DO FEITICEIRO. Lisboa: Livraria Econômica, 1895. Disponível em: <https://purl.pt/16504>. Acesso em: 15 maio 2025.

RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976 (Coleção Biblioteca Manancial). Disponível em: <http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/bi000185.pdf>. Acesso em: 1 set. 2025.

Recebido em: 12/09/2025

Aprovado em: 18/12/2025



SANTOS, Lucas Vieira de Melo*

<https://orcid.org/0009-0009-6740-2702>

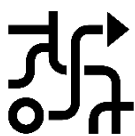
RESUMO: A historiografia tem demonstrado que a partir da segunda metade do século XV é possível identificar um aumento sistemático de acusações, julgamentos e sentenças de casos de feitiçaria e bruxaria no continente europeu. Ao mesmo tempo, investigações mais recentes conseguiram mapear e sustentar que o processo de criminalização destas práticas ocorreu sincronicamente ao seu processo de feminilização. Este artigo analisa a *carta ejecutoria* gerada a partir do processo por feitiçaria contra Catalina Redonda, julgado pela Real Audiência e Chancelaria de Valladolid em 1560. Acusada com base na "fama pública" em sua vila, a ré foi inicialmente condenada pela justiça local a penas severas. Contudo, ela pode apelar à instância superior da coroa que resultou em uma outra interpretação sobre o seu caso. Este caso revela o (des)compasso entre os tribunais locais e centrais. A partir dos pressupostos dos Estudos de Gênero, o trabalho argumenta que o caso de Catalina Redonda evidencia não apenas a perseguição aos saberes femininos, mas também a agência da acusada, que utilizou os próprios mecanismos jurídicos como estratégia de resistência para negociar sua sentença.

PALAVRAS-CHAVE: Feitiçaria; Cartas executórias; Estudos de Gênero.

ABSTRACT: Historiography has shown that from the second half of the 15th century, it is possible to identify a systematic increase in accusations, trials, and sentences in cases of sorcery and witchcraft in Europe. At the same time, more recent research has managed to map and support that the criminalization of these practices occurred synchronously with their feminization. This article analyzes the executory letter generated from the sorcery trial against Catalina Redonda, judged by the Royal Audience and Chancellery of Valladolid in 1560. Accused based on "public reputation" in her village, the defendant was initially sentenced to severe penalties by the local court. However, she was able to appeal to the higher court of the Crown, which resulted in a different interpretation of her case. This case reveals the discrepancy between the local and central courts. From the perspective of Gender Studies, the paper argues that the case of Catalina Redonda highlights not only the persecution of female knowledge but also the agency of the accused, who used the legal mechanisms themselves as a strategy of resistance to negotiate her sentence.

KEYWORDS: Sorcery; Executory letters; Gender Studies.

* Doutorando em História pela Universidade Federal da Bahia. Mestre (2021), bacharel e licenciado (2016) pela mesma instituição. É membro do LETHAM-UFBA (Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Atualidade e no Medievo). E-mail: lucas.vieirademelo@hotmail.com.



UM DEBATE HISTORIOGRÁFICO E TEÓRICO-CONCEITUAL

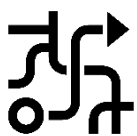
De acordo com o historiador brasileiro Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, a distinção entre feitiçaria e bruxaria é uma controvérsia que ainda está longe de ser resolvida, além de ser uma tarefa, por vezes, ingrata (2004, p.51-2). Contudo, estabelece aspectos mais ou menos consensuais na historiografia que orienta nossa perspectiva. Em geral, as feitiçarias são compreendidas como práticas mais individuais e urbanas. Já as bruxarias, práticas de caráter mais coletivos e rurais (NOGUEIRA, 2004, p.50). Além disso, “para o entendimento da bruxaria europeia [...] é necessário ter em mente que esta envolve, a priori, um pacto demoníaco” (2004, p.56)

Em 1978, ano da publicação do texto original em espanhol, Julio Caro Baroja em seu emblemático livro “As bruxas e o seu mundo” já havia estabelecido esses aspectos de distinção entre feitiçaria e bruxaria. Para o autor, havia dois tipos do que ele chamava de magia maléfica: “por um lado, os feitiços ou sortilégios, que supõem práticas individuais, por outro lado, a bruxaria propriamente dita, de características coletivas e associada a um verdadeiro culto” (CARO BAROJA, 1988, p.118).

Outros historiadores e historiadoras compartilham desta perspectiva, inclusive para pensar o contexto ibérico baixo medieval e da primeira modernidade. O historiador espanhol Iñaki Bazán Díaz afirma que:

“[...] o período medieval se caracterizaria pela predominância da feitiçaria – bruxaria individualista –, ligada fundamentalmente àquelas ervateiras com conhecimentos farmacológicos rudimentares que preparavam todo tipo de beberagens, filtros e poções, e, além disso, praticavam a adivinhação; desde o final da Idade Média e o começo da modernidade, a bruxaria coletiva começaria a ganhar terreno em relação à individualista ou feitiçaria [...]”¹ (DÍAZ, 1998, p.111, tradução nossa).

¹ Para facilitar a leitura e compreensão do texto, todas as citações ou trechos documentais que estão originalmente em língua estrangeira foram transcritos em nota de rodapé e traduzidos livremente por nós: “el período medieval se caracterizaria por la predominancia de la hechicería – brujería individualista –, ligada fundamentalmente a esas herbolarias con rudimentarios conocimientos farmacológicos que preparaban toda clase de debedizos, filtros y pócimas, y además practicaban la adivinación; desde finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad, la brujería colectiva comenzaría a ganhar terreno a la individualista o hechicería [...]” (BAZÁN DÍAZ, 1998, p.111).



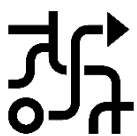
A historiografia dedicada aos estudos das feitiçarias e bruxarias tem se dedicado a diversos aspectos relativos ao tema nas últimas décadas. Para além das preocupações conceituais na distinção entre estes fenômenos como exposto nos parágrafos anteriores, as investigações históricas têm se dedicado ao tema por meio de uma diversidade de documentos, temporalidades e perspectivas teórico-metodológicas. O historiador inglês Stuart Clark em seu livro “Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna”, enfatiza que os estudos sobre a bruxaria são comumente distinguidos em três tipos:

“[...] os ‘racionalistas’, que tratavam as crenças em bruxaria como ilusões que eram finalmente descartadas por intelectuais esclarecidos; ‘românticos’, que as apresentavam como descrições de atividades, ainda que distorcidas, que efetivamente ocorreram; e ‘cientistas sociais’, que as viam como produtos de várias pressões e tensões da primitiva sociedade moderna”. (CLARK, 2006, p.29)

Argumentando que da perspectiva da teoria da linguagem e do sentido estas abordagens não seriam tão distintas assim, Clark elabora seu raciocínio a partir de uma outra abordagem (uma quarta, culturalista² – mesmo não escrevendo nesses termos) que estaria muito mais preocupada com os significados da bruxaria, ou mais especificamente, os significados dos discursos demonológicos sobre o universo da bruxaria do que no debate sobre a realidade ou irreabilidade das capacidades sobrenaturais das bruxas – e dos bruxos.

Em relação às dimensões e domínios, é possível encontrar trabalhos que se inserem na História Social, História Cultural, História do Direito ou uma História Social das Mulheres que apontam para a existência de uma distinção muito evidente no tratamento a homens e mulheres durante as acusações, julgamentos e punições: em geral, mais mulheres foram acusadas, as penas eram públicas e mais graves para elas ao serem condenadas e mais moderadas e restritas aos homens.

² Esta quarta abordagem não é dita explicitamente pelo historiador, entretanto é a abordagem na qual se insere na medida em que afirma a necessidade em buscar explicações culturais que expliquem as diferenças entre os fenômenos da bruxaria europeia. Ler: Prefácio, Capítulo 1: Bruxaria e Linguagem e Capítulo 8: Mulheres e Bruxaria. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. 1ª ed, 1ª reimpressão, São Paulo: EDUSP, 2020.

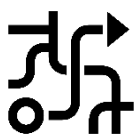


Embora a historiografia esteja menos universalista e androcêntrica, salvo alguns exemplos³, as obras que se dedicam ao mundo ibero-castelhano dão indícios de que ainda não se enfrentou o tema a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero e da Análise de Discurso, com pouca articulação teórica entre estas perspectivas e os campos da História do Direito, História das Instituições, História Intelectual, História das Práticas Religiosas e História Cultural. Para o contexto espanhol, no que diz respeito às documentações, privilegiou-se os tratados, legislações, crônicas e processos inquisitoriais e em menor grau os processos julgados pelos tribunais monárquicos, destacando a Catalunha como região privilegiada dentro dos estudos sobre a feitiçaria e a bruxaria. Em parte, isso tem a ver com a disponibilidade de fontes processuais nessas regiões, porém consideramos os limites historiográficos um fator relevante e significativo que aponta um outro caminho que precisa ser tomado para as análises sobre a feitiçaria e bruxaria dos séculos XV e XVI.

Sendo assim, o norte do Reino de Castela tem sido pouco explorado pela historiografia. Quando se leva em conta as *cartas ejecutorias*⁴ emitidas pela Real Audiência e Chancelaria de Valladolid, elas praticamente não têm sido exploradas e menos ainda na perspectiva dos Estudos de Gênero. Ou seja, é com o objetivo de lançar luz nesta lacuna que este artigo se encontra. Como é preciso implodir com a dicotomia experiência *versus* subjetividade já que as experiências tem significados e significados são experimentados, como sustentou Eleni Varikas no seu artigo “Gênero, experiências e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott” de 1994, partimos do pressuposto de que o gênero é uma construção sociocultural e histórica,

³ Ver: TAUSIET CARLÉS, Maria. *Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad*. Manuscrits, 1997, p.377-92; VAL VALDIVIESO, María Isabel del Val. El mal, el demonio, la mujer (en la Castilla Bajomedieval). In: TOMÁS PÉREZ, Magdalena Santo (Coord.). *Vivir siendo mujer a través de la Historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005, p.13-40; VINYOLÉS VIDAL, Teresa. De medicina, de magia y de amor: saberes y prácticas femeninas en la documentación catalana bajomedieval. *Revista Clío & Crimen*, nº8, 2011, p.225-46; CASTELL GRANADOS, Paul. *La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI)*. *Stud. Hist., Historia Medieval*, nº31, 2013, p.233-44; ZAMORA CALVO, María Jesús. *Tratados contra las brujas: una minoría perseguida*. In: CORTIJO OCAÑA, Antonio; GÓMEZ MORENO, Ángel. *Minorías uma la España medieval y moderna (ss.XV-XVII)*. University of California, Santa Barbara: Publications of e Humanita, 2016, p.229-44; FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

⁴ A partir de agora, utilizarei uma tradução aportuguesada: carta executória.



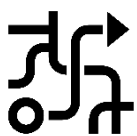
sendo “um saber no qual e por meio do qual são constituídas estratégias para submeter, disciplinar, dominar, reprimir, diferenciar, negociar, legitimar” (SILVA, 2013, p.4). Assim, seguimos também as orientações metodológicas de Eni Pulcinelli Orlandi quando argumenta que o discurso não é um conjunto de textos, mas sim uma prática e que a Análise do Discurso está preocupada em “conhecer os mecanismos pelos quais se põe em jogo um determinado processo de significação” (2008, p.118). Neste sentido, estamos atentos ao texto, seu processo de produção, recepção e apropriação, assim como as marcas e propriedades do texto, as entrelinhas, o dito e não dito.

Por fim, mas não menos importante, ao articular esses pressupostos teóricos e metodológicos para investigar em que medida as diretrizes de gênero atravessam ou são atravessadas nas dinâmicas da justiça e do direito a partir dos crimes de feitiçaria e bruxaria julgados pela Real Audiência e Chancelaria de Valladolid, estamos produzindo uma análise que se insere no que o historiador Marcelo Pereira Lima tem chamado de uma espécie de História Institucional de Gênero⁵. Esta proposta “entende as múltiplas, heterogêneas e complexas maneiras como a d(en)ominação institucional [...] é constituída pelas e/ou constituem as diretrizes de gênero” (LIMA, 2018b, p.4).

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS E DOCUMENTAIS: AS REALES CARTAS EJECUTORIAS, AS FEITIÇARIAS E BRUXARIAS

A historiografia tem demonstrado que a partir da segunda metade do século XV é possível identificar um aumento sistemático de acusações, julgamentos e sentenças de casos de feitiçaria e bruxaria no continente europeu. Ao mesmo tempo, investigações mais recentes conseguiram mapear e sustentar que o processo de criminalização destas práticas ocorreu sincronicamente ao seu processo de feminilização. Em outras palavras, na medida em que houve um aumento na

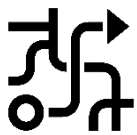
⁵ O historiador Marcelo Pereira Lima desenvolveu desde a sua tese de doutorado a proposta de uma História Institucional do Gênero que busca realizar uma (dis)junção entre uma História Cultural e Institucional do Direito e os Estudos de Gênero. Ver: LIMA, Marcelo Pereira. *O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)*. Tese – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010, 374p.



preocupação com o tema da bruxaria (seja por parte dos teólogos, operadores do direito ou intelectuais), houve também uma associação do feminino ao demoníaco. Não à toa, a quantidade de pessoas acusadas são mais mulheres do que homens.

Dos casos conduzidos pelos tribunais monárquicos e que estão documentados, estes eram iniciados nos tribunais locais das vilas e cidades na qual as rés e os réus residiam e, com o desenrolar do processo, acabavam sendo recorridos em última instância na Real Audiência e Chancelaria de Valladolid (ESTEVES SANTAMARÍA; GARCÍA LEÓN, 2013, p.376). Em 1494, os Reis Católicos criaram a Real Chancelaria de Cidade Real com as mesmas funções e atribuições da Real Audiência e Chancelaria de Valladolid (SANTAMARÍA; LEÓN, 2013, p.376). Com isso, sua jurisdição, que no início abarcava todo o reino, foi reduzida aos territórios situados ao norte do rio Tejo, ou seja, ao norte do Reino de Castela (SANTOS, 2021, p.52). Ainda no final do século XV, este tribunal era demandado para julgar diversos tipos de processos, inclusive os processos criminais de feitiçaria e bruxaria. No final dos pleitos, o juiz mandava emitir a carta executória que, nas palavras do historiador brasileiro Marcelo Pereira Lima, “expressava o entendimento das autoridades jurídicas e dava legitimidade, dizibilidade e visibilidade às decisões impetradas pelas instâncias jurídicas castelhanas” (2018a, p.168), ou seja, a produção deste documento tinha como objetivo fazer com que fosse executada a sentença jurídica e se (re)estabelecesse a ordem.

Os estudos de Maria del Pilar Esteves Santamaría e Susana García León apontam que os delitos que mais produziram processos nas regiões sobre jurisdição da Real Audiência e Chancelaria de Valladolid foram os de maus tratos de trabalho e de palavra, como feridas, agressões e injúrias, os contra a propriedade, como roubo e furto, os delitos sexuais como adultério, amancebamento, violação e estupro, e os delitos contra a vida homicídio como assassinato e parricídio (SANTAMARÍA; LEÓN, 2013, p.377). Neste sentido, os casos de feitiçaria e bruxaria são temas relativamente marginais dentro do universo das executórias e talvez por isso tenham sido pouco explorados pela historiografia. Entretanto, possuem informações e nuances com grande potencial de contribuição para a História da Feitiçaria e Bruxaria espanhola, especialmente pela sua originalidade, e para a História das Instituições, particularmente sobre a atuação da Real Audiência e Chancelaria de Valladolid.



Vejamos, agora, o caso de Catalina Redonda e o que ele pode nos levar a (re) pensar e complexificar a atuação dos tribunais perante os casos de feitiçaria e bruxaria.

CONHECENDO O CASO DE CATALINA REDONDA

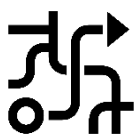
Aos dezanove dias do mês de outubro de 1560, foi expedida a carta executória de uma mulher acusada de praticar feitiçaria na vila de Nueva em 1559. A ré, Catalina Redonda, morava na vila de Valverde de la Vera (Cáceres). A fama ou má fama pública e o “disse me disse” na vizinhança foi um fator presente no processo julgado em última instância pela Real Audiência e Chancelaria de Valladolid.

A carta executória do processo indica que Andres Santos, fiscal público da corte, acusou Catalina de praticar feitiçarias na vila em que morava e na vila de Nueva em 1559. Se as práticas remontam a tempos anteriores ou se a ré teria iniciado suas transgressões e crimes a partir daquele ano, nada é possível afirmar. Entretanto, o documento registra a acusação feita ao alcaide Juan Vasques Calderon informando que:

“[...] disse que, como por diversas notícias chegadas até ele que, na dita chaga [ilegível], havia **ligadeiras e feiticeiras**, e por haver pessoas que usavam do que acima foi dito, era coisa justa e condena a ré que fossem punidas e castigadas de maneira pública; e, para averiguar e castigar semelhantes delitos, não ficassem sem semelhante punição e castigo, tomou certas informações dela. E a dita **Catalina Redonda foi presa, e lhe foi tomada sua devida confissão, e lhe foi posta a acusação.**”⁶ (Grifos nossos, tradução nossa)

Para se averiguar as acusações, Catalina Redonda foi presa para que fosse tomada uma confissão sobre sua relação com “ligadeiras e feiticeiras”, pessoas que usavam de algum malefício contra alguma pessoa com a intenção de lhe fazer mal. A documentação não explicita o que estas “ligadeiras e feiticeiras” estariam

⁶ *Real Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey, con Catalina Redonda, vecina de Valverde de la Vera (Cáceres), sobre acusación de brujería.* Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 0985.0006, 19 de outubro de 1560. Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: “[...] dixo que por quantas su notiçia hera benida que en la dicha xaga [ilegível] ligaderas y hechizeras e por habiendo personas que usasen delo suso dicho hera cosa justa e condena a la re publica fuesen punidas e castigadas e para e averiguaar e castigar e por semelantes delitos no queda sen semelante punicion y castigo tomo ciertas informaçion dela e la dicha Catalina Redonda fue presa e le fue tomado su derecho confysion e le fue puesta la acusazion”.



efetivamente fazendo, nem mesmo quais habilidades a própria Catalina teria, sendo ela também uma feiticeira.

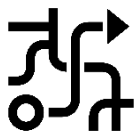
Brian P. Levack indica que “as mulheres das comunidades europeias no início do período moderno geralmente trabalhavam como cozinheiras, curandeiras e parteiras. [...] Como desempenhavam uma função de utilidade em suas comunidades, elas eram geralmente toleradas por seus vizinhos” (1998, p.131). Diante do que encontramos em outras cartas executórias sobre parteiras ou curandeiras que também foram acusadas de praticar feitiçaria ou bruxaria, não nos parece que Catalina Redonda fosse uma delas. Poderíamos trabalhar com a possibilidade de ela ser uma cozinheira que também possuísse saberes e conhecimentos do universo da feitiçaria, porém, não temos outras informações que fundamentem melhor esta hipótese. Contudo, o que é efetivamente plausível imaginar é que Catalina conhecesse outras mulheres que soubesse manusear ervas, que lessem o passado e o futuro, produzissem poções do amor, realizassem conjuros, feitiços ou poções do amor. Mulheres que seriam o que Brian Levack (1998) e Silvia Federici (2017) identificam como “mulheres de saber”. Particularmente, mulheres que possuíssem essas últimas habilidades citadas.

O que sabemos também é que Catalina Redonda foi presa e posta em interrogatório para obterem uma confissão. Já nas mãos da justiça, Catalina Redonda “pediu para ser dada por livre por certas razões que alegou e porque o pleito foi público”.⁷ Porém, o alcaide Juan Vasquez Calderon pronunciou que:

“[...] o dito pleito público, visto que o tormento que lhe foi aplicado serviu para provar os indícios do que está em parte provado, e para perguntar e saber dela e das outras feiticeiras desta [ilegível], e se sabem quem eram, por ser caso que [ilegível], perguntar e atormentar sobre isso; e visto que o delito de que é acusada é gravíssimo e punível na república, que há fama pública no dito lugar de que há novas e, em outros lugares próximos, há feiticeiras; e nossa [rasurado] [ilegível] [rasurado] [ilegível]; e visto que consta que houve muitas pessoas ligadas e enfeitiçadas”⁸ (Grifos nossos, tradução nossa)

⁷ *Real Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey, con Catalina Redonda, vecina de Valverde de la Vera (Cáceres), sobre acusación de brujería*. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 0985.0006, 19 de outubro de 1560. Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: “pedio ser dada por libre por ciertas raciones que alego y el pleito fue publico”.

⁸ *Real Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey, con Catalina Redonda, vecina de Valverde de la Vera (Cáceres), sobre acusación de brujería*. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 0985.0006, 19 de outubro de 1560. Trecho

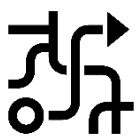


Segundo Iñaki Bazán Díaz, foi sendo implementada a partir do século XI no território castelhano “uma nova racionalidade judicial e penal, a do poder público, que incluiria novos sistemas probatórios: a pesquisa (*inquisitio*) ou a confissão obtida mediante a tortura judicial (*quaestio*)”⁹ (2019, p.4-5, grifos do autor). Entretanto, havia critérios estabelecidos por lei para a aplicação ou não da tortura judicial. Ainda de acordo com o autor, existiam pelo menos quatro critérios: 1) a tortura seria administrada diante da falta de provas de culpabilidade e da inexistência de recorrer a outro meio para obtenção da verdade, ou seja, utilizar a tortura como meio de obtenção da verdade; 2) caso o(a) acusado(a) tivesse má fama pública, existindo fortes indícios de culpa e se o delito investigado fosse grave, logo, era possível utilizar a tortura; 3) no caso dos réus serem menores de 14 anos ou mulheres grávidas, a tortura não seria possível (apesar de ser previsto que ao superar estas condições, ela poderia ser aplicada futuramente). Além disso, pessoas com status social privilegiado também não podiam ser submetidas à tortura; 4) por fim, após a conferência dos aspectos anteriores, antes da aplicação da tortura o juiz deveria emitir uma sentença intermediária que era passível de apelação (DÍAZ, 2019, p.9)

No caso de Catalina, os critérios jurídicos para a administração da tortura parecem ter sido rigorosamente cumpridos. Foi aplicada não meramente como uma punição, mas, sim, e principalmente, como um meio para se obter a verdade já que “o tormento que lhe foi aplicado serviu para provar os indícios do que está em parte provado”. Além disso, foi utilizada para se averiguar, percorrer e perscrutar a verdade sobre o ocorrido (AMO MARÍN, 1956, p.363) já que havia os indícios e a justiça queria saber se Catalina sabia mais informações sobre as feiticeiras que atuavam naquela região. Segundo o historiador espanhol Jesús Ángel Solórzano Telechea, a questão

original que foi traduzido no corpo do texto: “[...] lo dicho pleito publico atento a que tormento que se le dio fue para provar los yndicios de lo que en uno estan a provada e preguntar saver de elas la y hechizeras en esta [ilegível] e si saben quen heran por ser caso que [ilegível] preguntar y atormentar sobre helo y atento a que e dilito de ques acusada es grabisima e punycioso en la republicana que ay fama publica en el dicho lugar de la nueba y en otros destantes ay hechizeras e nestra [rasurado] [ilegível] [rasurado] [ilegível] e atento a que consta que [h]abido muchas personas ligadas y enhechicadas.”

⁹ Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: “una nueva racionalidad judicial y penal, la del poder público, que incluiria nuevos sistemas probatorios: la pesquisa (*inquisitio*) o la confesión obtenida mediante la tortura judicial (*quaestio*)” (2019, p.4-5, grifos do autor).

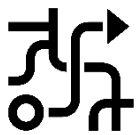


da fama “está presente em toda a documentação relacionada com a cultura legal medieval castelhana”¹⁰ (2005, p.314). Num mundo oralizado e regido pelo código da honra e reputação social – a fama – como Castela baixo medieval, o que se pensava de alguém tinha peso e consequências nos tribunais (SOLÓRZANO TELECHEA, 2005, p.314).

Ainda de acordo com a carta executória, para atestar a acusação contra a ré, bastava haver *fama publica*, ainda mais por ser um “delito de que é acusada é gravíssimo e punível na república”. O que tudo indica é que o que Solórzano Telechea identificou em suas análises a partir das cartas executórias sobre mulheres acusadas de adultério e sodomia em Castela no final do século XV e início do século XVI também faz sentido para as acusações de feitiçaria em meados do século XVI: as pessoas (acrescento, em particular as mulheres) que tinham sua reputação manchada, perdiam também a sua credibilidade perante a comunidade e, assim, a infâmia significava a perda da reputação social e da honra, inviabilizando o exercício de seus ofícios, do seu valor enquanto testemunha, dentre outras coisas. (SOLÓRZANO TELECHEA, 2005, p.318). Ou seja, a fama ou a má fama de Catalina e das demais feiticeiras teve peso significativo ao longo de todo o processo.

Analisando este trecho da executória, é possível perceber também que havia uma preocupação, pelo menos por parte do alcaide, de que as feitiçarias praticadas por Catalina Redonda e as demais feiticeiras que atuavam na região estariam interferindo no funcionamento do reino, ou seja, na ordem pública e no bem-estar dos indivíduos e da comunidade. Para piorar sua situação, era de conhecimento da justiça de que havia “muitas pessoas ligadas e enfeitiçadas”, o que fortalecia o argumento de que Catalina não atuava sozinha. Para Carlos Roberto Nogueira, “a bruxaria encontrase em franca *rebelião* contra a ortodoxia, o que a diferencia e afasta da feitiçaria e da magia, apesar destas práticas viverem ao seu lado, quando não estreitamente interligadas” (2004, p.62, grifo do autor) Apesar da documentação não trazer em nenhum momento o termo “*bruja*”, “*brujería*” ou qualquer outro termo associado especificamente à bruxaria, parece haver, para os olhos, ouvidos e mentes das

¹⁰ Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: “está presente en toda la documentación relacionada con la cultura legal medieval castellana” (SOLÓRZANO TELECHEA 2005, p.314).



autoridades envolvidas até então, justamente essa conexão estreitamente interligada. Em outras palavras, parece haver uma confusão ou mistura sobre o que é feitiçaria e bruxaria. Rapidamente as feitiçarias, ligaduras e feitiços que são, em geral, vistas como práticas individuais foram articuladas a uma rede coletiva de bruxaria.

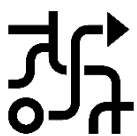
Esta aparente confusão parece ter ultrapassado séculos e ter se mantido no processo de identificação online da carta executória de Catalina Redonda. O PARES (Portal de Archivos Españoles) reúne uma quantidade enorme de documentação disponível e digitaliza pelos arquivos espanhóis. É a partir da consulta neste site que encontramos as cartas executórias dos processos de feitiçaria e bruxaria, incluindo o de Catalina Redonda. Entretanto, há um aspecto interessante a ser destacado pouco antes das considerações finais sobre o caso apresentado nas linhas anteriores. Ao digitalizar e disponibilizar os fólios do processo, o site também produz uma espécie de catalogação digital do documento, apresentando informações como e na identificação do documento atribui um título a ele. O “*índice de descripción*” ou termo descritor para a busca no site ou no arquivo utilizado para identificar a carta executória de Catalina Redonda é “*brujería*”. Inclusive, o título atribuído no site ao documento é “Carta executória do pleito litigado pelo procurador (fiscal) do rei contra Catalina Redonda, moradora de Valverde de la Vera (Cáceres), sobre acusação de *bruxaria*”¹¹ (grifo nosso).

Voltando ao caso, Catalina Redonda teve a sua sentença intermediária definida. O alcaide Juan Vasquez Calderon determina que de onde estava presa a ré deveria ser:

“[...] levada em público montada em um burro, com pés e mãos atados, na forma costumeira, e que pelas ruas públicas desta vila lhe sejam dados cem açoites, com a voz do pregoeiro que manifeste seu delito; além disso, foi condenada a dez anos de desterro destes reinos e senhorios de Sua Majestade, o qual deverá começar a cumprir dentro de cinco dias, sem sair da prisão para outra finalidade, e, para cumprir o referido desterro, seja conduzida pela pessoa que eu designar para fora do reino, trazendo ela testemunho disso, e não quebre o referido desterro sob pena de morte; além disso, foi condenada ao pagamento das custas deste processo.”¹² (Grifos nossos)

¹¹ Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: “Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey, con Catalina Redonda, vecina de Valverde de la Vera (Cáceres), sobre acusación de *brujería*”. (grifo nosso)

¹² *Real Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey, con Catalina Redonda, vecina de Valverde de la Vera (Cáceres), sobre acusación de brujería*. Archivo de la Real Chancillería

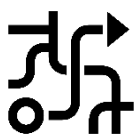


Ser colocada em cima de um asno ou outro mamífero com mãos e pés amarrados passando pelas ruas públicas da vila na qual estava acostumada a andar e/ou havia cometido o crime era um tipo de penalização comum a crimes onde a fama/honra tinham peso significativo. Ainda mais comum aos casos de feitiçaria e bruxaria. Antes de Catalina, Marina de Otaola, curandeira moradora do Vale de Oquendo (Álava), foi acusada de ser feiticeira pública e secreta em 1517. Mesmo alegando inocência, afirmando que as acusações contra ela eram feitas por conta das inimizades pessoais e a má fé do denunciante Martin de Furtisavstegui, o alcaide maior Luys de Arriaga determinou, em sentença intermediária, que se a ré não cumprisse com o desterro de 2 anos e reincidisse nele, seriam dados “cem açoites publicamente em cima de um burro pelos lugares costumeiros desta dita terra”¹³. Em 1573, Juana Rodríguez, também curandeira, acusada de ser feiticeira com suspeita de alcovitagem, também recebeu semelhante sentença intermediária. Acusada de curar por meios ilícitos e supersticiosos, o doctor Tobar, fiscal do rei, solicitou a prisão seguido de interrogatório para se obter mais informações sobre o caso. Esta executória não registrou nenhum tipo de argumentação por parte da defesa da ré. Por fim, após ser presa, a ré deveria ser “levada em público montada, nua da cintura para cima [ilegível], segundo esta forma de justiça, e que lhe sejam dados cem açoites pelas ruas públicas costumeiras desta cidade; e, feito isso, que saia desterrada desta cidade e de toda sua jurisdição, perpetuamente”¹⁴. Mesmo após apelações de ambas

de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 0985.0006, 19 de outubro de 1560. Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: “[...] sacada cavallera en un asno atados pies y manos en la forma acostumbrada que por las calles publicas desta villa le sean dados zien açotes co[n] voz de pregonero que manifieste su dilito más la condenó en diez años de destierro de estos reynos e señoríos de su majestad el qual salga a cumplir dentro del cinco días sin salir de la carzel para otra cosa e que para cumplir el dicho destierro sea llevada por la persona que yo señalare fuera del rreyno e traya testimonio dello e no quebrante el dicho destierro so pena de muerte más la condenó en las costas deste proceso.”

¹³ [Real Ejecutoria del pleito contra Marina de Otaola, vecina de Oquendo \(Álava\), acusada de hechicera y bruja](#). Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 0315.0015, 12 de janeiro de 1517. Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: “çient açotes publicamente ençima de vn asno por los lugares acostunbrados de esta dicha tierra”.

¹⁴ [Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey con Juana Rodríguez, hechicera, presa en la cárcel de Segovia, sobre andar Juana Rodríguez por las calles de Segovia diciendo que sanaba a la gente de sus enfermedades, tanto a los ciegos como a los mancos o tullidos, y haber sido inculpada en Medina del Campo por alcahueta](#). Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 1267.0014, 03 de agosto de 1573. Trecho



as partes, a sentença definitiva confirmou a aplicação da pena corporal pública somada ao desterro de quatro anos.

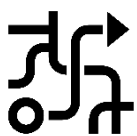
Iñaki Bazán Díaz afirma que, “a pena de desterro raras vezes era imposta sozinha; o normal era que fosse complementada com os açoites”¹⁵ (2008, p.211). A condenação de Catalina previa “dez anos de desterro destes reinos e senhorios” a ser cumprido com brevidade, dentro de cinco dias, além dos cem açoites que deveria receber publicamente e com uma pessoa saindo às ruas dizendo em alto e bom som qual o crime que ela teria cometido. Apesar de todas estas condenações, Catalina Redonda apelou diante a justiça. O fiscal da corte Andres Santos deu uma nova sentença pós-apelação:

“Decidimos, considerando os autos e os méritos do processo do referido pleito, que Juan Vázquez Calderón, alcaide-mor da dita vila de Valverde, que dele conheceu, quanto à sentença definitiva que deu e pronunciou, da qual por parte da dita Catalina Redonda foi apelado; no que diz respeito a ela, **foi condenada em desterro e custas, julgamos e pronunciamos, portanto, que queremos confirmar e confirmamos a referida sentença do dito alcaide-mor, no tocante ao que acima foi mencionado, com a condição de que o desterro ao qual a dita Catalina Redonda foi condenada por essa sentença seja igualmente (de) desta Corte e Chancelaria de Sua Majestade, com o raio de cinco léguas ao redor, e que seja por um ano e quatro dias. E quanto ao mais que na dita sentença pública se contém, devemos revogar e revogamos, e o damos por nulo e sem nenhum valor ou efeito; e por esta nossa sentença definitiva, julgando assim, o pronunciamos. Sentença sem custas neste grau**”¹⁶ (Grifo nosso)

original que foi traduzido no corpo do texto: “sacada caballera en una desnuda de la cinta [ilegível] esta forma de justiça y le sean dada çien acotes por las calles publicas acostunbradas desta çiudad y hecho esto salga desterrada desta çiudad e de toda su juresdicion perpetuamente”.

¹⁵ Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: “la pena de destierro pocas veces se imponía ella solamente; lo normal era que fuera complementada con los azotes” (DÍAZ, 2008, p.211).

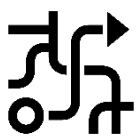
¹⁶ *Real Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey, con Catalina Redonda, vecina de Valverde de la Vera (Cáceres), sobre acusación de brujería*. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 0985.0006, 19 de outubro de 1560. Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: Fallamos atentos los autos en me ritos del prozesos del dicho pleito que Juan Vasquez Calderon allcaide maior en la dicha villa de valverde que del conozio a la sentençia defynitiva que en el dio e pronunzio de que por parte de la dicha catalina redonda fue apelado enquanto por ella la condeno en desterro e costas juzgo e pronunzio por ende queremos confirmar e confirmamos seguinte e sentençio del dicho allcaide maior quanto a los suso dicho con que el desterro en que la dicha catalina redonda por la dicha sentençia esta condenada se ansi mesmo desta corte e chancelaria de su magestad con las çinco leguas alderedor e sea por un ano y quatro dias de mas en la dicha setençia publica devemos rrebocar e rrebocamos e ladamos por nynguna e de nyngun valor y hefeto e por es tantas mi sentençia defynitia juzgando ansi lo pronunziamos sentençia sin costas deste grado.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

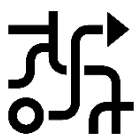
A carta executória de Catalina Redonda possui 3 fólios e, infelizmente, não encontramos até então nenhum outro registro escrito por ela ou sobre ela. Desta forma, a nossa análise limita-se aos discursos produzidos e registrados pela Real Audiência e Chancelaria de Valladolid sobre este caso que compõe uma pequena – porém, significativa – parte da sua vida. Se por um lado não temos condições de realizar um trabalho com os dois pés fincados na Micro-História pela ausência de outros indícios e/ou densidade de informações referente à personagem encontrada como fizeram e fazem outros historiadores como Carlo Ginzburg ou João José Reis, os pressupostos metodológicos da microanálise aliados aos pressupostos da Análise do Discurso nos dá ferramentas para compreender os significados sobre as feitiçarias e bruxarias em Castela. Mas não só.

Analisando e conectando os significados sobre as feitiçarias com os argumentos de acusação, defesa e as sentenças presentes na documentação, podemos dimensionar – apesar dos limites – a experiência de Catalina diante do tribunal a partir das potencialidades analíticas que seu processo nos possibilita. Mesmo que a partir de uma pequena parte da experiência de vida da ré, nosso horizonte teórico é investigar os significados e as experiências sem cair numa preferência teórica a priori, muito menos estabelecer uma hierarquia teórica entre a experiência e a subjetividade, entre o que “de fato aconteceu” e “o que significou tudo aquilo”. A análise do caso de Catalina Redonda, uma mulher acusada de feitiçaria em 1559 e julgada em 1560, oferece uma oportunidade de aprofundar e complexificar as discussões sobre o tema da feitiçaria e sobre a atuação dos tribunais monárquicos nestes casos. Acusada por “fama ou má fama pública” e pelo “disse me disse” na vizinhança, Catalina foi presa para confessar sua relação com “ligadeiras e feiticeiras”. Embora condenada em primeira instância a penas severas, incluindo açoites públicos, desterro de dez anos e até a pena de morte em caso de descumprimento, ela apelou da sentença. O acúmulo de punições, inclusive prevendo a pena de morte por descumprimento do desterro, demonstra a gravidade deste caso.



Com a apelação em última instância ao tribunal da Real Audiência e Chancelaria de Valladolid, Catalina Redonda conseguiu a revisão de partes das sentenças. É o que estou chamando de (des)condenação. No fim das contas, o desterro inicial de dez anos foi reduzido para um ano e quatro dias, definido para um área de cinco léguas ao redor da vila de Valverde de la Vera. Ou seja, redução também na espacialidade da pena. De acordo com Iñaki Bazán Díaz, marcar o tempo de duração assim como o âmbito espacial do desterro eram formas de caracterizar a dureza do delito (2008, p.211), ou seja, quanto mais tempo e quanto maior era a área de exclusão, mais dura era a pena e mais grave o crime tinha sido considerado. Após a apelação em última instância, a redução em tempo e espaço da pena sentenciada significa que as autoridades centrais reconheceram não só o exagero da sentença intermediária quanto ao fato de que o que ocorreu não foi tão grave assim.

O que também chama a atenção na sentença definitiva deste caso é a exclusão das penas públicas. Se em nível local o caso foi tratado e julgado com maior intensidade acarretando penalizações mais severas, ao ser deslocado para o nível da justiça central ele foi reinterpretado. É o que o Brian Levack já havia sustentado. Este autor demonstrou que as perseguições e julgamentos de bruxas eram majoritariamente conduzidos por autoridades judiciais locais que representavam a justiça, as autoridades superiores e a própria autoridade real. Estes sujeitos eram autorizados a ficar atentos ou eram acionados para resolver os problemas relativos às práticas de feitiçaria e bruxaria. Desta maneira, o autor constata que “os juízes das jurisdições locais tinham maior zelo no julgamento de bruxas do que as autoridades centrais” (LEVACK, 1998, p.87). Em outras palavras, Levack afirma que quando os processos ocorriam em nível local a tendência era que as condenações fossem mais severas e quando passavam a tramitar em instâncias superiores, como a Real Audiência e Chancelaria de Valladolid, a tendência era a redução das penas e até mesmo a absolvição. Isso significa dizer que havia o que estamos chamando de descompasso entre os tribunais locais e os tribunais centrais. As autoridades locais tinham percepções e interpretações distintas das autoridades centrais. Eram “outros sons e timbres que ressoavam aos ouvidos e percepções das autoridades” (SANTOS, 2021, p.137).



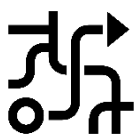
Para Brian Levack, isso possui duas justificativas: 1) as autoridades locais que presidiam os processos por bruxaria eram bem mais vulneráveis do que seus superiores ao sentimento de um temor intenso e imediato da bruxaria; 2) os juízes centrais estavam geralmente mais comprometidos com a correta operação do sistema judicial, estando, portanto, mais inclinados a garantir às bruxas acusadas as salvaguardas processuais previstas por lei.

Para além destes aspectos (e complexificando estes aspectos), há um ponto também crucial: as autoridades locais que presidiam os processos por bruxaria eram bem mais vulneráveis do que seus superiores ao sentimento de um temor intenso e imediato da bruxaria por haver também uma “preocupação em perder os seus espaços de controle e de poder para mulheres que possuíam habilidades e competências para resolver problemas cotidianos de saúde, da colheita, dos anseios amorosos e do futuro que eles [...] não conseguiam sanar” (SANTOS, 2021, p.138).

O desfecho do caso de Catalina Redonda ilustra bem o “descompasso” entre as instâncias jurídicas locais e centrais. Ambas as partes envolvidas continuaram contestando a decisão do tribunal real que, para encerrar formalmente o caso e impor a sua autoridade, afirmou que a sentença definitiva “é boa, justa e corretamente dada e pronunciada”¹⁷. Desta forma, o juiz quis assegurar que o processo correu dentro dos parâmetros de operação do sistema judicial. Aqui fica evidente que os sujeitos que acusaram e as autoridades que julgaram em nível local tinham receio das habilidades e da possível rede de sociabilidade de Catalina Redonda. Sendo ela uma feiticeira que conhecia outras feiticeiras capaz de fazer ligaduras, lanças feitiços e interferir na ordem social, religiosa e sobrenatural, estes sujeitos – homens – sentiam-se mais vulneráveis aos saberes destas mulheres, interpretavam e buscavam aplicar as leis numa perspectiva mais “punitivista” e (não menos importante) não queriam perder seus status de autoridade e liderança para estas mulheres.

Já as autoridades centrais, como dito anteriormente, mais distantes das bruxas e feiticeiras e mais preocupados com a aplicação correta dos preceitos legais,

¹⁷ *Real Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey, con Catalina Redonda, vecina de Valverde de la Vera (Cáceres), sobre acusación de brujería*. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 0985.0006, 19 de outubro de 1560. Trecho original que foi traduzido no corpo do texto: “es buena justa e derechamente dada e pronunziada”.



compreenderam que após a tortura e os indícios que se tinha, Catalina Redonda não era tão perigosa e o cumprimento do desterro por dois anos já seria suficiente para que ela – e as demais feiticeiras – aprendessem e respeitassem as autoridades régias. A compreensão de ambas as partes de que havia um direito que orientava as relações sociais é percebida a partir do momento em que a própria Catalina solicita ao tribunal a emissão da sua carta executória para que a sua sentença seja cumprida o quanto antes.

Num contexto de disputas simbólicas e dos espaços de autoridade, apesar dos limites da documentação e dos silêncios produzidos por ela, sobretudo da voz da ré, é possível afirmar que Catalina Redonda resistiu às acusações e usou das estratégias que estiveram ao seu alcance. Inclusive, da própria justiça. Ela pode se defender (mesmo que não saibamos quem teria sido seu representante legal), questionar as penas que lhe foram atribuídas, recorrer em última instância à Real Audiência e Chancelaria e Valladolid, questionar a sentença definitiva e, por fim, solicitar sua carta executória. A (des)condenação de Catalina é um convite para pensar nos limites e possibilidades de atuação das mulheres diante uma instituição que atendia aos interesses régios, masculinos, eclesiásticos e intelectuais da época que estavam longe de uma homogeneidade, mas bastante alinhados – apesar ou por meio dos descompassos – aos discursos e práticas genderizadas de d(en)ominação sobre as mulheres e os saberes associados ao feminino que se (re)organizavam no território hispânico em meados do século XVI.

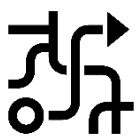
REFERÊNCIAS

BAROJAS, Julio Caro. *As bruxas e o seu mundo*. Lisboa: Beja, 1988.

CALVO, María Jesús Zamora. Tratados contra las brujas: una minoría perseguida. In: CORTIJO OCAÑA, Antonio

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006.

DÍAZ, Iñaki Bazán. El mundo de las supersticiones y el passo de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (Siglos XIII al SXVI). *Revista Vasconia*, p.103-33, 1998.



DÍAZ, Iñaki Bazán. La tortura judicial en la Corona de Castilla (siglos XIII-XVI): entre el discurso probatorio y la purga de los indicios. *Revista Temas Medievales*, vol 27, n.1, p.1-46, 2019.

DÍAZ. Iñaki Bazán. La violencia legal del sistema penal medieval ejercida contra las mujeres. *Revista Clio & Crimen*, n.5, p. 203-227, 2008.

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

LEVACK, Brian P. *A Caça às Bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

LIMA, Marcelo Pereira. Da sodomia feminina: revisitando a *ejecutoria* sobre Catalina de Belunce. In: LIMA, Marcelo Pereira (Org.). *Estudos de Gênero e História: transversalidades*. Salvador: UFBA, 2018a, p.150-98.

LIMA, Marcelo Pereira. O “direito” de falar em pleitos: o gênero nos códigos jurídicos afonsinos. *Revista Estudos Feministas*, v. 26, p. 1-17, 2018b.

MORENO, Ángel Gómez. *Minorías uma la España medieval y moderna (ss.XV-XVII)*. University of California, Santa Barbara: Publications of e Humanita, 2016, p.229-44;

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. Bauru, EDUSC, 2004.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez, 2008.

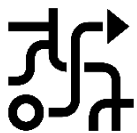
SANTAMARÍA, Maria del Pilar Esteves; LEÓN, Susana García. Las reales ejecutorias como fuente para el estudio de la historia. *Revista Clio & Crimen*, nº10, p.373-90, 2013.

SANTOS, Lucas Vieira de Melo. *Gênero, direito e transgressões religiosas: as feitiçarias e bruxarias nos tribunais monárquicos do reino de Castela nos séculos XV e XVI*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021, 158p.

SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da. *Gênero e santidade: reflexões a partir das tradições relacionadas à Santa Engracia de Braga*. In: Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10, Florianópolis, 2013, p.1-10.

SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Angel. Justicia y ejercicio del poder: la infamia y los ‘delitos de lujuria’ en la cultural legal de la Castilla medieval. *Cuadernos de Historia del Derecho*, n. 12, p. 313-353, 2005.

VARIKAS, Eleni. Gênero, experiências e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. *Cadernos Pagu* (3), p.63-84, 1994.



FONTES

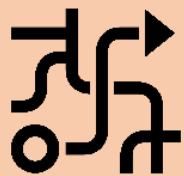
Real Ejecutoria del pleito contra Marina de Otaola, vecina de Oquendo (Álava), acusada de hechicera y bruja. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 0315.0015, 12 de janeiro de 1517.

Real Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey, con Catalina Redonda, vecina de Valverde de la Vera (Cáceres), sobre acusación de brujería. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 0985.0006, 19 de outubro de 1560.

Ejecutoria del pleito litigado por el fiscal del rey con Juana Rodríguez, hechicera, presa en la cárcel de Segovia, sobre andar Juana Rodríguez por las calles de Segovia diciendo que sanaba a la gente de sus enfermedades, tanto a los ciegos como a los mancos o tullidos, y haber sido inculpada en Medina del Campo por alcahueta. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, REGISTRO DE EJECUTORIAS, Caixa 1267.0014, 03 de agosto de 1573.

Recebido em: 19/09/2025

Aprovado em: 28/12/2025



FIGUEIREDO, Janyne Barreto*

<https://orcid.org/0009-0007-7186-4657>

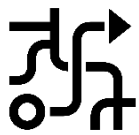
RESUMO: O artigo promove uma análise do sexto capítulo da obra *Witchcraft Today* (1954) de Gerald Gardner (1884-1964), intitulado de *How The Little People Became Witches and Concerning The Knights Templar*. Buscou-se identificar questões sobre gênero, principalmente acerca de masculinidades que perpassam o discurso profundamente imbricado com medievalismos. Para tanto, fez-se uso da metodologia da Análise do Discurso proposta por Dominique Maingueneau. Portanto, o trabalho a seguir busca também localizar o multifacetado Gardner e suas influências, tendo em vista que o discurso é indissociável do seu contexto histórico.—Com isso, convida-se o leitor a explorar uma dança dicotômica entre Igreja e paganismo, atrelada a aproximações e distanciamentos com masculinidades hegemônicas e desviantes.

PALAVRAS-CHAVE: Wicca
Gardneriana; Medievalismo;
Masculinidades.

ABSTRACT: The article presents an analysis of the sixth chapter of Gerald Gardner's (1884-1964) *Witchcraft Today* (1954), entitled *How The Little People Became Witches and Concerning The Knights Templar*. We sought to identify issues about gender, especially about masculinity that pervade the discourse deeply interwoven with medievalism. For this, the methodology of Discourse Analysis proposed by Dominique Maingueneau was used. Thus, the following work also aims to locate the multifaceted Gardner and his influences, because the discourse is inseparably linked to its historical context. This text aims to explore a dichotomous dance between the Church and paganism, which is connected to approaches and distance from hegemonic and deviant masculinities.

KEYWORDS: Gardnerian Wicca;
Medievalism; Masculinities.

* Tecnóloga em Gastronomia pela UNINASSAU (2016), graduada em Licenciatura em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2025). É membro do Laboratório de Estudos de Outros Medievos (LEOM). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (PPGH-UFPE). É orientanda do Professor Doutor Bruno Uchoa Borgongino, possui bolsa de mestrado financiada pela CNPq. Sua pesquisa tem como foco Medievalismo, Orientalismo e Eurocentrismo na Wicca Gardneriana. E-mail: janyne.figueiredo@ufpe.br



INTRODUÇÃO

O presente artigo busca analisar o medievalismo e as masculinidades no discurso da Wicca Gardneriana¹, tendo como objeto de estudo os Templários no sexto capítulo da obra *Witchcraft Today* (1954) de Gerald Brosseau Gardner (1884-1964). Intitulado de *How The Little People Became Witches and Concerning The Knights Templar*², tece comentários sobre práticas de magia sexual realizadas entre parceiros homens e sobre algumas semelhanças entre o culto das Bruxas e o culto dos Cavaleiros Templários. Assim, se realizará uma inquirição do *corpus* documental com o arcabouço teórico do Medievalismo e dos Estudos de Gênero, especialmente o conceito de masculinidades e a metodologia da Análise do Discurso proposta por Dominique Maingueneau.

A obra analisada foi escrita no período pós-Segunda Guerra Mundial. Embora possua aspectos universalistas,³ propõe propagar a Wicca como um resgate à Velha Religião inglesa⁴ (TERZETTI FILHO, 2013; DUARTE, 2008, 2017). Hugh B. Urban classificou a Wicca como uma “bricolagem de ocultismos”, já que a religião foi construída com diversas apropriações da Ásia Meridional e pelo amálgama de ideias românticas sobre paganismo, ocultismo ocidental, folclorismo e druidismo (URBAN, 2019, p. 36).

O Neopaganismo⁵ é um termo guarda-chuva para religiosidades⁶ que sacralizam a natureza, buscando reinterpretar, reviver e experimentar religiosidades politeístas pré-cristãs (MAGLIOCCO, 2012). O aparecimento de movimentos neopagãos alinhados à exaltação de virtudes e tradições atribuídas a povos antigos

¹ Compreende-se que houve diversas vertentes da religião após a criação da Wicca Gardneriana, como a Wicca Alexandrina e a Wicca Diânica. Para fins de delimitação, o artigo irá se ater ao discurso de Gerald Gardner na obra escolhida.

² Tradução nossa: Como o Povo Miúdo Tornou-se Bruxas e Sobre Os Cavaleiros Templários.

³ Ver o capítulo II There Have Been Witches in All Ages (GARDNER, 1954, p. 31-39)

⁴ Sendo curioso notar que discursos de resgate a uma “Velha Religião” já foram utilizados na Inglaterra em discursos católicos e protestantes (PEARSON, 2007).

⁵ À guisa de comparação, o termo pagão, deriva do latim *paganus* que inicialmente não significava a religiosidade politeísta, mas sim, um termo pejorativo para população campesina e, somente no século 6, começa o processo de associar o termo à religiosidades politeístas (BROWN, 1999: 625-626).

⁶ No contexto de movimentos religiosos e/ou espiritualistas que emergiram entre o final do século XIX, e o início do século XX apartados de religiosidades hegemônicas, nomeados pelas Ciências sociais como Novos Movimentos Religiosos (NMR) (TERZETTI FILHO, 2013).

se dá nos séculos XVIII e XIX. O fenômeno ocorre no lastro da afirmação das identidades nacionais por toda Europa por uma elite intelectual, que também as retroalimentam. Esses movimentos têm forte apreço pelo folclore, ocultismo e romantismo (HUTTON, 1999; DUARTE, 2008; FALCONIERI, 2019).

Embora o Neopaganismo não possua um único fundador, Gerald Gardner é apontado como um possível marco inicial da forma mais conhecida deste: a Wicca Gardneriana, nascida em 1939 na Inglaterra, adquiriu um número considerável de praticantes (HANEGRRAFF, 1993, p. 87; HUTTON, 1999; PEARSON, 2006). A Wicca Gardneriana é uma religião Neopagã iniciática com crenças centradas na dualidade divina da Deusa e do Deus e uma estrutura de *covens*. Gardner foi um estudioso de ocultismo e bruxaria, ativo em sociedades folclóricas e diversas ordens iniciáticas, como a Rosacruz e a O.T.O.⁷, foi funcionário da administração britânica na Malásia, onde teve contato com correntes filosóficas e místicas asiáticas e orientalistas⁸, também atuou como antropólogo e arqueólogo amador (HUTTON, 1993, 1999; ALEXANDER, 2001; TERZETTI FILHO, 2013; DUARTE, 2017, URBAN, 2019).

Outro aspecto que certamente influenciou a Wicca como Gardner a concebeu foi o feminismo de primeira onda, pois a egiptóloga e arqueóloga Margaret Murray não só serviu como base, como também de chancela acadêmica ao fazer a introdução da obra analisada (DUARTE, 2017; SAGREDO, 2023). Margaret Murray propõe que o período medieval foi marcado pela perseguição sistemática das práticas das bruxas⁹, e de outros grupos dissidentes alocando o medievo como um verdadeiro tempo das fogueiras¹⁰ (SAGREDO, 2023).

Assim, nas seções a seguir do artigo contaremos com um debate teórico, uma arguição sobre gênero e ocultismo, uma análise do discurso de Gardner sobre os Templários e uma conclusão.

⁷Ordo Templi Orientis (O.T.O) é uma organização ocultista que mescla elementos-chave da maçonaria e do rosacruzianismo com ideias orientais. Partem de uma perspectiva orientalista de sexualização do Oriente presente na ordem (PARTRIDGE, 2015).

⁸ A estrutura de covens da Wicca e as práticas de magia sexual são similares ao ciclo do chakra descrito pelo orientalista britânico Sir John Woodroffe (1865-1936) (URBAN, 2019).

⁹Assim como Gardner, ainda que possa haver diferenças entre seus trabalhos, já que embora o autor buscasse tecer um tratado antropológico, também tinha a finalidade de desmistificar e propagar sua religião ao contrário de Murray que possuía fins acadêmicos como uma folclorista frazeriana (SAGREDO, 2023). Neste caso, frazeriana é referente a James Frazer, folclorista e escritor de *O ramo dourado* (1890).

¹⁰ Do original burning times.

ARCABOUÇO TEÓRICO E METODOLÓGICO

Optou-se por utilizar o arcabouço teórico do medievalismo¹¹, visando entender a acepção e idealização do passado medieval por temporalidades posteriores em discursos, práticas e produções culturais (D'ARCENS, 2016). O medievalismo é um processo ou produto, que fornece uma representação do passado para avaliar o presente e o futuro, permitindo que os indivíduos compreendam o presente (KINANE, 2013). Pode descrever formas não acadêmicas, dotadas de anacronismos e percepções duvidosas acerca do passado medieval, presentes em expressões populares e os próprios Estudos Medievais (UTZ, 2016). Historiadores do século XIX, influenciados pelo positivismo, cunharam o termo medievalismo de modo pejorativo para descrever formas não acadêmicas e/ou estudos populares sobre a Idade Média, ou seja, inicialmente o uso do termo carregava uma conotação hierarquizante (UTZ, 2019). Mas, como (MATTHEWS, 2015, p.1-10) salienta, medievalismo é tudo aquilo produzido após o período medieval sobre a Idade Média, podemos dizer que os acadêmicos que se debruçam sob o período medieval e a própria ideia de Idade Média são medievalismos.

Os trabalhos de Judith Butler são elucidativos para uma conceituação de gênero, que foge de binarismos. Demonstrando que é possível aplicar uma “teoria performativa de atos de gênero que rompem as categorias de corpo, sexo, gênero e sexualidade, ocasionando sua ressignificação subversiva e sua proliferação além da estrutura binária.” (BUTLER, 2003, p. 11). Assim, o gênero é uma atividade relacional e performática, sendo constantemente construído e reconstruído socialmente em configurações diversas.

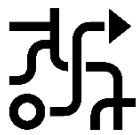
Para Butler, a categoria de gênero é “como fenômeno inconstante e contextual, [...] não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre

¹¹ O medievalismo é uma teoria Anglo-americana que teve início na década de 1970, a partir dos trabalhos de Alice Chandler, Leslie J. Workman e Kathleen Verduin (MATTHEWS, 2015; UTZ, 2019; BERTARELLI, AMARAL, 2020). Em 1979, Leslie J. Workman, em conjunto com alguns colaboradores, iniciaram a primeira revista acadêmica sobre medievalismo, a *Studies in Medievalism* (WORKMAN, 1997; BERTARELLI, AMARAL, 2020). O campo de estudos medievais é genitor dos estudos de medievalismo, no qual anteriormente o primeiro era supervalorizado em detrimento do segundo. Cenário que vem mudando com o exponencial crescimento do interesse em analisar a instrumentalização do passado medieval por outras temporalidades (MATTHEWS, 2015; D'ARCENS, 2016). Assim, as interpretações da Idade Média desde que a ideia de medievo se iniciou (MATTHEWS, 2015) tem produzido uma historiografia diversificada.

conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 2003, p. 29). Butler também alerta que o gênero passa por regulações sociais amparando-se em aspectos legais, culturais e sociais, e, portanto, cada temporalidade e espacialidade terão regulamentações próprias de gênero (BUTLER, p. 40-56, 2004). O gênero assim, é uma constante construção dialética entre desejo e reconhecimento, é o que os indivíduos pensam, almejam e as configurações sociais, legais, culturais e temporais em que estão inseridos.

Já Raewyn Connell e Rebecca Pearse (2015) pensam o gênero no viés da arena reprodutiva, isso é na regulação das normas reprodutivas. Através de mecanismos reprodutivos, como um espaço de disputa que promove regras de binarismo reprodutivo. Trazendo um contundente debate do papel biológico, desmistificando inclusive o sexo biológico como uma suposta dicotomia entre XX e XY, exaltando assim a multiplicidade de padrões cromossômicos. Com isso, a corporificação é um processo dinâmico, pois “Corpos têm agência e corpos são construídos socialmente. Análises biológicas e sociais não podem ser separadas uma da outra nem tampouco reduzidas uma à outra.” (CONNELL, PEARSE, 2015, p. 111). Propondo entender o gênero por fatores sociais e corporais.

E com o fator corporificado do gênero, é de interesse dessa pesquisa compreender questões sobre masculinidades. O estudo de masculinidades propõe entender as masculinidades como pertencentes à categoria de gênero. Assim, a produção de masculinidades são processos constantemente negociados e re-fabricados, em diversas configurações sociais. Nesse sentido, há uma grande diversidade no que diz respeito aos ideais de masculinidades, já que esses ideais se relacionam com as configurações sociais, corporais, culturais, múltiplas. O modelo de masculinidade sueco acaba sendo diferente do japonês (CONNELL, 2000), que por sua vez também são distintos do inglês ou do brasileiro. E, até mesmo num país ou temporalidade, podem coexistir modelos diversos de masculinidades. Além disso, as masculinidades vão além dos homens, tanto no que diz respeito à sua construção quanto no que consiste à performatividade, já que performar ou não masculinidade não é inerente, nem tampouco exclusivo de homens. Connell (p. 1-36, 2000) também propõe o gênero como elemento organizacional da sociedade, sendo atravessado pelo poder, produção, simbolismo e catexia.



Ainda para Connell (2000) as construções de masculinidades não são fenômenos estáticos, há uma multiplicidade de padrões complexos e contraditórios que hierarquizam ou subalternizam determinados tipos de masculinidades, a depender da configuração sociocultural.

“Os homens podem se esquivar dentre múltiplos significados de acordo com suas necessidades interacionais. Os homens podem adotar a masculinidade hegemônica quando é desejável, mas os mesmos homens podem se distanciar estrategicamente da masculinidade hegemônica em outros momentos. Consequentemente, a “masculinidade” representa não um tipo determinado de homem, mas, em vez disso, uma forma como os homens se posicionam através de práticas discursivas.” (CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2013, p. 257)

Nesse sentido, as masculinidades hegemônicas, assim como as desviantes, não são conceitos estáticos. Por masculinidades hegemônicas entende-se um conjunto de práticas regulatórias do masculino e aquilo que parece fugir à norma socialmente vigente em determinados contextos é tido como desviante (CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2013; CELESTINO, 2020).

A metodologia aplicada no artigo buscou amparar-se na Análise do Discurso que para o linguista Dominique Maingueneau o discurso é entendido como algo que não é um sentido estável e facilmente acessível, sendo construído e reconstruído constantemente. O autor ainda assinala que a importância da relação entre linguagem e mundo, demarcando que o contexto é imbricado ao discurso de modo indissociável “(...) fora do contexto não se pode atribuir sentido” (MAINGUENEAU, 2015, p. 26). Além disso, o discurso deve ser percebido de modo multifacetado, já que os enunciados devem ser relacionados a todos os outros tipos de enunciados que se amparam de diversas formas.

GÊNERO E SEXUALIDADE NO OCULTISMO

Gerald Brosseau Gardner nasceu na Inglaterra em 13 de junho de 1884, oriundo de uma família rica e privilegiada, que possuía um rentável negócio de importação de madeira. Desde sua infância, Gardner viajou por regiões do Mediterrâneo e Ásia para distanciar-se do clima inglês por recomendação médica

(HUTTON, 1999; DUARTE, 2008; SAGREDO, 2023). Já na sua adolescência, Gardner teve contato com filosofias espiritualistas e ocultistas. Ao longo da sua vida, Gardner passou pela Maçonaria, Rosacruz, O.T.O, Ancient British Church, Ancient Druid Order, Folklore Society, Society for Psychical Research (HUTTON, 1999, URBAN, 2019).

Em 1954 publica *Witchcraft Today*¹² como um tratado antropológico sobre práticas de bruxaria. O livro possui um forte tom propagandístico, tanto para alocar a *Arte* como a Velha Religião inglesa, quanto para desmentir a ideia de que as Bruxas estavam envolvidas em cultos satânicos. Para tanto, traça um discurso de sobrevivência e continuidade dos ritos pré-cristãos ingleses. Essa abordagem está ligada às mudanças na legislação anti-bruxaria na Inglaterra. Os Atos de Bruxaria e Vadiagem de 1736 considerava fraudulento, criminoso e humanamente impossível as práticas de bruxaria (THOMAS, 1991; HUTTON, 1999; GIBSON, 2003; ALEXANDER, 2019). Em 1951, esse dispositivo jurídico foi substituído pelos Atos contra os Médiuns Fraudulentos (HUTTON, 1999; TERZETTI FILHO, 2012). A legislação consiste na criminalização das ditas práticas mediúnicas para fins comerciais, alocando-as enquanto atividades fraudulentas, mas, acaba a proibição da bruxaria. Gardner viu uma oportunidade de divulgar sua religião em construção (HUTTON, 1999; DUARTE, 2008; TERZETTI FILHO, 2012), tentando destituí-la da possibilidade de receber qualquer acusação de prática fraudulenta. Para se imbuir de chancela acadêmica, o autor conta com uma elogiosa introdução da egiptóloga e folclorista Margaret Murray (DUARTE, 2017).

Com isso, Gardner apresenta ao mundo um movimento contracultural de oposição ao cristianismo (TERZETTI FILHO, 2012) que rompeu com determinados padrões de gênero e sexualidade (PEARSON, 2007; FERRARO, 2020). No entanto, pode-se dizer que ainda existia uma ambivalência entre o hegemônico e o dissidente em seu cerne. Gardner condenava práticas mágicas homoeróticas, enquanto indicava práticas heteronormativas e, preferencialmente, monogâmicas. Sob uma perspectiva anacrônica, pode-se indagar, se era heteronormativa e monogâmica, onde está a dissidência? E passa a valer a pena salientar, na sua obra, a Bruxa como figura de

¹² Antes da documentação analisada, escreveu os livros *Keris and other malay weapons* (1936), *A Goddess Arrives* (1939), *High magic's aid* (1949).

libertação feminina, as práticas de magia sexual, simbólicas ou não, e o nudismo ritual (PEARSON, 2007).

Embora, esses aspectos dissidentes não fossem exatamente novidade no meio ocultista. A Bruxa como figura de libertação feminina já estava presente em autores como Jules Michelet (1798-1874), Charles Leland (1824-1903) e Margaret Murray¹³ (1863-1963), cujas obras Gardner teve contato¹⁴. As práticas de magia sexual também não são exclusividade de Gardner, pois estavam presentes no ocultismo inglês em tradições e ordens de mistérios que tinham práticas do Tantra orientalista, com destaque para os trabalhos de Theodor Reuss (1855-1923), Aleister Crowley (1875-1947) e Gerald Yorke (1901-1983) (URBAN, 2019)¹⁵.

Gardner obteve contato com esses autores pela sua participação em ordens iniciáticas, com destaque para a Ordo Templi Orientis (O.T.O), na qual foi iniciado pelo próprio Aleister Crowley. Porém, as influências de Crowley foram higienizadas, já que Gardner, assim como Yorke, pareciam condenar práticas homoeróticas nos ritos Wiccanos, diferente Crowley que nos graus superiores da O.T.O tinha em suas práticas mágicas ritos homoeróticos (URBAN, 2019).

Embora muitas ordens iniciáticas do ocultismo britânico proporcionassem um ambiente machista¹⁶, Gardner teve contato com ordens, pessoas que participavam de

¹³ Retomando seu contato com Margaret Murray, cabe salientar que a apropriação do passado medieval como um período em que convergiam a subalternização feminina e sua resistência ante aos avanços do cristianismo já estava presente tanto na obra da autora (SAGREDO, 2023). Inserida no contexto das feministas de primeira onda, Murray atrelava-se ao pensar feminista desse recorte temporal que interpretava o passado medieval como o tempo das fogueiras (SAGREDO, 2023). E, tal episteme, influenciou Gardner, assim como o romantismo e folclorismo e a pulsante da Bruxa como figura de libertação e o apreço pelo imaginário celta, druida e gaélico permeados de medievalismo (FALCONIERI, 2019, SAGREDO, 2023)

¹⁴ No caso de Murray, esse contato é explicitado facilmente, pois a egiptóloga e arqueóloga teve uma relação de amizade com Gardner ao ponto de escrever a introdução para *Witchcraft Today* (1954).

¹⁵ Além de seu interesse em sociedades ocultistas e folcloristas, o autor foi funcionário da administração britânica na Malásia. Também produziu artigos como antropólogo amador publicados na Royal Asiatic Society (HUTTON, 1993, 1999; ALEXANDER, 2001; TERZETTI FILHO, 2013; DUARTE, 2017, URBAN, 2019). Sua relação com a Ásia remete à figura do *agente orientalista inglês*, que durante e pós-guerra atuava simultaneamente como *perito-aventureiro-excêntrico* e autoridade local colonial (SAID, p. 251, 2001). E, com isso, tais saberes como arqueólogo e antropólogo amador são instrumentalizados no discurso da obra analisada na próxima parte do artigo.

¹⁶ Tendo em vista as diversas ordens iniciáticas com presença exclusivamente masculina como a Rosacruz, Maçonaria (PEARSON, 2007; FERRARO, 2020).

ordens¹⁷, sociedades folclóricas e mulheres pesquisadoras da bruxaria que o influenciaram na criação de uma religião iniciática mais plural em termos de gênero¹⁸. Inclusive, diz-se que a Wicca buscava ter igualdade entre homens e mulheres entre seus praticantes — talvez, por suas práticas de magia sexual, simbólicas ou não, inspiradas na teoria de polaridades, segundo a qual homens e mulheres são agentes complementares no Grande Rito (PEARSON, 2007; URBAN, 2019; FERRARO, 2020).

O Grande rito Wiccano possui diversas semelhanças com o Tantra Hindu: Sacralização do sexo, nudez ritual, relações entre corpo e poder — práticas consideradas desviantes nas regulamentações de gênero no contexto britânico do século XX — estrutura de covens, ritos em círculo, casais de homens e mulheres (nesse caso, excluía as práticas homoeróticas de Crowley) e Sacerdotisas e Sacerdotes como expressões da Deusa e do Deus. A magia sexual, em Gardner, possui forte influência das ideias orientalistas do Tantra Hindu (URBAN, 2019). John Woodroffe¹⁹ (1865-1936) já falava sobre uma grande mãe divina e criadora, Theodor Reuss já destacava a importância das potências masculinas e femininas evocadas na magia, Aleister Crowley já classificava a magia sexual como o modo mais poderosos de magia, além de pregar a importância da dualidade e da nudez ritual.

A historiografia já apontou Crowley como um dos amigos pessoais e colaboradores de Gardner para a formação da ritualística da Wicca (HUTTON, 1999; ALEXANDER, 2019). No entanto, apesar de Gardner citá-lo na obra, pairava sob Crowley uma fama de profano, até mesmo diabólico na sociedade britânica²⁰ (HUTTON, 1999; PEARSON, 2007; URBAN, 2019; FERRARO, 2020). Crowley, que se automeiaava como Besta 666, misturou estereótipos do Tantra Indiano com gnosticismo, criando a Missa Gnóstica. Pregava a importância da dualidade e da

¹⁷ Como Aleister Crowley que já havia participado da Golden Dawn, uma das primeiras ordens iniciáticas no contexto do ocultismo britânico a aceitarem mulheres.

¹⁸ A importância feminina dentro da Wicca também pode ser notada com a intensa colaboração das sacerdotisas do coven de Gardner, que somaram significativamente na construção do discurso e narrativa wiccana, em especial Doreen Valiente (HUTTON, 1999). Ocultista britânica responsável por introduzir uma maior carga de celtismo e respeitada por sua habilidade literária e litúrgica (HUTTON, 1999; DUARTE, 2008; ALEXANDER, 2019).

¹⁹ Responsável pela revalorização do Tantra como uma nobre e profunda tradição religiosa e filosófica.

²⁰ Em sua obra posterior *The Meaning of Witchcraft* (1959), uma das maiores colaboradoras de Gardner, Doreen Valiente, é creditada como responsável por omitir e remodelar as referências mais descaradas a Crowley, as substituindo por passagens que se conectam com o paganismo romântico, com foco na deusa-tríplice de Robert Graves (HUTTON, 1999; DUARTE, 2008).

nudez ritual, assim como Gardner. Introduziu na O.T.O aspectos considerados transgressores para a sociedade britânica, além de ter expandido a hierarquia da ordem (URBAN, 2019). No entanto, existe uma profunda diferença entre Crowley e Gardner: as práticas de magia sexual homoeróticas. E, a partir disso, (URBAN, 2019) alega que a magia sexual Gardneriana se aproxima mais dos trabalhos de Gerald Yorke, por apenas ter práticas de magia sexual heteronormativas.

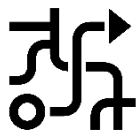
A DIALÉTICA PROCESSUAL DO GÊNERO: MASCULINIDADES HEGEMÔNICAS E DISSIDENTES NUMA OBRA MEDIEVALISTA

Em *How The Little People Became Witches and Concerning The Knights Templar* Gerald Gardner inicia o capítulo classificando os povos miúdos²¹ da Inglaterra. Aborda também sobre suas práticas religiosas, que envolveriam o culto a Deusas. Gardner usa isso como motivo para o cristianismo ter sido pouco aceito entre a população campestre (GARDNER, 1954, p. 63) O capítulo continua trazendo uma conexão entre as populações do campesinato europeu e a bruxaria, narrando como o cristianismo paulatinamente subalternizou essas práticas mediante casos exemplares de perseguição da Igreja, segundo o autor.

E segue trazendo exemplos de perseguição do cristianismo às práticas de bruxaria ou magia, trazendo de certo modo uma narrativa de um cristianismo monolítico e hegemônico no medievo (KINANE, 2013). Sobre às investidas da Igreja contra as práticas mágicas, Gardner tece comentários acerca dos Cavaleiros Templários e sua condenação pela Igreja a partir da página 69. Embora não condene todas as práticas da ordem, o discurso do autor faz um julgamento das performances de masculinidades dos Templários:

As bruxas me disseram: “A lei sempre disse que o poder deve ser passado do homem para a mulher ou da mulher ao homem, a única exceção é quando a mãe que inicia sua filha ou o pai ao seu filho, porque são partes deles mesmos”. (A razão é que um grande amor pode ocorrer entre as pessoas que participam de um rito juntas). Elas continuam dizendo: “Os Templários quebraram essa regra antiga e passaram o poder de homem para homem:

²¹ Gardner classifica esses povos como “pre-Celtic aborigines” (GARDNER, 1959, p. 62) que cultuavam deusas que poderiam ser relacionadas pelos romanos com Diana e Afrodite, para o autor, esses povos também tinham crença na reencarnação.



isso leva ao pecado e, ao fazer isso, provocaram sua própria queda.²²
(GARDNER, 1954, p. 69, Tradução Nossa).

Gardner promove o ato de criar uma voz feminina dentro de seu discurso para trazer suas próprias crenças, utilizando personagens femininos como aqueles que trazem determinado ensinamento. Assim, Gardner utiliza da função-autor para traçar um *alter ego* para propagar as ideias dele, isentando-se de julgamentos dos seus pares²³. Como Tinkle (2010) nos alerta, esse ato não necessariamente quer dizer empoderamento feminino, já que esse autor homem, pode ter utilizado as Bruxas como um recurso de autoria para formular suas próprias concepções.

Além disso, pode-se dizer que Gardner promove uma dança dicotômica entre masculinidades desviantes e hegemônicas. Pois, ao mesmo tempo em que promove uma masculinidade complementar ao feminino, condena práticas de magia (que podem ser sexuais) entre homens. Isso ocorre porque as masculinidades são elásticas e dialéticas. Connell e Messerschmidt (2013) apontam que os homens podem esquivar-se ou aproximar-se da masculinidade quando lhes é favorável. Com isso, a masculinidade não é um modelo fechado de homem, mas as formas como os homens se colocam em suas práticas discursivas (CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2013, p. 257). Então, embora posicione seu discurso como desviante de uma sociedade androcêntrica e heteronormativa, Gardner aproxima-se de uma masculinidade hegemônica ao condenar práticas entre homens.

Cabe salientar a passagem do autor pela Ancient British Church, uma ordem de filiação católica, o que pode nos mostrar os resquícios de uma mentalidade cristã na Wicca, embora o discurso gardneriano queira colocar-se como oposto ao

²² Do original: “The witches tell me: “The law always has been that power must be passed from man to woman or from woman to man, the only exception being when a mother initiates her daughter or a father his son, because they are part of themselves.” (The reason is that great love is apt to occur between people who go through the rites together.) They go on to say: “The Templars broke this age-old rule and passed the power from man to man: this led to sin and in so doing it brought about their downfall.” (GARDNER, 1954, p. 69)

²³ Embora Crowley já tivesse falecido nessa data, os antigos companheiros de Gardner na O.T.O, não necessariamente apreciariam um discurso que colocava as suas práticas mágicas e rituais como pecado. Gardner já havia praticamente abandonado a ordem em prol da divulgação da Wicca (HUTTON, 1999), mas talvez não quisesse comprometer-se caso decidisse retornar. Ou simplesmente quisesse colocar-se como o desbravador da bruxaria, aquele que finalmente teria dado voz às Bruxas, ao se colocar constantemente como porta-voz delas, o autor lembra um desbravador ou “Indiana Jones Folclórico” (ALEXANDER, p. 203-204, 2019). Ou como aqui supõe-se um *perito-aventureiro-excêntrico* que haveria desbravado tanto oriente, quanto ocidente.

cristianismo (PEARSON, 2007). Esse dado pode explicar o porquê da regulação sexual de Gardner se aproximar da regulação cristã medieval de práticas sexuais, que segundo Cassiano Celestino de Jesus (2020) havia uma regulação das práticas sexuais consideradas naturais ou não, e nesse caso, o Cristianismo percebia a sodomia como uma prática contra a natureza.

Gardner não condena por completo os ritos dos Templários, alegando semelhanças entre as práticas da ordem com a das Bruxas: “(...) os Templários condicionavam seus corpos da mesma maneira que elas para produzir a magia; como elas o fazem, embora, estou proibido de mencionar.”²⁴ (GARDNER, 1954, p. 69, Tradução Nossa). Ao mesmo tempo que coloca o poder corporal como central nos ritos das Bruxas e dos Templários, restringe esse conhecimento ao não o detalhar, traçando um discurso que o coloca como uma espécie de protetor da sabedoria das Bruxas.

Ainda sobre semelhanças, Gardner falará sobre o beijo e nudismo ritualístico das Bruxas e dos Templários:

“Em sua iniciação, uma bruxa é sempre recebida no círculo com um beijo na boca. Os Templários recebiam um beijo similar. Mas ambos foram torturados para dizer que o beijo era em outro lugar. [...] Nas iniciações, os candidatos a Templários eram parcialmente ou inteiramente nus; mantinham seus encontros e iniciações secretas e noturnas, como as bruxas faziam.” (GARDNER, 1954, p. 70, Tradução nossa)²⁵

Pode-se perceber que, além de evocar a sacralidade do corpo nas práticas rituais através da prática do beijo, Gardner traz uma performatividade de gênero desviante do que era pregado na Igreja Anglicana, fugindo de um decoro com relação às performatividades de sexualidade. Outro aspecto identificável é um discurso de uma pulsante relação conflituosa entre paganismo e cristianismo, ou práticas dissidentes dentro do Cristianismo e o Cristianismo que o autor coloca como hegemônico, no qual, Bruxas e Templários ocultavam suas práticas para que não fossem cruelmente torturados e obrigados a relatar inverdades sobre seus ritos.

²⁴ Do original: “(...) the Templars conditioned their bodies in the way they themselves do to produce magic; how they do so, however, I am forbidden to mention.” (GARDNER, 1954, p. 69).

²⁵ Do original: “At her initiation a witch is always received into the circle with a kiss on the mouth. Templars received a similar kiss. But both were tortured to make them say it was elsewhere. (...) At initiations Templar candidates were stripped nearly or entirely naked; they held their meetings and initiations secretly and by night, as witches do.” (GARDNER, 1954, p. 70)

Atribuía, assim, um poder hegemônico à Igreja na Idade Média, e com isso “O passado medieval é revivido, reinventado e transformado nos contextos do New Age e do Neopaganismo à medida que estes movimentos são transformados pelo seu Medievalismo.”²⁶ (KINANE, 2013, p. 229, Tradução nossa).

Adiante, Gardner cita execuções dos Templários e afirma que a Igreja trabalhou para desacreditá-los: “O modo como se preocuparam com essa acusação mostra que seu objetivo era desacreditar os Templários com a opinião pública, de modo a causar o esquecimento de seus grandes serviços à Cristandade.”²⁷ (GARDNER, 1954, p. 72, Tradução Nossa). Assim, embora evoque semelhanças entre os Templários e as Bruxas, Gardner aloca acertadamente as práticas dos Templários como inseridas numa ordem religiosa da Cristandade, ao contrário das Bruxas pertencentes à Velha Religião. Para Gardner, embora os Templários fossem Cristãos, seus ritos tinham elementos possivelmente herdados da Velha Religião.

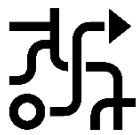
Além disso, seu discurso parece denunciar que a Igreja medieval buscou eliminar através da propaganda não só o paganismo, como práticas dissidentes dentro do cristianismo.

A seguir, Gardner reitera seu julgamento das performances de masculinidades dos Templários, condenando novamente as práticas sexuais entre dois homens ou entre duas mulheres:

Os Templários podem ter experimentado práticas que, embora sendo heresias para uma bruxa, foram fundadas em seus métodos. As bruxas ensinam que para trabalhar com magia é preciso começar com um casal, pois é necessária uma inteligência masculina e feminina; eles devem ter simpatia um com o outro; e elas acreditam que durante a prática eles começam gostar um do outro. Algumas vezes é indesejável que eles possam apaixonar-se. Bruxas têm métodos com os quais tentam prevenir isso, mas nem sempre têm sucesso. Por essas razões, segundo elas, a deusa proibiu estritamente um homem ser iniciado ou trabalhar com outro homem, ou uma mulher ser iniciada ou trabalhar com outra mulher, sendo as únicas exceções um pai que inicia o filho e a mãe, a filha, como dito acima; e a maldição da deusa pode cair sobre qualquer um que quebrar essa lei. Elas acham que os Templários quebraram essa lei e trabalharam com magia, homem com homem, sem

²⁶ Do original: “The medieval past is revived, reinvented, and transformed in New Age and Neopagan contexts as these movements are transformed by their medievalism.” (KINANE, 2013, p. 229)

²⁷ Do original: “The way they stressed this charge shows that their object was to discredit the Templars with the general public in a way that would cause them to forget their great services to Christendom” (GARDNER, 1954, p. 72)



saber o modo de prevenir o amor; e eles pecaram e a maldição da deusa caiu sobre eles.²⁸ (GARDNER, 1954, p. 75, Tradução Nossa.)

Com isso, Gardner, além de novamente traçar similaridades entre as práticas dos Templários e das Bruxas, determina uma regulação de gênero para homens e mulheres. E, nessa regulamentação de gênero, faz novamente o movimento dialético de se aproximar do desviante, por exaltar o feminino, ao mesmo passo que se aproxima do hegemônico ao condenar qualquer tipo de prática que fuja do heteronormativo.

O amor aquiliano ou sáfico²⁹ seria considerado pecado, assim como no cristianismo práticas LGBTQIAPN + eram consideradas desviantes no medievo (CELESTINO DE JESUS, 2020). É curioso notar que embora instrumentalize o medievo como um período nefasto, Gardner acaba por se aproximar de um ideal de masculinidade que aloca relacionamentos homoeróticos como pecaminosos, desnudando assim as influências cristãs da Wicca. Como também a influência que o ideal de masculinidade hegemônica de seu contexto que julgou Crowley como profano.

Finalmente, outro aspecto que aproxima do conceito de masculinidades desviantes é alocar a Deusa Wiccana como Bissexual, assim como o Baphomet³⁰ que

²⁸ Do original: “The Templars may have attempted practices which, while sheer heresy to a witch, were founded on her methods. Witches teach that to work magic you must start with a couple, a male and a female intelligence being necessary, and they must be in sympathy with each other; and they find that in practice they become fond of each other. Sometimes it is undesirable that they should fall in love. Witches have methods by which they try to prevent this, but they are not always successful. For this reason, they say, the goddess has strictly forbidden a man to be initiated by or to work with a man, or a woman to be initiated by or to work with a woman, the only exceptions being that a father may initiate his son and a mother her daughter, as said above; and the curse of the goddess may be on any who break this law. They think that the Templars broke this law and worked magic, man with man, without knowing the way to prevent love; so they sinned, and the curse of the goddess came upon them.” (GARDNER, 1954, p. 75)

²⁹ Utilizamos o termo aquiliano é uma expressão derivada do personagem Aquiles, que acredita-se ter tido um relacionamento amoroso com seu primo Pátroclo e portanto, o termo aquiliano aparece para designar relações amorosas entre homens. Já o termo sáfico, também deriva do grego, nesse caso, da poetisa Safo, comumente relacionada com o amor entre mulheres, e portanto o termo sáfico costuma designar o amor entre mulheres. A escolha desses termos visa não excluir indivíduos bissexuais ao falar de relações amorosas.

³⁰ Conhecido principalmente pela icônica imagem do ocultista e socialista Eliphas Lévi (1810-1875), que o concebeu como uma representação simbólica de equilíbrio entre forças opostas. Lévi relacionou essa figura ao antigo culto dos Templários, postulando que Baphomet seria a personificação de uma tradição única e verdadeira do catolicismo, e que os ensinamentos dos Templários haviam sobrevivido na maçonaria (STRUBE, 2016).

Gardner alega ter sido adorado pelos Templários. Ao relacionar Baphomet com a Deusa, Gardner parece trazer uma tônica positiva para Baphomet.

“[...]Então ela é tanto deus como deusa, macho e fêmea, morte e regeneração, poder-se-ia dizer bissexual”. [...] Baphomet, o dito deus Templário, ele é mostrado como sendo macho e fêmea ou bissexual; [...] Se há realmente alguma boa prova que são esses os deuses Templários, não posso dizer. Pode ser tudo mera coincidência.”³¹ (GARDNER, 1954, p. 80-81, Tradução nossa)

Nesse caso, Gardner utiliza o termo Bissexual para explicar que a Deusa possui os dois sexos num mesmo corpo, evocando que assim que a masculinidade não é exclusiva do corpo dito como masculino (CONNELL, PEARSE, 2015), como também que o gênero, não é tão binário assim.

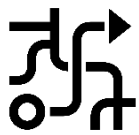
Gardner também apresenta as mulheres como figuras subalternizadas no medievo: “Em uma era em que as mulheres eram tratadas como criadas e os homens da Igreja debatiam seriamente sobre elas terem ou não almas³² [...]” (GARDNER, 1954, p. 64, Tradução nossa). O autor opera o passado medieval de modo alinhado ao feminismo de primeira onda, que depositava na Idade Média a ideia de uma era de declínio do feminino que contrariava a demanda por maior liberdade sexual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo visou investigar a construção de masculinidades no contexto medievalista na Wicca Gardneriana a partir da análise do sexto capítulo de *Witchcraft Today* (1954), cabendo salientar que não houve pretensão de abarcar todos os discursos sobre masculinidades, presentes na obra, mas reservar-se ao caso dos Templários. Nesse sentido, foi possível um caráter multifacetado do discurso do autor que embora possa promover masculinidades desviantes, ao alocar o feminino como destaque em suas práticas, alegando inclusive que a Deusa possui natureza

³¹ Do original: “(...) ‘Thus she has been both god and goddess, male and female, death and regeneration, one might say bisexual.’ (...) Baphomet, said to be the Templar god, he is shown as both male and female or bisexual; (...) Whether there is really any good proof that these are the Templar gods I cannot say. All this may be mere coincidence.” (GARDNER, 1954, p. 80 e 81)

³² Do original: “In an age when women were treated as drudges, and Churchmen seriously debated whether they had souls or not[...]” (GARDNER, 1954; p. 64)



masculina e feminina, amparado em discursos feministas. Permanece reproduzindo aspectos da masculinidade hegemônica no que tange o aspecto da homossexualidade. A masculinidade hegemônica é um constructo tanto dialético quanto elástico; ao destacar a homossexualidade como antinatural – e por isso um pecado – dentro da Arte, Gardner estaria aproximando-se uma masculinidade hegemônica para destituir suas práticas de acusações de serem amorais, ou talvez buscando um distanciamento das ideias de Crowley, colocando-se como porta-voz das Bruxas que lhe revelaram grandes segredos, dentre eles, que o declínio dos Templários por práticas sexuais tidas por elas como pecaminosas.

As práticas de masculinidades desviantes encontradas em Gardner também perpassam a sacralização do corpo e o uso de magia sexual em suas práticas. Já sobre o medievo, a temporalidade é instrumentalizada para alocar o cristianismo como monolítico e hegemônico, que buscou apagar tudo aquilo que era dissidente, principalmente práticas mágicas ligadas com a sacralidade do corpo.

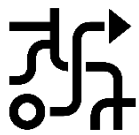
Finalizando, o medievo aparece em seu discurso como um declínio do feminino e as práticas aquilianas ou sáficas consideradas desviantes tanto pelo cristianismo, quanto pela Wicca como um grande pecado, que leva ao castigo da Deusa como forma de ruína. Ao criar seu movimento religioso e contracultural, Gardner, conscientemente ou inconscientemente dita uma regulação das relações e dos papéis de gênero para o seu sistema religioso com alguns aspectos desiguais e hierárquicos de performatividade e sexo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERTARELLI, Maria Eugênia, AMARAL, Clínio. Long Middle Ages or appropriations of the medieval? A reflection on how to decolonize the Middle Ages through the theory of Medievalism. *Hist. Historiogr.*, v. 13, maio-ago. 2020.

BUTLER, Judith. Gender regulations. In: *Undoing gender*. New York; London: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.



CELESTINO DE JESUS, Cassiano. Masculinidades Dissidentes no Medievo Ibérico: Um Estudo Sobre A Sodomia no Discurso Jurídico de Afonso X (1252-1284). *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História*, v. 14, 2020.

CONNELL, Raewyn W.; PEARSE, Rebecca. Diferenças sexuais e corpos generificados. In: *Gênero: uma perspectiva global*. São Paulo: n Versos, 2015.

CONNELL, Raewyn W. Examining masculinities. In: *The men and the boys*. Sydney: Allen & Unwin, 2000.

CONNELL, Raewyn W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, 21(1): 424, janeiro-abril/2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/cPBKdXV63LVw75GrVvH39NC>

D'ARCENS, Louise (Ed.). *The Cambridge Companion To Medievalism*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2016. p. 1–13.

DUARTE, Janluis. Quem eram as bruxas de Gardner? *Temporalidades – Revista de História*, v. 9, n. 1, p. 275–289, 2017.

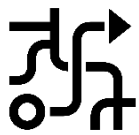
DUARTE, Janluis. *Os bruxos do século XX: neopaganismo e invenção de tradições na Inglaterra do pós-guerra*. Orientador: Vicente Carlos Rodrigues Álvarez Dobroruka. 2008. 178 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Brasília, Brasília, 2008. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/3394>.

FALCONIERI, Tommaso Di Carpegna. *The Militant Middle Ages: Contemporary Politics Between New Barbarians and Modern Crusaders*. Leiden, Netherlands: Brill, 2019.

FERRARO, Shai. *Women and Gender Issues in British Paganism, 1945–1990*. [s.l.] Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic, 2020.

G. W. Bowersock, B ROWM, PETER, Oleg Grabar. *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

GIBSON, Marion. Witchcraft in the Courts. In.: *Witchcraft And Society in England And America, 1550–1750*. Londres: Continuum. 2003.



HANEGRAAFF, WOUTER J. *New Age Religion and Western Culture Esotericism in The Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York and Koln: E.J. BRIL, 1996.

HANEGRAAFF, Wouter J. *Western Esotericism: A guide for the Perplexed*. Londres: Bloomsbury, 2013.

HUTTON, Ronald. *The triumph of the moon: A history of modern pagan witchcraft*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

KINANE, Karolyn. Intuiting the Past: New Age and Neopagan Medievalisms. *Relegere*, v. n. 2, p. 225-248, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e Análise do discurso*. Tradução de Sírío Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos Discursos*. Tradução Sírío Possenti. de São Paulo: Parábola Editorial, 2008

MAGLIOCCO, Sabina. Neopaganism. In: HAMMER, Olav; ROTHSTEIN, Mikael. (Ed.). *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. Nova York: Cambridge University Press, 2012, p. 150–166.

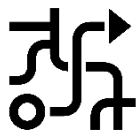
MATTHEWS, David. *Medievalism: A Critical History*. Woodbridge, England: Boydell & Brewer, 2015.

MORGAN, Gwendolyn A. Medievalism, Authority, and the Academy. *Studies in Medievalism*. v. 17, 2009.

PATRIDGE, Christopher. Orientalism and the Occult. In: PATRIDGE, Christopher. *THE OCCULT WORLD*. Estados Unidos e Canadá: Routledge, 2015, p. 611-625.

PEARSON, Joanne. *Wicca and the christian heritage*. Ritual, sex and magic. London, New York: Routledge, 2007, p. 11-26.

RUSSELL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. *História da Bruxaria: Feiticeiras, hereges e pagãos*. Tradução de Álvaro Cabral e William Lagos. São Paulo: Aleph, 2019.



SAGREDO, RAISA. Ressignificação e subversão na obra 'O Culto das Bruxas na Europa ocidental' (1921) de Margaret Murray. *ALETHÉIA* (GOIÂNIA), v. 1, p. 64-78, 2024.

SAGREDO, R. A Pré-Modernidade na Cosmopercepção da Bruxaria Contemporânea: Uma Fluidez de Temporalidades In: *Anais mundos possíveis*. 2023

SAID, Edward. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

STRUBE, Julian. The “Baphomet” of Eliphas Lévi: Its Meaning and Historical Context. *Correspondences Journal*. v. 4, p.37-79, 2016

TERZETTI FILHO, Celso Luiz. A Velha Religião: o discurso de legitimação na Wicca. *Revista História Agora*, v.3, p.67-90, 2013.

TERZETTI FILHO, Celso Luiz. *Um Bruxo e seu Tempo: As obras de Gerald Gardner como expressões contraculturais*. Orientador: Frank Usarski. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/1845>.

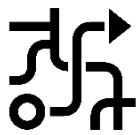
TINKLE, Theresa. Women on top in medieval exegesis. In: *Gender and power in medieval exegesis*. New York: Palgrave Mcmillan, 2010.

WORKMAN, Leslie J. “Medievalism Today”. *Medieval Feminist Newsletter* 23 (1997).

URBAN, Hugh B. The Goddess and the Great Rite: Hindu Tantra and the Complex Origins of Modern Wicca. In: FERARO, Shai; White, Ethan Doyle. *Magic and Witchery in the Modern West Celebrating the Twentieth Anniversary of ‘The Triumph of the Moon’*. Londres: Palgrave Macmilian, p. 21-23, 2019.

UTZ, Richard. Academic medievalism and nationalism. In: D’ARCENS (Ed.). *THE CAMBRIDGE COMPANION TO MEDIEVALISM*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2016. p. 119- 134.

UTZ, Richard. A Noção de Idade Média: Nossa Idade Média, Nós Mesmos, *Roda da*



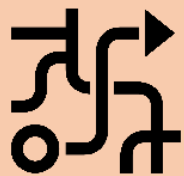
Fortuna, v. 8, n. 2, 2019, pp. 237-248. Disponível em: https://a615a5e5-c98d-48ce-95fc4c6127dff938.filesusr.com/ugd/3fdd18_bfd049696cee4523bc132d0c07339b3e.pdf

FONTES

GARDNER, Gerald. *Witchcraft Today*. New York: Magickal Childe, 1982.

Recebido em: 19/09/2025

Aprovado em: 02/12/2025



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 íterim 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.

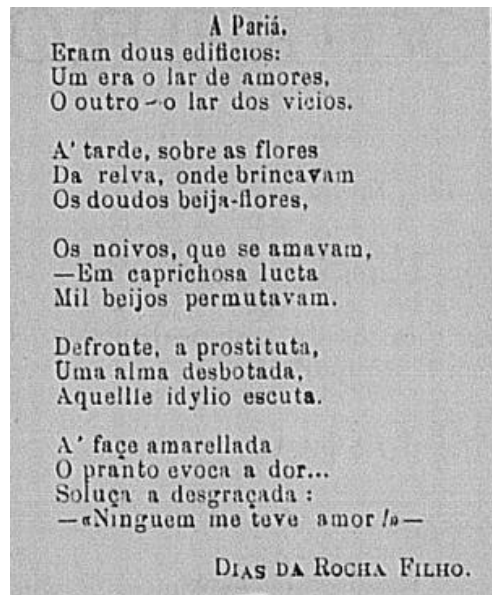


IMAGEM 1: ROCHA FILHO, Dias da. “A *Pariá*”, Coluna Literatura da Gazeta do Norte, edição de 24 de setembro de 1881. p. 3.

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.

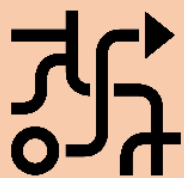
PATROCÍNIO, José do. *Sermão de Lágrimas*. Fortaleza: Besouro, 4/5/1878, p.35-38.

IMAGEM

ROCHA FILHO, Dias da. "A *Paríá*", 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



CONCEIÇÃO, Karen Crista Costa da*
<https://orcid.org/0009-0006-7808-0487>

RESUMO: Este artigo analisa os relatos dos missionários capuchinhos Claude D'Abbeville e Yves D'Évreux no contexto da colonização francesa na Ilha do Maranhão, no século XVII. A partir de uma abordagem crítica, investiga-se de que modo a colonialidade de gênero influencia a produção de discursos e representações sobre os povos indígenas, com ênfase nas mulheres Tupinambá. Articulando reflexões teóricas de autoras como Maria Lugones e Rita Segato, o estudo evidencia como os textos missionários transcrevem e reelaboram a alteridade por meio de padrões androcêntricos e eurocêntricos, contribuindo, desse modo, para a imposição de normas coloniais sobre os corpos, as crenças e as práticas dos povos indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: colonialidade de gênero; missões capuchinhas; mulheres tupinambá.

ABSTRACT: This article analyzes the accounts of the Capuchin missionaries Claude D'Abbeville and Yves D'Évreux in the context of French colonization on the island of Maranhão in the 17th century. Using a critical approach, it investigates how gender coloniality influences the production of discourses and representations about Indigenous peoples, with an emphasis on Tupinambá women. Articulating theoretical reflections from authors such as Maria Lugones and Rita Segato, the study highlights how missionary texts transcribe and rework alterity through androcentric and Eurocentric patterns, thus contributing to the imposition of colonial norms on the bodies, beliefs, and practices of Indigenous peoples.

KEYWORDS: coloniality of gender; capuchin missions; tupinambá women.

* Doutoranda e mestra em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas da Universidade Federal do Maranhão.

A ORDEM DOS CAPUCHINHOS E A MISSÃO NO MARANHÃO

Na América Portuguesa, grande parte dos relatos coloniais foi produzida por missionários religiosos, especialmente por membros da Companhia de Jesus. Contudo, outras ordens também atuaram nas terras americanas, embora não estivessem diretamente integradas aos percursos coloniais portugueses. É o caso da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, pertencente à família franciscana, surgida na França como uma ramificação da Ordem dos Frades Menores de São Francisco de Assis, criada em 1517 e oficialmente aprovada pelo papa Clemente VII em 1525 (MARINHO, 2008).

Os capuchinhos receberam licença papal, em 1574, para expandir sua atuação além das províncias italianas. Nesse mesmo ano, estabeleceram-se na França, onde apresentaram expressivo crescimento, tornando-se numericamente a quarta maior ramificação da Ordem. Ao final do século XVI, já se encontravam disseminados por toda a Europa, sobretudo na França, onde sua atuação esteve fortemente vinculada ao combate ao protestantismo e à reconquista de fiéis para o catolicismo, no contexto da Contrarreforma (MARINHO, 2008).

Como militantes desse movimento, os capuchinhos voltaram-se também para a evangelização fora da Europa, estabelecendo missões na Ásia, na África e na América. Na América Portuguesa, sua presença data de 1612, no contexto do projeto colonial conhecido como França Equinocial, que visava à ocupação da região do Maranhão. A missão religiosa tinha como objetivo central a conversão dos povos indígenas à fé católica (D'ABBEVILLE, 1975; MARINHO, 2008).

A iniciativa contou com o apoio de François Razilly, que solicitou à Ordem o envio de missionários para acompanhar a expedição de Daniel de La Touche. Quarenta e dois frades apresentaram-se voluntariamente, mas apenas quatro foram escolhidos para a missão: Yves D'Évreux, Claude D'Abbeville, Arsène de Paris e Ambroise D'Amiens, sendo Yves D'Évreux designado como superior do grupo (D'Abbeville, 1975). Esses missionários franceses foram, portanto, os primeiros capuchinhos a aportar no Brasil, estabelecendo-se no Maranhão como parte do esforço francês de colonização.

Com o fim da missão, marcado pela expulsão dos franceses da região em 1615, Yves D'Évreux e Claude D'Abbeville redigiram importantes obras sobre a

experiência colonial e a convivência com os povos indígenas, especialmente os Tupinambá. As obras “História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas” (1614), de D’Abbeville, e “Continuação da História das Coisas Mais Memoráveis Acontecidas no Maranhão nos Anos de 1613 e 1614”, de Yves D’Évreux, publicadas em Paris na segunda década do século XVII, constituem as principais fontes deste estudo (D’ABBEVILLE, 1975; D’ÉVREUX, 2007).

Esses textos evidenciam um trabalho de reescrita e modificação das falas atribuídas a líderes indígenas. Contudo, por razões relacionadas tanto à cultura dos capuchinhos quanto à dos próprios indígenas, é possível considerar que tais falas, ainda que reelaboradas, não constituem meras invenções dos missionários. Ao contrário, podem refletir um ponto de vista nativo e lançar luz sobre a dimensão indígena da interação missionária (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2013, p. 67).

A participação dos capuchinhos na experiência colonial da França Equinocial não garante, contudo, que suas crônicas representem fielmente os fatos do processo de colonização e evangelização. Ainda assim, tais textos compõem uma versão específica dessa experiência, marcada pelo lugar social ocupado pelos missionários naquele contexto. Como aponta Certeau (2007, p. 67), toda produção historiográfica está vinculada a um lugar de enunciação socioeconômico, político e cultural, o qual define não apenas os métodos e interesses do pesquisador, mas também os modos de formulação das perguntas e de organização dos documentos.

Dessa forma, compreender as crônicas capuchinhas requer atenção crítica ao posicionamento dos autores e à maneira como suas vivências e interesses moldaram os discursos produzidos sobre os povos indígenas e a missão evangelizadora. A formação teológica dos missionários possibilitou a construção de relatos que recorrem frequentemente a citações bíblicas e a autores clássicos do cristianismo, como Paulo de Tarso e Santo Agostinho. Observa-se um esforço significativo em explicar a realidade indígena a partir desse imaginário cristão, apresentando detalhadamente os costumes indígenas e justificando a necessidade de transformá-los em súditos cristãos, com vistas à manutenção da ordem social e à garantia do sucesso do empreendimento colonial. A obra de Claude D’Abbeville foi editada em Paris em 1614 (MARINHO, 2008, p. 42-43).

Pouco se sabe sobre Yves D’Évreux, escolhido como superior da missão. Seu nome de batismo teria sido Simon Michelet, pertencente a uma família abastada da

Normandia. Assim como D'Abbeville, adotou o nome Yves, acompanhado da indicação de sua origem geográfica, ao ingressar na Ordem. Conhecedor das humanidades, Yves deu continuidade à obra iniciada por D'Abbeville, narrando a trajetória dos franceses, bem como os avanços e recuos da missão durante os anos em que esteve no Maranhão (MARINHO, 2008, p. 44).

Em 1615, foram impressos exemplares do livro de Yves D'Évreux, cuja obra, dividida em dois tratados, indicava constituir uma continuação do relato de D'Abbeville. Entretanto, diferentemente do sucesso editorial alcançado por D'Abbeville, os impressos de d'Évreux foram destruídos em Paris, em consonância com a política da monarquia francesa que levou ao abandono do projeto colonizador no Maranhão. Em razão disso, o livro permaneceu silenciado e proibido de circular após o término da missão (DAHER, 2002, p. 3; OBERMEIER, 2005).

A censura revela interesses políticos contrários ao projeto colonial, possivelmente relacionados ao casamento do rei Luís XIII com a infanta espanhola Anna Habsburgo, o que gerou desinteresse da corte francesa pela colônia do Maranhão (OBERMEIER, 2005). O livro foi conservado por François de Razilly e doado ao rei Luís XIII em 1618, sendo posteriormente guardado na Biblioteca Real de Paris e publicado apenas no século XIX por Ferdinand Denis. No século XX, um exemplar mais completo foi localizado na New York Public Library, embora apresentasse passagens ausentes, posteriormente recuperadas e publicadas por OBERMEIER em 2005 (Daher, 2002; OBERMEIER, 2005).

A obra de Yves D'Évreux é mais extensa que a de Claude D'Abbeville, contendo numerosas citações em latim. Diferentemente de D'Abbeville, D'Évreux permaneceu quatro anos na Ilha do Maranhão, o que lhe permitiu descrever um cenário colonial instável, marcado por conflitos entre grupos indígenas rivais e entre indígenas e franceses, além da perseguição portuguesa que rondava a ilha.

Esses escritos tinham a função de apresentar à Europa relatos edificantes sobre o cotidiano das missões, assumindo uma dimensão pública e de interesse geral. Conforme Pécora (2001, p. 28), as crônicas missionárias operam em três níveis: informação específica sobre as missões, os lugares e os homens envolvidos; reforço do sentido de solidariedade da Ordem, por meio de práticas e métodos compartilhados; e construção de uma mensagem devocional, mediante a adaptação das circunstâncias ao padrão retórico e aos preceitos escolásticos vigentes.

Claude D'Abbeville apresenta, em seu relato, casos edificantes, noticiando conquistas espirituais e demonstrando à França que os indígenas estavam aptos a participar do projeto colonial como súditos cristãos. Sua crônica enfatiza as dificuldades superadas pela fé, na expectativa dos frutos divinos, exemplificada na passagem em que descreve a frutificação da cruz sobre a terra abençoada (D'ABBEVILLE, 1975, p. 74).

Apesar das diferenças, ambos os relatos apresentam características semelhantes, estando imersos nos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo e fundamentando-se nas Escrituras bíblicas. Aos olhos dos cronistas, o universo indígena não se assemelhava aos padrões europeus de religião e gênero, o que os levou a distorcer a lógica própria dos ritos e mitos indígenas e a transformar o desconhecido em um universo representacional europeu (RAMINELLI, 2017).

Não surpreende, portanto, que as representações de gênero europeias tenham sido transferidas para a sociedade indígena, atribuindo novos significados às ações femininas, frequentemente associadas a imagens diabólicas, monstruosas, canibais e de feiticeiras, como formas de decodificação do desconhecido (BUTLER, 2003, p. 18).

Analisar as ações femininas nas crônicas constitui um desafio, uma vez que os relatos apresentam limitações para abordar as sociedades indígenas, especialmente no que se refere à condição feminina, além das restrições próprias de qualquer discurso histórico. No entanto, alguns pesquisadores reconhecem que, apesar do ponto de vista europeu, as crônicas deixam indícios da materialidade indígena (OLIVEIRA, 2006, p. 41). Conforme Neto (1997, p. 327), a crônica deve ser compreendida como uma fonte oral transformada pelo cronista, sendo necessário “situar o cronista” em seu itinerário e contexto para interpretá-la.

Dessa forma, embora os missionários apreendessem a realidade das mulheres Tupinambá a partir de um universo cristão e androcêntrico, é possível realizar uma leitura fragmentada dos acontecimentos. Como argumenta Ginzburg (1989, p. 177), a realidade é opaca, mas há sinais e indícios que permitem decifrá-la.

A CONSTRUÇÃO DO FEMININO E O CONTROLE MISSIONÁRIO NO MARANHÃO

A associação da mulher à figura de Eva, responsável por induzir Adão à desobediência divina e, conseqüentemente, pela expulsão da humanidade do paraíso, constituiu um dos principais argumentos utilizados para relegar as mulheres a uma posição secundária na ordem social cristã e para justificar seu controle. Desde a consolidação do cristianismo, as mulheres passaram a carregar a marca do pecado original, concebido como uma característica intrínseca à sua natureza, o que as tornou alvos de vigilância constante, a fim de evitar a ameaça que supostamente representariam à ordem social e moral estabelecida (DELUMEAU, 1989). A moral patriarcal vinculava o conceito de pureza a uma ordem masculina e hierarquizada, enquanto o feminino impuro era interpretado como fonte de desordem, legitimando sua submissão e controle rigoroso.

Nesse contexto, a obra dos padres missionários que atuaram no Maranhão evidencia uma rígida moral cristã, em oposição às práticas culturais indígenas, sobretudo no que se refere ao corpo e aos papéis sociais das mulheres. O padre Yves D'Évreux, fundamentando-se nas Escrituras sagradas, reafirma a vulnerabilidade feminina ao pecado, sugerindo que as mulheres seriam capazes de “despedaçar” o tronco da família, em contraste com os homens, apresentados como responsáveis por sua manutenção e continuidade (D'ÉVREUX, 2007). Essa visão ecoa as concepções de pensadores como Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Aristóteles e Paulo de Tarso, cujas interpretações religiosas foram fundamentais para legitimar a exclusão das mulheres do exercício do poder político, econômico e religioso, sustentando a ideia de que o poder feminino deveria ser contido e redimido.

O missionário Claude D'Abbeville, em seus relatos sobre os indígenas Tupinambá, destaca a nudez feminina e os adornos corporais indígenas como elementos transgressores da moral cristã, configurando-os como práticas “horrríveis” e “desonestas” que necessitariam de correção. A nudez das mulheres indígenas foi, assim, estigmatizada como manifestação de ignorância acerca do pecado e da vergonha, para a qual os padres prescreviam a “instrução bíblica” como remédio. Essa

vigilância materializou-se em episódios concretos, como a proibição da entrada de uma indígena nua na capela, simbolizando a tentativa de restringir e controlar a circulação feminina nos espaços religiosos, reservados aos homens e às lideranças indígenas masculinas (D'ABBEVILLE, 1975).

A influência das cartas de São Paulo é notória na regulamentação do papel social das mulheres indígenas no âmbito do projeto missionário. Em suas epístolas, Paulo determina que a mulher mantenha silêncio e submissão ao homem, fundamentando tal orientação na ordem da criação, com Adão criado primeiro e Eva posteriormente, bem como na associação da tentação à figura feminina (I Coríntios 11:3). Essa pregação contribuiu para a consolidação da ideia de que as mulheres somente alcançariam salvação e redenção dentro dos limites estabelecidos pelo casamento monogâmico e pela maternidade. Segundo os padres, a adesão ao matrimônio cristão constituía não apenas um caminho para a salvação individual, mas também uma estratégia destinada a desarticular costumes indígenas, como a poligamia, e a impor uma nova ordem social.

Esse modelo feminino idealizado pelos missionários encontra-se calcado na figura da Virgem Maria, concebida como contraponto redentor à Eva pecadora. As mulheres indígenas que assumiam os papéis de mães devotas e esposas submissas eram valorizadas e consideradas elementos fundamentais na propagação dos valores cristãos. A entrega dos filhos ao batismo e à catequese, por parte das mães indígenas, representava, para os padres, um ato de devoção e de adesão ao novo ordenamento moral. Tave Avaetê, indígena que manifestou o desejo de batizar seu filho, exemplifica esse processo de aproximação aos ideais cristãos (D'ABBEVILLE, 1975).

Por outro lado, a demonização das mulheres indígenas que mantinham práticas espirituais tradicionais, como curandeiras ou sacerdotisas, evidencia a intolerância missionária em relação à diversidade cultural e religiosa indígena. O exercício dessas funções era associado ao demônio, reforçando a visão medieval europeia que interpretava o feminino desviante como maligno e perigoso (BARSTOW, 1994). Tal concepção legitimava a exclusão das mulheres indígenas dos espaços de poder e da autoridade religiosa, subordinando-as ao modelo cristão europeu.

O controle sobre o corpo feminino, a imposição do casamento monogâmico, a exclusão das mulheres do sacerdócio e a valorização da maternidade como caminho para a salvação configuram uma estratégia missionária de reorganização social e

cultural. A ambiguidade presente nos relatos dos padres, marcada pela tensão entre condenação e valorização das mulheres, reflete a epistemologia dualista ocidental, a qual essencializa o feminino como corpo e reprodução, restringindo seu papel social e cultural, ao passo que atribui aos homens o estatuto de sujeitos culturais e detentores do saber (BUTLER, 2003; OLIVEIRA, 2006).

Dessa forma, o projeto missionário no Maranhão não se limitava à conversão religiosa dos povos indígenas, mas também visava à reestruturação dos papéis de gênero segundo os preceitos do cristianismo patriarcal, subordinando as mulheres indígenas a um modelo que as situava em posição secundária, dependente e controlada, reforçando a lógica colonial e patriarcal que marcou o processo de colonização e evangelização.

RESISTÊNCIAS E ESTRATÉGIAS DAS MULHERES FRENTE À IMPOSIÇÃO COLONIAL DE GÊNERO

Embora os relatos dos missionários capuchinhos apresentem as mulheres tupinambá sob uma ótica eurocêntrica e androcêntrica, própria da colonialidade de gênero, é possível identificar, nas fontes, indícios de resistência e de reinterpretação indígena diante das imposições coloniais. As mulheres tupinambá não se restringiram à condição de receptáculos passivos da moral cristã, mas atuaram como agentes ativas nos processos de negociação e de resistência à dominação cultural e social.

A colonialidade de gênero, conceito central proposto por Lugones (2010), explica como a colonização ocidental não apenas instituiu um sistema racial, mas também impôs uma estrutura de gênero hierárquica e patriarcal, que violentou corpos e saberes femininos indígenas, subordinando-os à lógica eurocêntrica e androcêntrica. Conforme a autora, “a colonialidade do gênero é uma forma específica de colonialidade, que implica uma intersecção entre racismo e patriarcado, na qual os corpos femininos colonizados são marcados e controlados por essa lógica” (LUGONES, 2010, p. 749).

Nesse contexto, as mulheres tupinambá enfrentaram uma dupla opressão, decorrente do racismo colonial e da imposição do patriarcado cristão. A alteridade produzida pelo projeto missionário encontrou no corpo e nos rituais femininos um campo de disputa simbólica e material. A nudez, por exemplo, mais do que um

descuido segundo a perspectiva europeia, constituía uma forma legítima de expressão cultural e espiritual, integrando uma cosmologia própria. A tentativa missionária de cobrir e disciplinar os corpos femininos, além de se fundamentar em valores alheios às práticas indígenas, configurava uma estratégia de controle da autonomia feminina e dos saberes ancestrais por elas transmitidos (RAMINELLI, 2017; LUGONES, 2010).

Segato (2011) contribui para a compreensão das estratégias de resistência ao afirmar que “o corpo das mulheres indígenas é um território de guerra, no qual se estabelece a disputa por hegemonia entre o patriarcado colonial e os modos ancestrais de vida e resistência” (SEGATO, 2011, p. 142). Assim, longe de serem apenas vítimas, as mulheres indígenas afirmam-se como agentes de resiliência cultural, preservando práticas espirituais e conhecimentos tradicionais sob múltiplas formas de opressão.

Mesmo sob a pressão das missões e da estrutura colonial, as mulheres tupinambá preservaram papéis centrais nas redes sociais de suas aldeias, atuando como mediadoras, transmissoras de saberes e lideranças em rituais espirituais e cotidianos (OLIVEIRA, 2006; SEGATO, 2011). A continuidade de práticas, como o uso de plantas medicinais e de rituais de cura, condenadas pelos missionários como “obra do demônio”, pode ser interpretada como forma de resistência e de sobrevivência cultural. Segundo Lugones (2010, p. 753), “os corpos das mulheres indígenas são territórios nos quais se travam batalhas por reconhecimento e autonomia cultural, resistindo às tentativas coloniais de anular seus saberes e práticas”.

Um exemplo emblemático dessa resistência estratégica pode ser observado nas práticas de batismo e de casamento cristão. Muitas mulheres indígenas, como Tave Avaetê, demonstraram interesse nos rituais cristãos não por conversão religiosa, mas como estratégia para garantir proteção e estabilidade diante da violência colonial. Conforme argumenta Segato (2011, p. 148), “as mulheres indígenas não apenas assimilam os sistemas patriarcais impostos, mas frequentemente os subvertem, utilizando as instituições coloniais para manter suas próprias formas de autoridade e autonomia”.

Nesse sentido, o casamento, longe de constituir uma imposição unívoca, configurou-se como um espaço de negociação. Para as mulheres tupinambá, o casamento com franceses podia assegurar status, segurança e, inclusive, acesso a mercadorias e a formas de proteção. Assim, conforme sustenta Lugones (2010, p.

755), “as mulheres colonizadas encontram formas de resistência nas próprias estruturas coloniais, ressignificando-as e desafiando as hierarquias patriarcais”.

Nos relatos missionários, observa-se uma preocupação recorrente com o controle da sexualidade e da mobilidade femininas. As práticas do concubinato, da poligamia e da reciprocidade entre famílias indígenas eram duramente criticadas pelos capuchinhos, que identificavam no casamento monogâmico cristão um instrumento de disciplinamento dos corpos e dos lares indígenas (MENDES, 2013). Contudo, como evidenciam os registros do padre Yves D'Évreux, as mulheres indígenas e suas famílias manejavam de forma estratégica os enlaces com os franceses, utilizando-os como meio de sobrevivência e de inserção social (D'ÉVREUX, 2007).

O casamento com os *truchements*, intérpretes franceses que viviam entre os indígenas, e, posteriormente, com soldados franceses, além de facilitar a comunicação e o escambo, representava também uma forma de preservação da autonomia diante do avanço colonial. Conforme Daher (2002), esses enlaces resultaram em processos de mestiçagem e na formação de alianças duradouras entre franceses e tupinambá, nas quais a mulher indígena desempenhava papel central na construção de redes de reciprocidade e de proteção.

As alianças matrimoniais também implicaram exploração. As mulheres indígenas passaram a ser empregadas como mão de obra nos moldes coloniais, desempenhando tarefas agrícolas, de preparação de alimentos, de cerâmica e de produção de farinha, atividades essenciais à manutenção das feitorias e dos núcleos coloniais (MONTEIRO, 1994; D'ABBEVILLE, 1975). Ainda assim, tal condição não elimina o fato de que essas mesmas mulheres, mesmo submetidas à exploração, conseguiram preservar rituais e práticas culturais fundamentais para suas comunidades.

A imposição do modelo patriarcal europeu alterou profundamente o status das mulheres indígenas, marginalizando suas funções e reduzindo seu poder nos processos decisórios, fenômeno igualmente observado em outras sociedades indígenas submetidas a contato prolongado com os europeus (PICCHI, 2003). A historiografia clássica, como a de Varnhagen, Martius e Freyre, contribuiu para a cristalização da imagem da mulher indígena como objeto sexual ou mero instrumento reprodutor da mestiçagem, apagando sua agência no processo histórico.

No entanto, conforme destaca Garcia (2015), o casamento entre grupos tupi relacionava-se à circulação de mulheres como mecanismo de ampliação de redes de influência e de alianças. Não se tratava de “dar a mulher”, mas de conquistar um aliado. Essa prática nativa, frequentemente interpretada de forma equivocada como promiscuidade pelos missionários, revela uma racionalidade própria, voltada à promoção da solidariedade e das trocas entre grupos.

Fernandes (2003) reforça essa leitura ao argumentar que a aliança por meio do casamento promovia a integração cultural e política entre diferentes grupos indígenas. No contexto da colonização francesa, os enlaces com europeus constituíam alternativas de sobrevivência diante das rupturas provocadas pela presença colonial e pelas violências associadas ao projeto colonizador.

Portanto, é necessário reconhecer que, mesmo diante da colonialidade de gênero, as mulheres tupinambá atuaram como agentes conscientes, utilizando os recursos disponíveis, inclusive o casamento com europeus, como estratégias de sobrevivência, de manutenção cultural e de resistência política. Longe de figurarem como subalternas passivas, essas mulheres demonstraram capacidade de leitura do contexto e de articulação, ainda que em condições adversas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das crônicas capuchinhas e das ações missionárias no Maranhão, no contexto da França Equinocial, permite compreender como o projeto colonial francês foi atravessado por múltiplas camadas de dominação, de natureza religiosa, cultural, de gênero e racial. A atuação dos frades Claude D’Abbeville e Yves D’Évreux não se restringiu à evangelização, mas envolveu um esforço sistemático de reorganização social segundo os valores do cristianismo europeu, especialmente no que se refere aos papéis de gênero. As representações da mulher indígena, marcadas pela herança simbólica do pecado original e pela moral patriarcal, construíram um ideal feminino moldado pela figura da Virgem Maria, em contraposição à demonização das práticas espirituais e culturais nativas.

Contudo, longe de ocuparem uma posição passiva nesse processo, as mulheres tupinambá revelaram-se agentes ativas de resistência e de negociação. Apesar das tentativas de controle e de domesticação de seus corpos e saberes, essas

mulheres mobilizaram estratégias para manter vínculos com suas tradições e, simultaneamente, adaptar-se ao novo cenário imposto pelo colonialismo. A nudez, a espiritualidade, os rituais e até mesmo o casamento cristão foram ressignificados como meios de afirmação cultural e de sobrevivência diante da violência da colonialidade de gênero.

Portanto, as crônicas capuchinhas devem ser lidas com um olhar crítico e atento às contradições que revelam. Ainda que redigidas por homens europeus, imersos em um imaginário teológico e colonial, essas fontes oferecem indícios da agência feminina indígena. É nesse ponto que reside a relevância de sua releitura, não apenas para compreender o processo missionário, mas também para visibilizar vozes silenciadas que resistiram e reinventaram suas existências no interior de uma lógica opressora. As mulheres tupinambá, nesse sentido, não foram meros objetos da colonização, mas sujeitas históricas que desafiaram, negociaram e, por vezes, subverteram os limites impostos à sua condição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARSTOW, Anne Llewellyn. *Witchcraze: a new history of the european witch hunts*. San Francisco: HarperOne, 1994.

BUENO, A. (Org.); Crema, Everton. (Org.); ESTACHESKI, Dulceli (Org.); SOUZA NETO, J. M. G. (Org.). *Um Pé de História: estudos sobre aprendizagem histórica*. 1. ed. Rio de Janeiro/União da Vitória: Edição Especial Ebook LAPHIS/Sobre Ontens, 2017. v. 1. 576p.

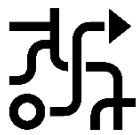
BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *História dos índios do Brasil contada por um francês do século XVII: edição comentada da crônica de Yves d'Évreux*. São Paulo: EDUSP, 2013.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.

D'ÉVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614*. São Paulo: Hedra, 2007.



DAHER, Andrea. *Uma história da leitura no Brasil: os primeiros tempos*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

DELUMEAU, Jean. *Pecado e medo: a culpabilização no Ocidente nos séculos XIII-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FERNANDES, F. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 2003.

GARCIA, Elisa Frühauf. *Conquista, sexo y esclavitud en la cuenca del Río de la Plata: Asunción y San Vicente a mediados del siglo XVI*. Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, v. 2, p. 39-73, 2015.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 743-761, maio/ago. 2010.

MARINHO, V. L. A. F. *Missionários e indígenas: os capuchinhos no Maranhão no século XVII*. São Paulo: Loyola, 2008.

MENDES JÚNIOR, R. F. Os Mbya desceram o Araguaia: parentesco e dispersão. In: *CEstA nas redes guarani*, 2013, São Paulo. Simpósio CEstA nas redes Guarani, 2013. v. 1. p. 6-6.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

OBERMEIER, Franz. *A missão francesa no Maranhão (1612-1615): ideologia e colonização*. São Paulo: UNESP, 2005.

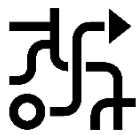
PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: a encenação da fé nos autos jesuíticos do Brasil colonial*. São Paulo: EDUSP, 2001.

PICCHI, Debra. *Culture and gender in Brazil: studies on indigenous women*. Cultural Survival Quarterly, v. 27, n. 2, p. 26-30, 2003.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Hucitec, 2017.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayo sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

SOUSA, L. Gênero e colonialidade: indígenas mulheres descolonizando os estudos de gênero. *Revista Feminismos*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2023. DOI: 10.9771/rf.v11i1.52498. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/52498>. Acessado em: 27 dez. 2025.

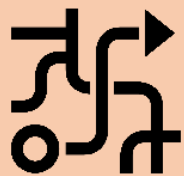


FONTES

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2023.

Recebido em: 29/06/2025

Aprovado em: 28/12/2025



TEIXEIRA, Rafaela dos Santos*

<https://orcid.org/0000-0001-7752-7415>

RESUMO: A peça *Medeia*, de Eurípides (480–406 a.C.), foi encenada em março de 431 a.C., durante um concurso teatral das Grandes Dionísias. A obra retrata a história da mulher que, por gerações, ficou conhecida como aquela que assassinou os próprios filhos. No entanto, na ocasião de sua apresentação, foi classificada em terceiro e último lugar, sendo o vencedor Euforion, hoje esquecido. Sua permanência no repertório teatral, entretanto, permite a análise tanto da sociedade grega da época de sua composição quanto do papel desempenhado pelo próprio Eurípides nesse contexto. Assim, por meio do papel de *Medeia* e da *sophia* que ela reivindica, torna-se possível refletir sobre a categoria que Eurípides parece construir para si próprio, bem como sobre a função educacional da tragédia no contexto grego. A análise parte de trechos da peça nos quais é possível perceber a *sophia* de *Medeia*, considerando também o papel social da tragédia.

PALAVRAS-CHAVE: *Sophia*; *Paidéia*; Tragédia; Eurípides; *Medeia*.

ABSTRACT: The play *Medea*, by Euripides (480–406 B.C.E.), was staged in March of 431 B.C.E. during a theatrical competition at the Great Dionysia. The work portrays the story of the woman who, for generations, became known as the one who murdered her own children. However, at the time of its performance, it was ranked third and last, with Euphorion—now forgotten—as the winner. Its permanence in the theatrical repertoire, however, allows for the analysis of both Greek society at the time of its composition and the role played by Euripides himself in this context. Thus, through the role of *Medea* and the *sophia* she claims, it becomes possible to reflect on the category that Euripides seems to construct for himself, as well as on the educational function of tragedy in the Greek context. The analysis is based on passages of the play in which *Medea*'s *sophia* can be observed, while also considering the social role of tragedy.

KEYWORDS: *Sophia*; *Paideia*; Tragedy; Euripides; *Medea*.

*Graduada em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Cursando mestrado em Letras - Estudos Literários pela mesma Universidade, desde 2024. Bolsista Capes desde o ano de 2025. Email: rafaelasantostei@gmail.com

A figura de Medeia, enquanto feiticeira e assassina de seus filhos, ganhou diversas representações ao longo dos séculos, sendo que a base para grande parte delas vem da tragédia de Eurípides, intitulada *Medeia*. A personagem ambígua que mata os próprios filhos é resultado de uma série de mitos que, já conhecidos na Grécia Antiga, foram apropriados pelo tragediógrafo na peça. Este, que tantas vezes foi rejeitado por seus contemporâneos por suas obras, passa a expressar, pela boca de Medeia, características de si próprio.

Entre as qualidades reivindicadas por Medeia está a *sophia*, sabedoria que, podendo ser atribuída às suas habilidades mágicas — que inclusive permitiram a Jasão conquistar o velo de ouro —, também está ligada à inovação que carrega em seus atos de vingança contra o herói. Ao ver-se traída por Jasão, Medeia escolhe a mais inesperada das vinganças: matar os próprios filhos. Lutando contra seus próprios sentimentos, a sábia personagem faz uso de sua capacidade discursiva para concretizar seus planos. Tal *sophia* pode, a partir de uma análise que considera as características da tragédia grega, ser compreendida como parte das reivindicações do tragediógrafo Eurípides, além de possuir função pedagógica na *pólis*.

A análise permite compreender sobre os sentidos atribuídos à personagem grega, Medeia, enquanto praticante de magia representada por diversas linguagens posteriores, e como eles se relacionam com as características da literatura trágica grega e, principalmente, de seu próprio escritor.

A TRAGÉDIA GREGA

Ao analisarmos a tragédia grega desde a Antiguidade, é comum afirmar que esta deriva da epopeia, especialmente das obras de Homero, *Ilíada* e *Odisseia* (SOUSA, 2022, p. 41). Entretanto, vale lembrar que a obra homérica é fruto de uma longa tradição oral grega, ou seja, reúne mitos já transmitidos antes de sua fixação (FINLEY, 1988, p. 34). Dessa forma, a ideia de que a tragédia derivaria da epopeia deve levar em conta que os mitos, apesar de fixados em Homero, não se resumiam a este. É nesse sentido que Isócrates afirma que o mito utilizado por Homero ganha função diferente na tragédia grega: “Aquele [Homero] verteu em mitos as lutas e guerras dos semideuses; estes [Trágicos] reverteram os mitos em lutas e ações; de

modo que [delas] viemos a ser, não só ouvintes, como também espectadores.” (ISÓCRATES, 2.48-49 *apud* SOUSA, 2022, p. 44).

Dessa forma, o mito retratado na tragédia já era conhecido por seus espectadores. As obras às quais temos acesso foram, segundo Oliveira, produzidas depois da oficialização dos concursos cênicos, revelando a importância desse marco (OLIVEIRA, 1993). Nesse sentido, o momento em que a tragédia passa a ocorrer, é um contexto de oposição entre os planos humano e divino, mas sem deixar de parecer que são inseparáveis (VERNANT, 1999, p. 4). Tais características transparecem na narrativa trágica, transformando-se ao longo da trajetória das obras.

De acordo com Oliveira, a tragédia, entretanto, possui uma função antes atribuída à epopeia, ou seja, educar — fato evidente quando Platão recusa a tragédia em sua cidade ideal, baseando-se em critérios educativos, morais e epistemológicos. Tal afirmação não significa, segundo o autor, negar a forma lúdica das obras, mas compreender a mistura do divertimento com a educação (OLIVEIRA, 1993, p. 70). Essa questão remonta à *paideia*, atribuída por Stephanie Barros Madureira também à epopeia de Homero. Esta, segundo a autora, remete ao processo educacional na *pólis* ateniense, incluindo práticas intelectuais, culturais, físicas e militares (MADUREIRA, 2017, p. 25).

Assim, compreendendo a *paideia* como conceito amplo, este pode ser aplicado à função social da epopeia, bem como da tragédia grega, transmitindo os padrões do que seria um cidadão ideal. Werner Wilhelm Jaeger (1936, p. 17), em “Paideia: a formação do homem grego”, defende que a história da educação grega coincide com a da literatura. Esta, em seu sentido originário, dado por seus criadores, é a expressão do processo de autoformação do homem grego.

Dessa forma, os tragediógrafos buscam transcender a referência aos mitos, ilustrando princípios válidos para todos os tempos, o que também ocorre em *Medeia* e no ineditismo do crime por ela cometido.

Ganha espaço, assim, a análise das relações de poder por trás da obra, em que o poder de narrar significava influenciar a sociedade. Oliveira (1993, p. 89) afirma que, de qualquer forma, em Atenas, o teatro era, pela sua origem, “desenvolvimento e natureza, um espetáculo de cariz eminentemente democrático, submetido a um controle coletivo que garantia o seu alinhamento com os interesses da comunidade”. Em seu artigo “O grupo político por trás da produção teatral”, Dolores Puga (2017, p.

194) afirma que o teatro pode ser concebido como uma “ferramenta para estratégias de domínio sociopolítico e cultural, e não somente como espaço para ritualização do sagrado e mítico dentro dos valores simbólicos da Atenas clássica”. Com base nisso, é possível analisar o discurso da obra por meio de sua relação com o contexto em que se insere.

ENTRE MEDEIA E EURÍPIDES

A tão conhecida Medeia era filha de Eetes, rei da Cólquida, de quem Jasão deveria usurpar, na mitologia grega, o Velo de Ouro. Afirmava-se que ela seria filha de Hélio (Sol) e sobrinha da bruxa Circe e, de acordo com Brandão (1991), existe uma versão que afirma Hécate como sua mãe, a inspiradora de todas as magas, o que faria de Medeia irmã de Circe. Apesar disso, Medeia, desde o mito dos Argonautas e da tragédia ática, na tragédia de Eurípides, atravessando a literatura alexandrina e culminando em Roma, tornou-se o protótipo das magas (BRANDÃO, 1991, p. 83).

De acordo com Brandão (1985, p. 60), o mito de Medeia está preso a dois outros: a lenda do Velocino de Ouro e a famosa expedição dos Argonautas. Segundo Trajano Vieira (2010), Homero menciona na *Odisseia*, de passagem, as expedições de Jasão, sem se referir a Medeia, que é citada por Hesíodo na *Teogonia*. Já Píndaro, por sua vez, além de abordar o casamento de Medeia, fala de seu papel na expedição dos Argonautas, na qual inclui sua habilidade em manipular venenos e a morte de Pélias, isso em *Olímpicas* e em *Píticas* (VIEIRA, 2010, p. 9).

O mito dos Argonautas tem origem bastante remota, provavelmente associado às expedições gregas ao mar Negro, durante o período micênico, e Trajano (VIEIRA, 2010, p. 9-10) afirma que, se tomarmos como base as fontes e as referências remanescentes, somos levados a acreditar que o infanticídio de Medeia é fruto da criação de Eurípides.

O escritor alexandrino Apolônio de Rodes, nas *Argonáuticas* (séc. III a.C.), discorre sobre a viagem de Jasão rumo à Cólquida, onde o rei Eetes, filho do Sol e pai de Medeia, lhe propôs três provas humanamente impossíveis para que obtivesse o Velo de Ouro. Estas eram: subjugar dois touros selvagens, arar um campo onde seriam semeados os dentes do dragão Ares, dos quais nasceriam guerreiros armados, e enfrentar esses guerreiros. Todas são vencidas por Jasão com o auxílio

de Medeia, que, depois de ajudá-lo a eliminar o dragão protetor do Velo de Ouro, por temor ao pai, foge com os Argonautas. Nesse momento, o herói promete se casar com Medeia e conduzi-la à Grécia (VIEIRA, 2010, p. 10).

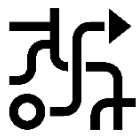
Em Apolônio, o casamento entre Jasão e Medeia acontece por necessidade, sendo promovido por Arete, rainha do país, para evitar que Medeia fosse reconduzida ao pai. Após tais fatos, perseguidos no mar por Apsirto, irmão de Medeia, os Argonautas conseguem assassiná-lo, com intervenção da maga. Durante a viagem da Cólquida para Corinto, Medeia provoca a morte de Pélias por meio de suas próprias filhas. É a partir desse momento que a peça euripídiana se inicia, quando o casal, exilado de Iolco pelo filho de Pélias, finalmente aporta em Corinto. O casamento de Jasão com a filha de Creonte talvez tenha origem anterior à peça, já que em Pausânias encontra-se referência ao suicídio da princesa enquanto tentava se livrar do veneno de Medeia (VIEIRA, 2010, p. 10).

No “Argumento” que antecede os manuscritos da obra, afirma-se que Eurípides buscou inspiração na peça de Neofron, com o mesmo nome. Em uma das notícias sobre a tragédia de Neofron, o discípulo de Aristóteles, Dicearco, sugere igualmente que Eurípides teria se inspirado na obra homônima do primeiro. Entretanto, segundo Trajano (VIEIRA, 2010, p. 10-11), Eurípides se inspirou em numerosas obras de diferentes épocas, sendo que o vigor do mito pode ser avaliado pela forma como muitos de seus elementos são reinventados, desde a ocorrência de um Jasão bondoso e uma Medeia sórdida, até o retorno de uma Medeia imersa em atmosfera sagrada.

Durante a peça euripídiana, Medeia possui uma terrível imagem, apresentada já no início, por meio da fala da Ama em seu prólogo:

Argo, carena transvoante, não
Cruzara o azul-cianuro das Simplégades,
rumo aos colcos! O talhe em pinho pélio
não produzira o remo dos heróis
condutores do velo pandourado
a Pélias: longe das ameias de Iolco,
Medeia ficaria, e eu com ela,
Sem que eros, por Jasão, a transtornasse! (Eurípides, *Medeia*, v. 1-8)

A tensão começa a aumentar quando o preceptor e as crianças chegam, contando que Creonte pretende banir Medeia e seus filhos da cidade de Corinto,



De passagem por onde os velhos jogam
dados, à margem do Pirene sacro,
fazendo-me de ausente, pude ouvir
que o rei tem a intenção de ver bem longe
de Corinto Medeia com seus filhos.
Não sei o quanto é exato o falatório,
mas torço para que não se confirme. (Eurípides, *Medeia*, v. 67-73)

A apresentação de Medeia, desde o início, como uma ameaça, demonstra, segundo Brandão (1985, p. 65), a habilidade de Eurípides em preparar o espectador ou leitor para a progressão demoníaca do caráter da personagem. Após a Ama tentar afastar os filhos de Medeia, quando esta surge aos berros, o coro entra em cena, buscando traduzir a dor da personagem. Diante de tais falas, Medeia passa a narrar sua desventura, passando do particular para o geral,

Mulher é amedrontável, ruim de pugna,
Não suporta a visão da lança lúgubre,
mas se maculam a honra em sua cama,
não há quem lhe supere a sanha rubra. (Eurípides, *Medeia*, v. 263-266)

Ao falar da situação da mulher, especialmente referente às suas condições no século V a.C., Medeia revela questões sobre a visão de Eurípides, muitas vezes considerado misógino. Apesar de ser considerado por Brandão (1985, p. 65) como “um grau superlativo”, a misoginia não poderia ser atribuída ao tragediógrafo.

Após convencer o rei Creonte a autorizá-la a permanecer mais um dia em Corinto, Medeia passa a discorrer seu monólogo, afirmando a coragem para os feitos que deseja realizar,

Não deixes pelo meio teus projetos,
Medeia! Nada te demova! Medra o ardor,
Se impera o destemor! Conheces bem
Tua situação. As núpcias de Jasão
Trarão a ti mofina mofa. De Hélios
Solar descendes e de um pai magnífico. (Eurípides, *Medeia*, v. 401-406).

Em seguida, chega Jasão, egoísta, afirmando que o motivo para se casar com a princesa seria o bem de seus filhos — argumento contra o qual Medeia responde com o amor. O diálogo se encerra, mais uma vez, com a ameaça de Medeia,

Some daqui, saudoso da moçoila
recém-domada! Tomam-na, se tardas!
Goza tua ninfa, pois, se um deus me escuta,
Lamentarás – quem sabe... – tuas núpcias. (Eurípides, *Medeia*, v. 623-626).

A cena a seguir, com Egeu, rei de Atenas, aparentemente inesperada, serve para que Medeia tome a decisão de onde se exilar após realizar seu plano, revelado ao Coro logo após a saída do rei ateniense. Após a intervenção do Corifeu, Medeia deixa evidentes suas intenções. Jasão cai nas armadilhas de Medeia, levando, pela mão de seus filhos, a morte a Creonte e a sua filha, por meio das habilidades da maga com o feitiço. Após tais fatos, Medeia sabe qual deve ser o próximo passo: matar sua prole — o que resulta em uma batalha dentro de sua alma.

Mulheres, titubeio! Os planos periclitam! Vou-me, mas com meus dois filhos!
Prejudicar crianças em prejuízo
Do pai não dobra o mal? Fará sentido? (Eurípides, *Medeia*, v. 1.044-1.047)

Apesar disso, vence a decisão do assassinato, deixando evidente, nessa cena, que, em Eurípides, a dicotomia não ocorre mais entre deus e homem, mas, segundo Brandão (1985, p. 70), ambos residem no íntimo do ser humano, sendo a Moíra substituída por Éros.

Tal aspecto, além de poder ser associado a Eurípides e sua composição, também diz respeito às subversões, essenciais na tragédia grega. De acordo com Nicole Loraux (1989, p. 81-82), subversões são parte importante da tragédia, gênero cuja função é colocar em dúvida as representações cívicas, submetendo todos os valores a distorções. Assim, a ambiguidade da tragédia, cuja característica própria é dizer sem nomear, deixa sempre ao leitor a responsabilidade de sua decisão, sendo que aquele que presta atenção para o significante, descobre diversas surpresas (LORAU, 1989, p.89 - 90).

“Medéia” se desenrola linearmente, com a fala do mensageiro, que comunica a morte da princesa. A cena seguinte mostra, mais uma vez, o diálogo interno de Medéia, seguido da morte das duas crianças e da tardia chegada de Jasão. Medéia foge, então, em seu carro do Sol, enviado pelo deus Hélios,

Por qual motivo moves os ferrolhos
E atropelas os pórticos? Procuras
A assassina e os cadáveres? Sou útil
Em algo? Não encostarás em mim,
pois meu avô, o Sol, providenciou-me
a carruagem que afasta a mão hostil. (Eurípides, *Medeia*, v. 1317-1322).

Segundo Brandão (1985, p. 70), se tal final é artificial e fora das normas aristotélicas, ele está em conformidade com “a revelação final do pensamento de

Eurípides”: Medeia não se trata apenas de uma esposa sanguinária e vingativa, mas de uma figura que personifica as forças cegas e irracionais da natureza.

Seu criador, Eurípides (Salamina, 480 a.C. — Macedônia, 406 a.C.), foi um poeta trágico do século V a.C., porém considerado à frente de seu tempo. Contam-se, ao todo, 92 peças trágicas escritas por Eurípides, das quais 18 teriam sobrevivido, sendo estas: Alceste, Medeia, Os Heráclidas, Hipólito, Andrômaca, Hécuba, As Suplicantes, Hércules Furioso, Íon, As Troianas, Electra, Ifigênia em Táuris, Helena, As Fenícias, Orestes, Ifigênia em Áulis, As Bacantes e Reso. Entretanto, esta última também pode ser atribuída a um poeta anônimo do mesmo período.

Quanto à concepção do tragediógrafo sobre a tragédia, este, segundo Brandão (1985, p. 57), a entendia como uma “*práxis*” do homem, operando, em decorrência disso, uma profunda dicotomia entre o mundo dos deuses e o dos homens, sendo o “*kósmos*” trágico o coração humano, e não mais o mito. O autor chama tal processo de “dessacralização do mito”. Nesse contexto, os deuses tradicionais são substituídos por meras abstrações, e a Moira deixa de ter sentido, sendo substituída pela “*hamartia*”, ou seja, o erro ou a falta oriundos das paixões (BRANDÃO, 1985, p. 59-60).

Moiras, ou Meras, são a personificação do destino de cada ser humano, sendo que nem mesmo os deuses lhe podem escapar. Aos poucos, parece ter sido desenvolvida a ideia de uma Mera universal que dominava o destino de todos os seres humanos, encarnada nas três filhas de Zeus que tecem o destino (GRIMAL, 2005, p. 306). Tal campo de atuação faz com que Eurípides seja o primeiro que, de acordo com Vieira (2010, p. 190), “exprime a alma do homem”.

Tal inovação em Eurípides é perceptível se comparada a outros poetas do século V a.C., como Ésquilo e Sófocles. Apesar de exteriormente — ou seja, em aspectos como a escolha dos temas ou a disposição das diversas partes constitutivas da tragédia — a tradição ser idêntica, Eurípides foi influenciado por novas ideias do seu século, que invadiram Atenas. Dessa forma, seu teatro é uma espécie de “*nostros*”, de retorno a um mundo imaginário no qual o sofrimento e a dor não se justificam mais (BRANDÃO, 1985, p. 58).

Para Brandão, o tragediógrafo tomou uma posição de rebeldia contra as tradições teatrais, especialmente no tocante à estrutura da tragédia. Arrancando de suas personagens a majestade teatral de outrora, o trágico inovador procurou

substituí-la pelos rugidos das paixões e dos arrebatamentos afetivos, em cuja descrição é mestre consumado. Em Eurípides, personagens e fábulas são elaboradas em função do “*páthos*”, em que o “*éros*” objetivo de Ésquilo e Sófocles foi substituído pelo subjetivo. A paixão amorosa deve ser a mola-mestra do drama euripidiano. Eis aí o motivo pelo qual o poeta concedeu à mulher o trono de sua tragédia (BRANDÃO, 1985, p. 59).

Tal representação também possui ligação com o contexto político grego que, para Loraux (1989), é também as raízes da divisão entre feminino e masculino. Nesse sentido, enquanto a cidadania se afirma de acordo com o modelo de *andréia*, a política grega vai se construindo a partir da negação dos benefícios da conservação de uma parte feminina. O resultado dessa divisão sexual são os papéis sociais tão rigidamente conhecidos e divididos entre homens e mulheres gregas. Nesse caso, a dominação masculina é evidente, bem como os papéis e as funções na sociedade são estritamente específicos, especialmente quando nos referimos ao exercício das atividades políticas (LORAU, 1989, p. 10 e 19).

Entretanto, apesar de reconhecer a maneira como Atenas exclui as mulheres, Loraux demonstra em seus estudos que, apesar da rígida divisão, existe certamente uma mescla de funções, sendo que características nitidamente femininas acabam por aparecer em figuras masculinas, e o mesmo com as características masculinas. Nesse sentido, “a mescla era uma questão grega” e por isso merece ser estudada. Com base nisso, Nicole Loraux afirma em sua obra, *As Experiências de Tirésias*, que seu estudo, nesse livro, não é voltado para um estudo das mulheres, mas sim para o feminino, encontrando-se ele nos mais variados corpos das representações gregas (LORAU, 1989, p. 9 e 19).

A autora atenta não somente para as ideias mais aparentes, mas também aos detalhes minuciosos que revelam algo sobre o tema trabalhado. Nesse sentido, uma importante ciência utilizada por Loraux foi a psicanálise que por muito tempo foi discriminada por historiadores e antropólogos que se ocupam da Grécia Antiga. Esta é importante para que se construam operações de pensamento gregas sobre a indissociável condição psíquica e corporal do ser sexuado, ao invés de recorrer a uma simples tabela de categorias. Essa condição inegável é levada em conta por Loraux durante toda a obra, sendo compreendida tanto a partir da Realidade Institucional, ou seja, da vida política e de fontes relacionadas a isso, quanto a partir das

representações, sejam elas na mitologia, no teatro, nos discursos etc. Isso se faz porque, apesar de a representação nem sempre condizer com a realidade da época, é sobre ela que a política se fundamentará (LORAUX, 1989, p. 10; 11; 36 e 37).

Exemplo de tais distinções é a maneira como Eurípides concebe a família. Segundo Vieira (2010, p. 189), assim como na tragédia esquiliana, a tragédia euripídiana tem por base a família, sendo ambos inimigos de tal instituição. Entretanto, a inimizade de Ésquilo decorre do fato da família se opor ao Estado, enquanto a de Eurípides surge porque ela viola a liberdade do indivíduo.

Quanto a Medeia, o tragediógrafo a encenou em março de 431 a.C., no concurso teatral das Grandes Dionísias, ficando em terceiro e último lugar (o primeiro foi Eufórion, e o segundo Sófocles). Tal impopularidade pode, segundo Vieira (2010, p. 159), ter sido causada pela novidade do gênero do crime inédito naquele contexto. Para o autor, de alguma maneira, Eurípides fala pela voz de sua personagem ao imaginar um enredo que se destaca pela novidade, podendo assim ser considerado um autor moderno: “O ineditismo do ato que está para praticar, pelo qual Medeia se eterniza, confunde-se com a originalidade do tema imaginado pelo autor” (VIEIRA, 2010, p. 159).

MEDEIA É “*SOPHÉ*”

Característica relevante na obra, Medeia também é “*sophé*”, o que, segundo Vieira (2010, p. 158), sugere qualidades de autocontrole e ponderação. A personagem possui ampla capacidade argumentativa, sendo que, por diversas vezes, é mencionada a “sabedoria”. O radical de “*sophé*”, que aparece 23 vezes na peça, se estende, pela fala de Medeia, à “criação” e à “inovação”. Tal novidade, para Vieira (2010, p. 159), está associada à saída que busca para a situação em que se encontra: assassinar os próprios filhos.

Para Puga, Eurípides, em sua tragédia, propõe questionamentos sobre o perigo de se expor saberes específicos e a utilização de ervas a representações femininas, já que deter saberes ligados aos “encantamentos mágicos” significava obter influência e domínio (PUGA, 2014, p. 108)

Em sua fala frente ao rei Creonte, Medeia, na tentativa de convencê-lo a deixá-la ficar por mais um dia, explica a sabedoria a ela atribuída,

Saber tenho de sobra e inveja alheia
Há quem me louve a fraugma, há quem critique,
desdém também. Te atemorizo? Longe
de mim ser dona de um **saber** assim. (Eurípides, *Medeia*, v. 304-307, grifo
nosso).

Ao buscar definições para o termo *sophia*, Hadot (1999, p. 39) afirma que “o verdadeiro saber é, finalmente, um saber-fazer, e o verdadeiro saber-fazer é um saber-fazer o bem”. Entretanto, vale destacar que o termo possui um longo histórico de aplicações, sendo que, em Homero, por exemplo, *sophia* e *sophós* eram empregadas em diversos contextos. Na *Ilíada*, Hadot cita o caso do carpinteiro como portador de um “saber-fazer” e, nos hinos homéricos, a Hermes, um “saber-fazer musical”. Dessa forma, para o autor, os exemplos permitem questionar se

a palavra *sophia* não designa, de preferência, atividades e práticas que são submetidas À medida e à regra e supõem um ensino e uma aprendizagem, mas, por outro lado, exigem também o concurso de um deus, uma graça divina, que revela ao artesão ou ao artista os segredos de fabricação e ajudam-no no exercício de sua arte. (HADOT, 1999, p. 40)

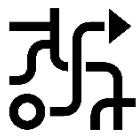
Apesar do ineditismo invocado por Medeia ser chocante quanto às suas ações, ele pode estar relacionado ao ineditismo da própria obra. Sendo assim, segundo Vieira (2010, p. 159), tal ação se confunde com o argumento dramático, transmitido por Eurípides pela voz de sua personagem ao imaginar tal enredo.

Dessa forma, Vieira (2010, p. 160) afirma sobre a novidade da obra,

Uma hipótese é que o escritor tenha imaginado uma situação para afirmar algo sobre a própria tragédia. O poeta não deve fazer da morte um efeito admirável, como Homero no passado ou Sófocles no presente, mas apresentá-la de maneira patética, realista e crua. Em lugar do arrebatamento e da catarse, o distanciamento e a apreciação intelectual da configuração poética. Em lugar do efeito, o feito, perspectiva que um bom artista moderno teria condições de defender. Esse é o sentido maior da novidade que Medeia apresenta (vv. 292-302).

Vieira (2010, p. 161) que o próprio Eurípides aparenta falar pela voz de Medeia. Afinal, este “sofreu muita impopularidade em Atenas”, sendo, por fim, “mortificado pela hostilidade de seus companheiros cidadãos”, retirando-se para a corte da Macedônia. Dessa forma, é possível afirmar que a *sophia* de Medeia coincide com a de Eurípides, com o elemento inesperado de sua obra.

A sabedoria de Medeia, entretanto, é extremamente lúcida em sua decisão. Para Vieira (2010, p. 173), Medeia compreende que o projeto que está para executar



é motivado “por uma dimensão não racional de sua estrutura psíquica, pela pulsão furiosa”. A sabedoria estaria, então, em não se iludir com a dualidade razão e desrazão, mas em entender o que a motiva (VIEIRA, 2010, p. 173). Tal dualidade da consciência de Medeia fica evidente em sua fala, quando percebe os malefícios da decisão de matar os filhos.

Mulheres, titubeio! Os panos periclitam! Vou-me, mas com meus dois filhos!
Prejudicar crianças em prejuízo
Do pai não dobra o mal? Fará sentido?
Comigo não: adeus projetos árduos! (Eurípides, *Medeia*, v. 1044-1048).

Por fim, em sua sabedoria, Medeia opta por matar as crianças, ouvindo seu lado mais racional,

O que se passa em mim? Aceitarei
o escárnio de inimigos impunidos?
Que infâmia ouvir de mim reclamos típicos
de gente frouxa! Ao rasgo de ousadia! (Eurípides, *Medeia*, v. 1.049-1.052).

Em sua racionalidade e sabedoria, Medeia se apresenta de maneiras diferentes a cada personagem, seja Jasão, Egeu ou Creonte. Para cada um deles, ela atua de forma a atingir seu objetivo: ganhar confiança, conseguir ficar em Corinto por mais um dia ou ser acolhida em Atenas. A tal atitude, Vieira (2010, p. 169) denomina “teatralização”, característica que faz parte da *sophia* da protagonista e também do tragediógrafo.

De acordo com Hadot (1999, p. 42), a *sophia* pode designar a habilidade de se conduzir com o outro, podendo chegar até a “astúcia e dissimulação”, habilidades muito evidentes na teatralização de Medeia, que, com certa “astúcia”, convence Jasão a enviar os filhos com os presentes à princesa, ou persuade os demais personagens, argumentando, inclusive, com o coro, a fim de justificar suas ações.

Tal teatralização se torna evidente nas duas primeiras cenas em que Medeia dialoga com Jasão, sendo que, em cada uma, a personagem assume um humor diferente. Em um primeiro momento, logo no início da peça, Medeia destila palavras contra o herói, ofendendo-o por sua traição.

Avesso do homem, sórdido dos sórdidos! –
Eis como minha língua te fustiga.
Inimigo do deus, de mim, dos homens,
Tens o topete de falar comigo?
Longe de ser um rasgo de bravura,

Olhar de frente amigos que arruinou
É a pior moléstia que comete alguém:
A canalhice! Calha a tua vinda,
Pois lavarei a ânsima cuspendo
Palaras chãs que irão te constranger (Eurípides, *Medeia*, v. 465-474).

Após seu diálogo com Egeu, sabendo que conseguiria refúgio em Atenas caso realizasse seu plano de assassinato, Medeia passa, então, a tentar convencer Jasão a pedir ao rei por seus filhos, permitindo que levassem um presente até a princesa — fala que ocorre em tom totalmente distinto da primeira,

Errei ao me excluir do plano, ao não
Colaborar, ao não servir a noiva,
Sorrindo à beira-leito. Somos como
Somos. Mulher não é um mal; direi:
tão só mulher. Não queiras ser igual
no mal, opondo a minhas criancices
criancices. Assumo meu equívoco,
agora que aprimoro meus projetos:
vinde, filhos, saí da moradia,
num abraço, saudai junto de mim
Jasão, não mais alimentando ódio
Contra quem tanto amamos: a concórdia
Reina em lugar da prévia discordância. (Eurípides, *Medeia*, v. 886-898).

Em tal fala, fica evidente o tom manso com que humildemente Medeia se dirige a Jasão, diferente da antiga ira com que havia agido anteriormente. Tal transformação não decorre de um arrependimento da personagem, mas trata-se de dissimulação e teatralização feitas a fim de conquistar seus objetivos. Essa capacidade mostra que a sabedoria reivindicada por Medeia é realmente parte de suas habilidades na peça.

Dessa forma, Medeia aparece como uma figura ambígua, que demonstra tanto o terror de sua ação quanto a novidade, atribuída a Eurípides em sua sabedoria, a *sophia*. Segundo P. E. Easterling (2003, *apud* VIEIRA, 2010 p. 185-186),

Atenas, cidade das Musas, ideal de esplendor civilizado, onde “Sophia” e os Amores estão em harmonia [...] Todas essas passagens chamam a atenção para a ambivalência da inteligência humana e para a criatividade, que é potencialmente uma fonte de beleza e harmonia, mas passível também de irromper em violência destrutiva sob a influência da paixão. Medeia em sua “sophia” exemplifica tal ambivalência: vemos sua perspicácia e poder intelectual voltados, graças a seu amor traído por Jasão, para fins destrutivos – e auto-destrutivos. E seu heróico sendo de identidade é usado para desvelar a natureza trágica do que ela faz e padece.

Apesar disso, levando em conta a definição aristotélica do herói trágico grego, autor que o compreende em uma situação intermediária, não sendo demasiadamente

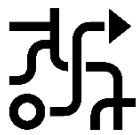
bom nem demasiadamente mau: “Resta, portanto, a situação intermediária. É a do homem que não se distingue muito pela virtude e pela justiça; se cai no infortúnio, tal acontece não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro” (ARISTÓTELES, *Poética*, v. 7-10).

Medeia não pode ser classificada como personagem “herói”, afinal este, segundo Brandão (1985), deveria estar em um meio-termo, encontrando sua ruína em alguma falta cometida. Entretanto, o erro da personagem na peça é motivado por vingança e sua saída, ao final da peça, em um carro do Sol, evidencia que a ruína de Jasão não significou a da maga, apesar da dor por ela mesma produzida. Medeia, segundo Brandão (1985, p. 64), é uma figura trágica, muito mais do que uma heroína trágica, talvez mais uma vítima trágica do que um agente trágico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, assim como a tragédia grega possui um papel educativo e o poder de influenciar a sociedade por meio do ato de narrar, Medeia é portadora do poder de moldar as situações por meio de seus discursos. Estes, carregados de *sophia*, representam o “saber-fazer” da personagem que, em uma dualidade de emoções, opta pela racionalidade, tomando a mais inesperada e “sábia” decisão: assassinar a própria prole. Por meio da teatralização, Medeia transforma situações que lhe seriam negativas em facilitadoras para seu plano inovador. É por meio de tal novidade que Eurípides reivindica para si, pela boca de sua personagem, a *sophia* de construir uma narrativa que gerou a reprovação de seus conterrâneos, mas que permaneceu suscitando reflexões sobre a alma humana por gerações.

Tal característica reflete a realidade de uma sociedade grega que valoriza a *paideia*, ou seja, a educação a partir de múltiplos meios, inclusive as peças teatrais. Dessa forma, a sabedoria reivindicada por Eurípides, por meio de sua protagonista, revela uma categoria valorizada pelos gregos e, especialmente, pelo tragediógrafo. Na figura de Medeia, tal sabedoria pode representar um poder ameaçador se considerarmos as características negativas atribuídas a mulheres portadoras de saberes mágicos, como Circe e Medeia, figuras que, em muitas de suas representações, são caracterizadas como bruxas.



No caso de Medeia, esta, apesar de ameaçadora, faz uso do ineditismo de sua ação para surpreender o público e demonstrar sua sabedoria. A surpresa da atitude de uma mulher que assassina a própria prole aparenta ser a mesma reivindicada por Eurípides, o que permite um aprofundamento na análise de tais categorias na sociedade grega antiga.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Sobre a arte poética*. Tradução de Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. (Filô). Título original: Περὶ ποιητικῆς. ISBN 978-85-513-0112-8.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, v. 2, 1991.

BRANDÃO, Junito de Souza. Eurípides. In: BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego: Tragédia e Comédia*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 57-70.

FINLEY, Moses. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

GRIMAL, Pierre. MERAS. In: GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Tradução de Victor Jabouille – 5. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Bertrand Brasil, 2005.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradutor: Dion Davi Macedo. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.

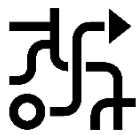
JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. 1936. EDITORIAL ASTER, LDA. - Largo D. Estefânia, 8, 1. ed. Lisboa-1. Tradução de Artur M. Parreira., São Paulo: Editora Herder, 1994.

LORAU, Nicole. *Les expériences de Tirésias: le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard, 1989.

MADUREIRA, Stéphanie Barros. *Relacionando Magia e Gênero na Literatura Grega: uma análise comparada do uso do phármakon pelas feiticeiras Circe e Medeia (séculos VIII e V a.C.)* Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA, Francisco de. Teatro e Poder na Grécia. *Hvmanitas*, vol. XLV, 1993.

PUGA, Dolores. Magia e cultura patriarcal: as transformações na imagem da pharmakis na Antiguidade. *Monções: Revista de História da UFMS/CPCX*, v. 1, n. 1, p. 1-?, set. 2014.



PUGA, Dolores. O grupo político por trás da produção teatral: uma análise de discurso de As Bacantes de Eurípides. *Dimensões*, v. 39, jul.-dez. 2017.

SOUSA, Eudoro de. Tragédia e lenda heroica; A origem da tragédia segundo Aristóteles. In: SOUSA, Eudoro de. *A tragédia grega: origens*. Brasília: Editora UnB, 2022, p. 41-52.

VERNANT, Jean-Pierre. O Momento Histórico da Tragédia na Grécia: Algumas Condições Sociais e Psicológicas. In: VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga I e II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

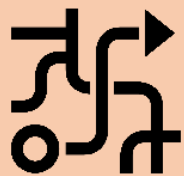
VIEIRA, Trajano. Introdução. In: EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução de Trajano Vieira. Edição Bilingue. São Paulo: Editora 34, 2010.

FONTES:

EURÍPIDES. *Medeia*. Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; comentário de Otto Maria Carpeaux. São Paulo: Ed. 34, 2010. 192 P.

Recebido em: 15/04/2025

Aprovado em: 02/12/2025



FLORES, Isabel Antonello*

<https://orcid.org/0009-0002-3689-8070>

RESUMO: é sabido que, ao longo de sua vida, Caterina Sforza (1463-1509) dedicou-se a compilar e desenvolver receitas de cunho alquímico e medicinal, reunidas em *Experimenti*. Mas qual a finalidade em escrever um livro desse caráter? É possível fazer uma conexão entre esses experimentos, a vida privada de quem os escreveu e o contexto mágico-esotérico do período? No presente artigo, analisamos as receitas do manuscrito da personagem, a fim de responder à essas indagações. Para tal, partimos da trajetória de Sforza, da conjuntura na qual estava inserida e de aspectos de sua vida privada. Trata-se do esforço de lançar sobre as práticas mágico-esotéricas a perspectiva da privacidade na tentativa de gerar novas reflexões sobre o envolvimento dos sujeitos do passado com elas. Com isso, fomos capazes de demonstrar como essa produção estava ligada à vida de Caterina enquanto mulher, mãe, esposa, governante e indivíduo.

ABSTRACT: it is well known that, throughout her life, Caterina Sforza (1463-1509) devoted herself to compiling and developing alchemical and medicinal recipes, which were collected in *Experimenti*. But what was the purpose of writing a book of this nature? Is it possible to make a connection between these experiments, the private life of the person who wrote them, and the magical-esoteric context of the period? In this article, we analyze the recipes in the character's manuscript in order to answer these questions. To do so, we start with Sforza's trajectory, the context in which she lived, and aspects of her private life. This is an effort to shed light on magical-esoteric practices from the perspective of privacy in an attempt to generate new reflections on the involvement of subjects from the past with them. As a result, we were able to demonstrate how this production was linked to Caterina's life as a woman, mother, wife, ruler, and individual.

PALAVRAS-CHAVE: Privacidade; Alquimia; Esoterismo.

KEYWORDS: Privacy; Alchemy; Esotericism.

* Mestranda no Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria e licenciada em história pela mesma instituição. É membro do Virtù- Grupo de história medieval e dos renascimentos e também do Centro de Estudos sobre Esoterismo Ocidental da América Latina. Gostaríamos de agradecer a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo financiamento de nossa pesquisa. Email para contato: isabel.flores@acad.ufsm.br

INTRODUÇÃO

Era 28 de maio de 1509 quando, aos 46 anos, Caterina Sforza faleceu (LEV, 2012, p.26). Enquanto filha do duque de Milão e ex-governante dos territórios de Imola e Forlì, Caterina possuía pertences a serem distribuídos e, horas antes de sua morte, fez ser redigido um testamento. Nele, “*Lascia a Giovanni figliuolo legittimo e naturale suo e di Giovanni dei Medici ultimo suo marito legittimo tutti i beni mobili ed immobili esistenti nella città e nello Stato di Firenze*”¹ (Caterina SFORZA, 1509/1893, p. 542), onde habitou durante seus últimos anos de vida. Entre os bens citados, encontrava-se um item curioso: um manuscrito contendo uma série de receitas de cunho alquímico, medicinal e cosmetológico. Todas compiladas, desenvolvidas e trocadas pela própria Caterina ao longo de sua vida. Em 1520, um soldado sob comando de Giovanni transcreveu tais receitas para seu superior. Hoje em dia, esse documento pertence a um arquivo privado (RAY, 2015, pp.22-25; VRIES, 2010, p.211). Já no século XIX, o historiador Pier Desiderio Pasolini dedicou-se a estudar e a biografar a vida de Caterina Sforza. Nesse processo, em 1894, publicou a transcrição em formato de livro, chamado *Experimenti de la Ex.ma S.ra Caterina da Furlj, matre de lo Inllux.mo Signor Giouanni de Medici*.²

De acordo com Meredith Ray (2015, p. 15), esse documento mostra uma procura por conhecimentos práticos e esotéricos que advém de fontes diversas, como textos aprendidos, tradição popular, experiências conduzidas pela própria ou por outras pessoas com quem compartilhava receitas. Mas qual a finalidade em escrever um livro desse caráter? É possível fazer uma conexão entre esses experimentos, a vida privada de quem os escreveu e o contexto mágico-esotérico do período? Guiados por essas questões, no presente artigo estabeleceremos relações entre as receitas do documento e momentos da trajetória de Caterina Sforza e a conjuntura na qual estava inserida. Demonstraremos como essa produção estava ligada à sua vida enquanto mulher, mãe, esposa, governante e indivíduo.

¹ Deixa para Giovanni, filho legítimo e natural seu e de Giovanni de Medici, seu último e legítimo marido, todos os bens móveis e imóveis existentes na cidade e no Estado de Florença (Tradução da autora).

² Experimentos da excelentíssima senhora Caterina de Furlì, mãe do ilustríssimo senhor Giovanni de Medici.

Trata-se do esforço de lançar sobre as práticas mágico-esotéricas a perspectiva da privacidade na tentativa de gerar novas reflexões sobre elas. Para tal, faz-se necessário discutir o que entenderemos enquanto esoterismo e privacidade. Acerca do primeiro, partiremos da definição elaborada por Wouter Hanegraaff (2013, pp.5-13), o qual compreende esoterismo enquanto uma corrente de ideias e práticas plurais, entendidas enquanto conhecimento rejeitado. Ou seja, tudo aquilo visto enquanto “outro” pelos conceitos normativos da religião, racionalidade e ciência. Já para privacidade, partiremos da conceituação de Jan Holvast (2009, p.15. Tradução nossa)³, o qual aponta que:

Em sua forma mais fundamental, privacidade está relacionada aos aspectos mais íntimos do ser humano. Por toda história, a privacidade está relacionada à casa, à vida familiar e à correspondência (pessoal). Essa relação pode ser vista como uma forma de controlar uma situação.

Para analisar a relação entre as receitas e a trajetória de Caterina Sforza, levaremos em consideração uma das propostas metodológicas de Mate Bruun (2019, pp.3-5) para estudos de privacidade. Trata-se das zonas heurísticas, as quais representam áreas de teorização, regulação e práticas relacionadas à privacidade e ao privado. São elas: alma/mente/*self*, corpo, quarto/alcova/estúdio, *home/household*⁴, comunidade e Estado/sociedade. Para o autor, tais zonas servem para prestar atenção em fenômenos considerados privados, sejam eles artefatos, atividades, espaços ou formas de comunicação. Isso significa que, ao longo de nossa argumentação, iremos relacionar momentos da vida de Caterina com as receitas desenvolvidas por ela e como essas dizem respeito às diferentes zonas propostas. Trabalharemos, sobretudo, com os experimentos de alquimia e medicina, devido à conexão frequente entre as duas práticas durante o século XV (CORSETTI, 1993, p. 196). A análise dessas receitas será feita levando em consideração conhecimentos e debates que circulavam no contexto próximo ao de Caterina Sforza. Para isso, utilizaremos de fontes auxiliares e bibliografia pertinente.

³ No original: In the most fundamental form, privacy is related to the most intimate aspects of being human. Throughout history privacy is related to the house, to family life, and to (personal) correspondence. This relation can be seen as a way of controlling a situation.

⁴ Optamos por utilizar a nomenclatura em inglês para distinguir entre a casa enquanto espaço físico (*house*) e a casa enquanto espaço físico somado aos seus ocupantes (*household*).

A ALQUIMISTA É INDIVÍDUO, MULHER, MÃE E REGENTE

Nascida em 1463, Caterina Sforza foi filha ilegítima de Galeazzo Maria Sforza, que à época de sua concepção era herdeiro do Ducado de Milão. Aos três anos, passou a ficar sob custódia do pai, que há pouco havia assumido o ducado. Em 1473, Galeazzo assinou o contrato de casamento de Caterina com Girolamo Riario. Logo após a consumação, Girolamo retornou para Roma para ficar ao lado do tio, o Papa Sisto IV. Caterina, no entanto, não partiu com o marido. A decisão tomada é que ficaria com o pai em Milão para estudar e esperar chegar aos 14 anos de idade. Tal educação, que estava sob comando de Bona de Savoy, esposa de Galeazzo, foi de caráter humanista. Para isso, o poeta e humanista Francesco Filelfo foi contratado e ensinou-a a ler e escrever em latim, dedicando-se sobretudo às obras clássicas de Virgílio, Cícero e Sêneca. Todavia, a educação de Caterina não se manteve apenas no plano intelectual. Por insistência de seu pai, foi educada junto com seus outros irmãos em questões de liderança, no uso de armas, no cavalgar e no caçar (BREISACH, 1967, pp.5-9, 24; LEV, 2012, p.5, 24-26; VRIES, 2010, p.179).

Dentre essas atividades, há registros do apreço de Carteira pela caça. Mesmo com sua mudança para Roma em 1476, após o assassinato de Galeazzo, e com a gravidez de seu primeiro filho, a condessa não se ausentava dessa prática (BREISACH, 1967, p.49). Em uma carta redigida em janeiro de 1478 para Bona de Savoy, Caterina agradece pelo envio de dois cães de caça de presente:

dui bellissimo cani qualli me sonno stato molto carissimo et tanto plus quanto lo Ill. mio Consorte li ha veduto volentiera et troppo bene acharezzati et continue in li altre mie occurente ricorerò a V.I.S. come obligata sonno, attezo in questo mondo non ho altro patre ne altra matre che V.I.S. quale prego caramente (Caterina SFORZA, 1478/1893, p.63)⁵

Ainda em outra carta, Caterina pediu por mais cães de caça para Bona, reclamando da qualidade dos disponíveis em Roma. Além disso, teria escrito para Eleonora de

⁵ dois belíssimos cães, os quais me foram muito caros, e tanto mais porque o Ilustríssimo meu Esposo os viu com prazer e os acariciou com muito afeto; e, nas demais necessidades minhas, continuarei a recorrer a Vossa Ilustre Senhoria, como me sinto obrigada, pois neste mundo não tenho outro pai nem outra mãe senão Vossa Ilustre Senhoria, a quem rogo carinhosamente (Tradução nossa).

Aragão, duquesa de Ferrara, pedindo pelos animais e relatando os ter recebido de presente da mesma em outra ocasião (LEV, 2012, p.83; pp.103-104).

Em seu manuscrito, a receita de número 169 relaciona-se com o tema. Trata-se de uma cura para mordidas de cachorros, na qual lê-se:

*A guarire una morsicatura De uno Cane. Piglia foglia de urtica et tritala Bene con el Sale et ponila sopra la morsicatura et guarirai et guarisse ancora. Sordida vulnera et Sanat cancos*⁶ (Caterina SFORZA, *Experimenti*, 1894, p. 85).

Composta por ingredientes simples e acessíveis, poderia facilmente ser preparada durante uma caça, caso um acidente ocorresse. Ou mesmo no momento do trato com os tão apreciados cães. Interpretamos essa presença como um reflexo da afeição de Caterina pela caça e por esses animais, algo que se articula intimamente com a construção de sua identidade enquanto indivíduo, ou seja, o *self*.

Conforme mencionado acima, com a mudança para Roma, Caterina engravida de seu primeiro filho. Ao longo de sua vida, a condessa passou por nove gestações. Sete com Girolamo Riario, dando origem aos seus filhos Ottaviano, Cesar, Bianca, Giovanni Livio, Galeazzo Maria e Francesco, mais uma natimorta. Um com seu segundo marido, Giacomo Feo, que deu origem a Bernardino.⁷ E o último em seu terceiro casamento, com Giovanni de'Medici, Ludovico.⁸

Em seu manuscrito, é possível notar uma grande quantidade de receitas dedicadas ao parto e outras questões do corpo de uma mulher, como a menstruação, contracepção, fertilidade e até mesmo abortos.⁹ Na receita 472, por exemplo, Caterina escreve sobre como evitar a gravidez:

Per non ingravidare Piglia ognia de mula del piede deritto denanti et Cera Benedetta et incenso Benedetto et habbi adosso queste Cose quando uoli

⁶ Para cuidar de uma mordida de cão. Pegue folha de urtica e triture-a bem com sal. Coloque-a sobre a mordida e estará curado. E também curará feridas sujas e sarará cânceres (Tradução da autora, adaptado).

⁷ Posteriormente renomeado para Carlo (BREISACH, 1967)

⁸ Posteriormente renomeado Giovanni em homenagem ao pai (BREISACH, 1967)

⁹ No capítulo 468, Caterina escreve sobre "Parar fazer com que uma mulher que possui uma criatura morta no corpo a expulse sem dúvida alguma" (Caterina SFORZA, *Experimenti*, 1894, p. 213). Interpretamos isso enquanto uma receita com a finalidade de retirar um feto morto que ainda esteja dentro do útero. Também baseamos nossa análise no fato dessa receita estar junto a outras que tratam de saúde feminina.

usare con la donna et sappi certo non se kngrbxkdbrb mbk [ingrauidara mai]
(Caterina SFORZA, *Experimenti*, 1894, p. 214).¹⁰

Ao sugerir a utilização de uma pata de mula para prevenir a gravidez, Sforza articula mecanismos de magia simpática. Essa utilização pode ser explicada devido a aproximação do dogma católico com correntes esotéricas, oriunda da tentativa de aproximação do movimento humanista com a Antiguidade. Tal processo seria resultado em um amálgama mágico-religioso que possuía em seu cerne o entendimento de que a Natureza escondia uma mensagem oculta da divindade (VIDOTTE & MENDONÇA JÚNIOR, 2011, p. 3-5). Nesse amálgama, o componente mágico era o da magia natural, a qual partia da noção de que havia influências de um mundo supralunar no mundo sublunar. Para a concretização dos resultados pretendidos, era necessário agir de acordo com as relações de simpatia e antipatia entre seres e elementos da natureza (CLARK, 2006, p. 289). Essas noções de mundo conectado e de simpatia e antipatia foram possíveis devido ao resgate do hermetismo, lido sob a luz do neoplatonismo pelos humanistas, principalmente por Marsílio Ficino e Pico della Mirandola (HARRIET, 2016, p. 205). Portanto, acreditava-se que o conhecimento e articulação dessas correspondências poderiam produzir efeitos maravilhosos.

Um exemplo de sujeito que se preocupou em estudar tais relações foi Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535). No capítulo XV de sua obra *De occulta philosophia libri III* (1531), em que trata da avaliação da virtude das coisas por meio da semelhança, Agrippa desenvolve uma ideia fundamental para a compreensão da receita supracitada:

After this manner they say, that any Animall that is barren causeth another to be barren [...] So they report that a woman shall not conceive, if she drink every moneth of the Urin [urine] of a Mule, or any thing steeped in it. If therefore we would obtain any property or Vertue, let us seek for such Animals, or such other things whatsoever, in which such a property is in a more eminent manner then in any other thing, and in these let us take that

¹⁰ Para não engravidar. Pegue a unha da pata dianteira direita de uma mula, cera benta e incenso bento, e tenha essas coisas consigo quando quiser usar com a mulher, e saiba com certeza que não engravidará (Tradução da autora, adaptado).

part in which such a property, or Vertue is most vigorous [...] (Agrippa von NETTESHEIM, De occulta philosophia libri III, 1997, p.22).¹¹

Inferimos desse trecho que, por ser um animal estéril, a mula agiria de forma simpática sobre a mulher, tornando-a também estéril. Por isso, Caterina sugere o uso da pata da mula enquanto amuleto para evitar a gravidez. Ainda, tal método se configurava enquanto uma prática comum de mulheres que buscavam o controle da fertilidade (MCCANN, 2009, p.51).

Já no capítulo 282, Caterina apresenta diferentes formas para combater as dores do parto:

*Contra lo dolore de solo parto. Piglia ventello dovo molto cotto in acqua e si la femena hauera febre ma si ella non febrigida fa che sia cotto in uino etrita un asogna e succo d'artemisia e monino epoy impistra sopra lo loco dolente e queste gioua et e prouato. Ancora si la donna febriata coce la cipolla in lacqua e poy coce laci cum uentello douo olio comuno et impista. Ancora coce in acqua o in uino laradicata de la dialtea et ebulij e trita forte cum olio comuno e impiasta e tolle el dolore. Ancora Dialtea cotta etrita cum asognia e posto sopra calda molto gioua. **Ancora le bace de lauro trite e poste sopra la bragia el fume receputo de la parte de socto tolle lo dolore de la matrice e consuma il umori superflui et auita lo cerebro** (Caterina SFORZA, *Experimenti*, 1894, p. 152. Grifos nossos).¹²*

Como podemos observar no trecho grifado acima, a última sugestão dada por Caterina para o combate à dor do parto consiste na mulher receber fumaça na parte inferior para consumir humores supérfluos. Para nós, tal prática indica uma influência da medicina dos humores nas receitas de Caterina.

¹¹ Desta forma, eles dizem que qualquer animal estéril causa esterilidade em outro [...] Assim, eles relatam que uma mulher não conceberá se beber todos os meses a urina de uma mula, ou qualquer coisa embebida nela. Portanto, se quisermos obter alguma propriedade ou virtude, procuremos tais animais, ou quaisquer outras coisas, em que tal propriedade esteja de maneira mais eminente do que em qualquer outra coisa, e nestes tomemos a parte em que tal propriedade, ou virtude, seja mais vigorosa (Tradução da autora, adaptado).

¹² Contra a dor do parto. Se a mulher tiver febre, pegue gema de ovo bem cozida em água. Mas se ela não tiver febre, cozinhe em vinho. Triture com banha e suco de artemísia e *monino*, depois aplique sobre o local dolorido que isso ajuda e é comprovado. Ainda, se a mulher estiver com febre, cozinhe uma cebola em água e depois cozinhe leite com gema de ovo e óleo comum e passe sobre a dor. Ainda, cozinhe a raiz de alteia em água ou vinho e faça ferver e triture forte com óleo comum e aplique no local da dor. Ainda, cozinhe e triture a alteia na banha e coloque quente e bem jovem. Ainda, triture bagas de louro e coloque-as sobre as brasas, a fumaça recebida na parte inferior tira a dor do útero e consome os humores supérfluos, ajudando o cérebro (Tradução nossa, adaptado).

De acordo com essa tradição, fundada na antiguidade por Hipócrates, o corpo humano seria composto pelo equilíbrio de quatro humores: sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra (BALL, 2011, 56-57). Ainda, haviam correspondências mágicas entre os humores e os quatro elementos clássicos, respectivamente: ar (quente e úmido), água (fria e úmida), fogo (quente e seco) e terra (fria e úmida) (REZENDE, 2009, p.51). Posteriormente, Galeno identificou que os humores estavam relacionados com o temperamento de uma pessoa, o que ajudava na compreensão de tendências naturais a excessos de determinados diluídos (BALL, 2011, 57). Ainda, a conexão entre Caterina e a medicina dos humores pode ser reforçada por meio dos livros que a personagem teve acesso durante seus anos de formação. Isso pois, de acordo com os inventários da biblioteca do Palácio de Pavia, local onde Sforza morou entre 1466 e 1473, existiam obras de medicina atribuídas à Hipócrates (PELLEGRIN, 1955).

À vista disso, compreendemos que, ao escrever sobre receber fumaça na parte íntima, Caterina estava propondo uma técnica de balancear a umidade do corpo para reequilibrar os humores das mulheres. Humores esses que se acreditavam estarem presentes em maior quantidade nelas, dado que o frio e a umidade eram fatores explicativos para todo o ciclo fértil, desde a menstruação até a formação do leite materno (SOUZA, 2011, p. 3). Ademais, o uso das bagas de louro para queimarem nas brasas e fumaçar nas partes íntimas também recai nessa lógica. De acordo com Agrippa, tal planta está entre aquelas a serem utilizadas em fumos para atrair simpatia com Saturno. Tal planeta, de acordo com o mesmo autor, teria influência sobre a bile negra e a umidade, a qual a receita presente agir sobre (Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia libri III*, 1997, p. 34; 53).

Por meio dessas receitas, podemos perceber a preocupação de Caterina Sforza com outro aspecto de sua privacidade, o corpo. Todavia, nos casos aqui tratados, não se diz respeito a um corpo qualquer, mas sim um capaz de gestar e parir. Assim sendo, questões medicinais atravessam as de gênero, resultando em um compilado de receitas de saúde feminina que se relacionam com algo inerente à vida de nossa personagem. Além disso, dessas receitas somos capazes de inferir sobre questões referentes à zona da mente e produção de saber de Sforza, visto que indicam influências intelectuais em sua escrita. Mais especificamente, por meio delas podemos saber que Caterina teve contato com discussões acerca da medicina dos humores e da magia natural, correntes no movimento humanista.

Todavia, a saúde feminina não é o único tema referente à zona do corpo trabalhado por Caterina em seus experimentos. Outra categoria de receitas que aparece em abundância são aquelas destinadas à cura de doenças que afligiam sua família. O primeiro exemplo que temos acerca disso são aquelas destinadas ao tratamento de gota,¹³ enfermidade que afligia o último marido de Caterina, Giovanni de'Medici. Coincidentemente, Giovanni foi o único cônjuge do qual se tem relatos de ter ajudado Caterina com suas receitas (LEV, 2012, p. 196-200).

À exemplo da cura ou controle dos sintomas da gota, temos capítulo 376, no qual lê-se:

Per Gotta e sangue adormeto Piglia rosmarino ben pisto et ruta optima ualonnea cum le radice sue e pista da per se tucte queste cose e poi le poni amollo in uno uaso cul el uino per una nocte epoi mescolato bene in sieme et lassa refredare e cola ben tucta questa acqua che sia ben necta et omni matina ne piglia mezo bichiere et cusi la sera et a mezo di seguita cum diligentia (Caterina SFORZA, *Experimenti*, 1894, p. 189)¹⁴

O tratamento aqui proposto por Caterina está de acordo com outros textos da tradição medicinal, mostrando novamente o domínio dela em relação às discussões intelectuais do momento. Mais precisamente podemos relacionar essa abordagem à do *Herbarium* de Pseudo-Apuleius. De acordo com Holster (2014, p.15)¹⁵:

Most [gout cure's] involve herbal worts: extracted from roots, they are to be either soaked in water or oil or pounded into lard or saffron and then pressed onto the feet. Alternatively, depending upon the severity and location of the disease, wort could be mixed with honey or wine and then imbibed by the patient for a speedy cure.

¹³ doença na qual há o acúmulo de depósitos de cristais de ácido úrico nas articulações devido a concentrações elevadas de ácido úrico no sangue (hiperuricemia). O acúmulo de cristais causa crises (exacerbações) inflamatórias dolorosas nas articulações e ao seu redor (KELLER, 2022).

¹⁴ Para gota e sangue dormente. Pegue alecrim bem amassado e arruda com ótimas raízes e amasse tudo separadamente. Depois, coloque-as de molho em um vaso com vinho por uma noite. Depois misture bem e deixe esfriar, coe bem toda água até estar bem limpa. E todas as manhãs pegue meio copo dela e assim de noite e no meio do dia, seguindo com diligência (Tradução da autora, adaptado).

¹⁵ A maior parte [das curas para gota] envolviam ervas medicinais: extraídas de raízes, elas deveriam ser imersas em água ou óleo ou trituradas em banha ou açafrão e depois pressionadas no pé. Alternativamente, dependendo da gravidade e da localização da doença, a erva medicinal pode ser misturada com mel ou vinho e então ingerida pelo paciente para uma cura rápida (Tradução nossa).

Outra receita que mostra a preocupação de Sforza com sua família é a número 193, uma das muitas na qual ela apresenta uma forma de combater as febres cotidianas, terça e quarta.¹⁶ Em 1484 Caterina, já morando em Forlì, ficou gravemente doente com febre quarta. A doença, um tipo de malária caracterizada por picos de febre que ocorrem de quatro em quatro dias, deixou-a acamada durante um mês e voltou a afligi-la pelo resto da vida (6, 2012, p.98; BREISACH, 1967, p.62; 284). Já no verão de 1491, ainda em Forlì, seus filhos Cesare e Ottaviano ficam doentes com febre terça. Nessa ocasião, acreditava-se que uma mudança para passar a estação em Ímola, território que Caterina também governava em nome de seu primogênito após a morte de seu marido Girolamo Riario, ajudaria na condição de saúde, visto que a concentração urbana seria menor e os ares melhores. Durante a viagem, no entanto, a própria Caterina adoece (LEV, 2012, p. 165).

Na receita, lê-se:

*Experimento Mirabile aguarire omne febbre cusi continua come cottidiana | tertiana | Semplice et Duplice | e vero quartana Et omne febbre. Piglia Diagrìdi grossi 1. et mestica com on. iii de zuccaro violato et dallo allo amalato la Quantita de una Castagnia inanti hora una del paracismo (Caterina SFORZA, *Experimenti*, 1894, p. 94)¹⁷.*

Aqui, Caterina Sforza adota a categorização dos tipos de febres proposta por Galeno, que distinguia três modalidades: a cotidiana, caracterizada pela ocorrência diária; a terça, que surgia em dias alternados; e a quarta, que aparecia a cada três dias. Além disso, apesar de não dizer de forma direta, Caterina também deveria acreditar que a febre era uma doença por si só, ao invés de um sintoma, assim como Galeno (MATTERN, 2011, p. 478). Por isso, sugere um medicamento de combate às febres e não ao que poderia estar causando-a. O ingrediente principal da receita, o diagrídio, era feito através da maceração da flor escamônea e possivelmente escolhido devido ao seu caráter purgativo (GALVANY, 2021, p. 195).

¹⁶ Respectivamente, afetam a pessoa: todos os dias, de três em três dias e de quatro em quatro dias.

¹⁷ Experimento maravilhoso para curar qualquer febre, seja ela contínua como a cotidiana | terça | simples e dupla | e verdadeira quartana E qualquer febre. Pegue um grosso de diagrídio e misture com três de açúcar violato e dê ao doente a quantidade de uma castanha uma hora antes do paracismo (Tradução nossa, adaptado).

Em nossa perspectiva, a receita de febre é um exemplo de sobreposição entre as zonas do corpo e do *household* na vida privada de Sforza. Argumentamos isso devido a possibilidade desse remédio ser utilizado não apenas para tratar de si mesma, mas também para Caterina cuidar daqueles em torno dela, isto é, sua família. Levantamos isso enquanto uma possibilidade entre várias pois, conforme os relatos indicam, nem todas receitas medicinais de Caterina Sforza eram destinadas exclusivamente ao tratamento daqueles diretamente ligados a ela.

Em 1486, durante um surto de peste bubônica em Forlì, a condessa teria deixado sua fortaleza para visitar os bairros mais atingidos, levando consigo alimentos e remédios feitos por ela mesma (LEV, 2012, p.104). Seu manuscrito, aliás, está repleto de receitas “para peste”, entre as quais se encontra o experimento registrado no capítulo 195:

*Experimento Contra Peste. Piglia Diptamo Albo recente trementilla Bene purgata valeriane Cuperose an. on. 1. la Cuperosa al peso de omne cosa pista omne Cosa Sutilissime et incorpora Simul Dosis est grossi 1. con acqua comuna calida et sia Data nel principio del morbo et de poi Doi | o vero tre hore De novo sia data Valtra potione della medema materia et de novo de poi sei hore sia data valtra potione et poi sia data doi volte el di cio e la matina et la Sera et Sera guarito (Caterina SFORZA, *Experimenti*, 1894, pp. 94-95).¹⁸*

No período, a peste também era compreendida a partir da teoria dos humores. Assim sendo, o consenso médico atribui a doença aos chamados “maus ares”, ou miasmas, cuja umidade putrefata corrompia os humores, gerando um material venenoso no organismo que atingiria sobretudo o coração e pulmões. Os bubões, por sua vez, eram interpretados como um sinal do corpo em expelir o veneno. Assim, o tratamento da doença consistia em manter os humores balanceados através do suor, urina e defecação. Além disso, recorria-se ao uso do calor para secar a umidade e de odores fortes, para neutralizar a putrefação do ar (BYRNE, 2004, p. 42-49).

¹⁸ Experimento Contra Peste. Pegue dictamo branco recente, terebintina bem purgada, valeriana e cuperose na mesma quantidade de uma onça, sendo a cuperose no peso de todas as coisas moídas finamente e incorporadas. A dose é de um grosso com água comum quente, que deve ser dada no início da doença. Duas ou três horas depois deve ser dada novamente a poção da mesma matéria. Depois de seis horas, deve ser dada novamente a poção. E depois deve ser dada duas vezes, de manhã e à noite, e à noite estará curado (Tradução nossa, adaptado).

À luz desse quadro teórico, os ingredientes da receita apresentada por Caterina Sforza fazem-se coerentes para seu propósito. A terebintina, óleo obtido a partir da incisão da árvore terebinto, era usada em medicamentos para cura de infecções respiratórias (GALVANY, 2021, p. 214). Por sua vez, o dítamo branco era empregado como um tônico diaforético, isto é, estimulador da transpiração. Além disso, vinha de uma planta com forte odor e se fazia presente na composição de perfumes (GALVANY, 2021, p. 143). Dessa forma, o primeiro insumo está alinhado à causa respiratória que se acreditava que a peste possuía, enquanto o segundo está de acordo com as formas de tratamento considerados adequados à época.

Mais uma vez, as receitas medicinais de Sforza indicam o alinhamento dela com as discussões teóricas das práticas de cura da época. Bem como refletem o contexto no qual viveu. Todavia, ao partirmos do princípio de que as receitas para peste foram empregadas pela condessa para cuidar daqueles sob seu senhorio, percebemos uma sobreposição entre interesses privados e públicos. Dito outra forma, entre a procura e desenvolvimento de experimentos alquímico-medicinais e sua posição política. Ao mencionarmos essa relação, podemos pensar em uma sobreposição entre as zonas do Estado, do corpo e da mente, no sentido de produção e mobilização de conhecimentos.

A última receita que selecionamos para analisar trata-se do capítulo 15, no qual lê-se:

*A Convertire lo stagnio in Corpo et in argento finissimo et bono. Piglia stagnio Quanto uoli et Calcina poi trita sopra el marmo con sale Armoniaco poi laualo con el succo della citonelli tanto chel succo uenga chiaro poi lassa seccare el sole poi piglia pece greca et ponila a fondere in una Cazza de ferro cum foco lento et come e fusa proice lo stagnio dentro poi dalli foco lento finche la pece se consuma poi fondi lo stagnio in vegar et questo fallo tre o quattro uolte et de hauesse qualche stridore pone in una libra de questo stagnio $\frac{2}{3}$ de mercurio et mettilo a fondere et dalli el foco forte de modo chel mercurio vada in fumo (Caterina SFORZA, *Experimenti*, 1894, p. 24).¹⁹*

¹⁹ Para converter o estanho e corpo em prata fina e boa. Pegue o quanto quiser de estanho e calcine, depois triture no mármore com sal amoníaco. Depois lave com suco de citronela até que o suco saia claro. Depois deixe secar no sol. Depois, pegue breu e coloque para fundir em uma panela de ferro em fogo baixo. Assim que derreter, coloque o estanho dentro, depois leve ao fogo baixo até que o breu seja consumido. Depois, derreta o estanho em vinagre e faça isso três ou quatro vezes. Se tiver algum rangido, coloque em meia libra deste estanho $\frac{2}{3}$ de mercúrio e coloque para derreter e dê um fogo forte para que o mercúrio se vá em fumaça (Tradução nossa, adaptado).

Nessa receita, Caterina apresenta uma operação de transmutação dos metais, nesse caso do estanho para a prata. Tal experimento nos indica um possível posicionamento favorável de Sforza sobre a discussão da possibilidade de transformar metais em outros, corrente no período.

A transmutação proposta por Caterina possui similaridades com pressupostos teóricos apresentados na obra *De mineralibus* do frade dominicano Albertus Magnus (1193-1280), nascido no que hoje se configura enquanto Alemanha (Thorndike, 1960). Traçamos esse paralelo entre o manuscrito de Sforza e o livro de Magnus a partir do conhecimento de que *De mineralibus* fazia-se presente na biblioteca do Palácio de Pavia (PELLEGRIN, 1955, p.104), local onde Caterina realizou sua já mencionada formação intelectual. Assim sendo, torna-se possível o contato dela com a obra e a comparação aqui feita.

Evocando Avicena, Magnus declara que todos os metais são compostos por mercúrio e enxofre em quantidades distintas, fator que geraria a diferença entre eles. Já a forma, agora recorrendo a Hermes Trismegistus e Platão, seriam determinadas por proporções numéricas de poderes terrestres e celestiais, vindos dos sete planetas. Devido ao material que compõe os metais serem semelhantes, infere-se que sua formação é cíclica. Dessa forma, torna-se possível transmutá-los, sendo mais fácil realizar essa operação quando as propriedades são semelhantes (Albertus MAGNUS, *De mineralibus*, 1967, pp. 161-169; 200-201).

Nesse sentido, a transmutação proposta por Caterina Sforza revela-se coerente com as ideias de Albertus Magnus. O primeiro ponto de convergência entre ambas formulações é o uso do fogo para a transformação do estanho em prata por Caterina (*Experimenti*, 1894, p.24), que remete à concepção de Magnus (*De mineralibus*, 1967, p. 166), segunda a qual o calor é o instrumento que possibilita a digestão da água e a terra contidos nele. Dessa forma, reproduz-se artificialmente um processo que acreditava-se ocorrer naturalmente na Terra. Para mais, observa-se que Sforza utiliza de metais que compartilham semelhanças, como a cor. Esse aspecto, como já vimos, é um facilitador da transmutação para Magnus.

A receita analisada revela mais um detalhe da produção intelectual de Caterina Sforza, demonstrando outras discussões e saberes aos quais ela teve

acesso. Para além disso, percebemos com ela uma sobreposição entre zonas de sua privacidade, especialmente no que diz respeito à sua posição social enquanto membro da aristocracia e governante. Trata-se de uma sobreposição entre Estado e *household*, que se torna visível diante das dificuldades financeiras enfrentadas por sua família. Entre o final de 1485 e o início de 1486, há relatos da preocupação de Girolamo Riario, seu então marido, com a escassez de recursos para manter os deveres senhoriais em Ímola e Forlì. Como consequência, decidiu-se restaurar antigos impostos, o que gerou descontentamentos e tentativas de assassinatos. A situação financeira, no entanto, não se resolveu. Com cada vez mais impostos sendo aplicados, o descontentamento do povo abriu margens para que a Orsi tentasse um golpe que tirou a vida de Girolamo em 1488. Após a estabilização da situação política, o primogênito de Caterina foi declarado conde de Ímola e Forlì, sendo Caterina a regente até que ele completasse a idade necessária para governar. Ainda assim, as dificuldades financeiras persistiram: em 1490 Caterina ainda sofria com a falta de dinheiro para manter seus deveres como regente (LEV, 2012, p. 102; 159).

Para nós, esse cenário evidencia que os problemas econômicos impactaram simultaneamente a manutenção do *household* de Caterina Sforza, associado principalmente às expectativas aristocráticas de se manter um padrão de vida, e o exercício do poder político por sua família. Nesse sentido, a prática alquímica pode ser vista enquanto uma forma de Caterina em tentar controlar sua situação de vida e colaborar para a sobrevivência de sua família e sua preservação em posição de poder.

CONCLUSÕES

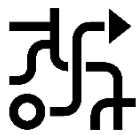
A partir das análises das receitas presentes em *Experimenti* de Caterina Sforza, a primeira constatação possível de ser feita refere-se ao processo de seleção dos experimentos que compõem o manuscrito. Ainda que aqui tenhamos trabalhado com um recorte reduzido, é possível observar que essa escolha não ocorreu de maneira neutra ou aleatória. Ela esteve, ao menos em parte, vinculada às diferentes facetas e acontecimentos da vida de Caterina. Assim sendo, acreditamos que a finalidade de escrever um livro de receitas de cunho mágico, alquímico e medicinal estava ligada às demandas e interesses do cotidiano de quem o escrevia. No caso de

Caterina Sforza, que aqui serve de modelo para percepções mais amplas, algumas dessas estavam diretamente relacionadas aos aspectos de sua privacidade.

O ponto mais recorrente ao longo das análises diz respeito à relação entre os conteúdos das receitas e as discussões vigentes do tema que elas abordam. Em outras palavras, observa-se como Caterina mobilizou debates sobre medicina dos humores, magia natural e alquimia para alcançar os efeitos desejados. Seja evitar a gravidez por meio da magia simpática ou até mesmo curar aqueles sob seu senhorio por meio da lógica humoral. Nesse sentido, faz-se possível entender as receitas como expressões da intelectualidade de Sforza, o que se articula com as zonas da mente e do *self*.

Ainda em relação ao *self*, percebemos que os gostos e especificidades que configuram Caterina Sforza enquanto sujeito perpassam seus experimentos. Isso se evidencia, por exemplo, na presença de uma receita sobre mordida de cães, animais aos quais ela expressa apreço, bem como nas formulações voltadas ao parto e outras questões femininas. Do mesmo modo, suas dificuldades financeiras parecem refletir-se na inclusão de receitas metalúrgicas, como a de transmutação de estanho em prata. Ademais, notamos como grande parte dos experimentos propostos está conectada à zona do corpo, a qual, por sua vez, se sobrepõe à do *household* a partir do momento que Caterina se dedica ao cuidado dos corpos daqueles que lhe são próximos. Essa dimensão, entretanto, ultrapassa seu círculo íntimo, manifestando-se também em seu papel de governante, ao distribuir remédios contra peste bubônica em um momento de epidemia.

Neste artigo, procuramos lançar sobre as práticas mágico-esotéricas o olhar da privacidade para debater as possibilidades de análises que desse processo podem resultar. Com isso, fomos capazes de perceber como diferentes faces da vida privada de um sujeito influenciam no seu envolvimento e procura por essas formas de lidar com o mundo ao seu redor. Por meio desse esforço, tomando o caso de Caterina Sforza como exemplo, acreditamos que fomos capazes de levantar possibilidades do entrelaçamento entre os dois campos de estudo. Possibilidades essas que podem ser tensionadas a níveis mais amplos. Assim sendo, convidamos demais historiadores e estudiosos do tema a experimentarem algo similar ao aqui feito com os sujeitos que estudam. Para que assim se possa solidificar, complexificar ou até mesmo contestar o aqui exposto.



REFERÊNCIAS

BREISACH, Ernst. *Caterina Sforza: a Renaissance Virago*. Chicago: Chicago University Press, 1967.

BRUUN, Mette Birkedal. *The Center for Privacy Studies Work Method*. 2019

BYRNE, Joseph Patrick. *The black death*. Westport (Conn.): Greenwood Press, 2004.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. [S.l.]: São Paulo, 2006.

CORSETTI, Jean Paul. *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas*. Argentina: Larousse, 1993.

HANEGRAFF, Wouter Jacobus. *Western esotericism: a guide for the perplexed*. London New York: Bloomsbury Academic, 2013.

HARRIET, Francisco Battista. Recepção de los textos herméticos en el platonismo florentino del Quattrocento: Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola. In: BUFFON, Valeria; D'AMICO, Claudia (Orgs.). *Hermes Platonicus: Hermetismo y platonismo en el Medievo y la Modernidad temprana*. Santa Fe: Ediciones UNL, 2016. p. 203–220.

HOLVAST, Jan. History of Privacy. In: MATYÁŠ, Vashek et al. (Orgs.). *The Future of Identity in the Information Society*. IFIP Advances in Information and Communication Technology. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2009. v. 298 p. 13–42.

HOSLER, John. Gregory the Great's Gout: Suffering, Penitence, and Diplomacy in the Early Middle Ages. In: FRASSETTO, M. HOSLER, J. & GABRIELE, M. (Eds.). *Where Heaven and Earth Meet: Essays on Medieval Europe in Honor of Daniel F. Callahan*. [S.l.]: BRILL, 2014. p. 9–32.

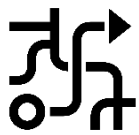
KELLER, Sarah F. *Gota*. Manual MSD, out. 2022. Disponível em: <<https://www.msdmanuals.com/pt/casa/distúrbios-ósseos-articulares-e-musculares/gota-e-artrite-por-pirofosfato-de-cálcio/gota>>

LEV, Elizabeth. *The Tigress of Forlì: Renaissance Italy's Most Courageous and Notorious Countess, Caterina Riario Sforza de' Medici*. 1st ed ed. New York: HarperCollins Publishers, 2012.

MATTERN, Susan. Galen and his patients. *The Lancet*, v. 375, n. 9790, p. 478–479, 2011.

MCCANN, Christine. Fertility Control and Society in Medieval Europe. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 40, n. 1, p. 45–62, 2009.

RAY, Meredith K. *Daughters of alchemy: women and scientific culture in early modern Italy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.



REZENDE, Joffre Marcondes De. *À sombra do Plátano: crônicas de história da medicina*. [S.l.]: Editora Fap-Unifesp, 2009.

SOUZA, Lidiane Alves de. Incompleto e imperfeito: as representações do corpo feminino nas obras médicas do século XIII. *Revista Aedos*, [S. l.], v. 3, n. 9, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/22273>. Acesso em: 23 jul. 2025.

VIDOTTE, Adriana; MENDONÇA JÚNIOR, Francisco. MAGIA NATURAL E MAGIA DEMONÍACA: O ENTRECruzAMENTO DE RELIGIÃO E MAGIA NO PENSAMENTO RENASCENTISTA. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 4, n. 11, p. 3–16, 2011.

VRIES, Joyce de. *Caterina Sforza and the art of appearances: gender, art and culture in early modern Italy*. Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2010.

FONTES

AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius. *Three books of occult philosophy: the foundation book of Western occultism*. Tradução: James Freake. 1. ed., 2. print ed. St. Paul, Minn: Llewellyn, 1997.

GALVANY, Paula. *I Secreti della Signora Isabella Cortese*. Edición crítica. Tese—Valencia: Universidad de Valencia, 2021.

MAGNUS, Albertus. *Albertus Magnus Book of Minerals*. Tradução: Dorothy Wyckoff. Oxford: Clarendon Press, 1967.

PELLEGRIN, Elisabeth. *La bibliothèque des Visconti et des Sforza, ducs de Milan, au XV^e siècle*. Aubervilliers : Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT), 1955. pp. 3-494.

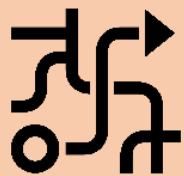
SFORZA, Caterina. *Experimenti de la Ex.ma S.ra Caterina da Furlj Matre, matre de lo inllux.mo signor Giovanni de Medici. copiatu dagli autografi di lei dal Conte Lucantonio Cuppano; publicati da Pier Desiderio Pasolini*. Ignazio Galeati e Figlio, 1894.

SFORZA, Caterina. Testamento di Caterina Sforza – 28 maggio 1509 . In: PASOLINI, Pier. *Caterina Sforza: Documenti*. Loescher, 1893, pp. 537-547.

SFORZA, Caterina. Caterina a Bona di Savoia. La ringrazia per un berretto e per due cani – 20 gennaio 1478. In: PASOLINI, Pier. *Caterina Sforza: Documenti*. Loescher, 1893, p. 63.

Recebido em: 16/09/2025

Aprovado em: 16/12/2025



SILVEIRA, Paola Vieira da*

<https://orcid.org/0000-0002-7229-4576>

DAMINELLI, Camila Serafim**

<https://orcid.org/0000-0003-1893-1543>

RESUMO: Este artigo investiga as manifestações do neopaganismo contemporâneo no Brasil, analisando diálogos com as tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras. Partindo de uma abordagem histórica, demonstra como esse movimento espiritual, de origem europeia, foi resignificado no contexto brasileiro através de processos de adaptação cultural. Adotamos como metodologia a pesquisa bibliográfica, fundamentada em fontes acadêmicas (GIL, 2002) e, complementarmente, a técnica da análise de conteúdo desenvolvida por Bardin (2011). A análise evidencia que o paganismo no Brasil não se limita à reprodução de modelos estrangeiros, mas desenvolve características próprias ao incorporar elementos locais, como orixás, entidades indígenas e práticas xamânicas. Nesse processo, surgem também tensões importantes, sobretudo no que se refere à apropriação cultural e aos debates no âmbito das relações de gênero, que atravessam a construção identitária e impõem limites éticos às práticas pagãs no contexto brasileiro contemporâneo.

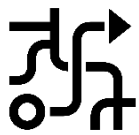
ABSTRACT: This article investigates the manifestations of contemporary neopaganism in Brazil, focusing on its dialogues with Indigenous and Afro-Brazilian religious traditions. From a historical perspective, it demonstrates how this spiritual movement of European origin has been reinterpreted and reshaped through processes of cultural adaptation in the Brazilian context. The methodology combines bibliographic research based on academic sources (GIL, 2002) with content analysis as developed by Bardin (2011), enabling a qualitative and systematic interpretation of relevant literature. The findings reveal that Brazilian neopaganism goes beyond the mere reproduction of foreign models, developing unique characteristics by incorporating local elements such as orixás, indigenous entities, and shamanic practices. This process also gives rise to significant tensions, particularly regarding issues of cultural appropriation and gender relations, which traverse identity construction and raise ethical challenges within contemporary Brazilian pagan practices.

PALAVRAS-CHAVE: Neopaganismo; Paganismo contemporâneo; Religiões Afro-Brasileiras; Religiões indígenas; Sincretismo.

KEY-WORDS: Neopaganism; Contemporary Paganism; Afro-Brazilian Religions; Indigenous Religions; Syncretism.

* Mestra em Ciências Ambientais, na linha de pesquisa Sociedade e Ambiente, graduada em História e Ciências da Religião pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Docente substituta no Instituto Federal Catarinense. E-mail: vieirspaola@gmail.com

** Doutora em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Docente do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Socioeconômico (PPGDS) e das Licenciaturas Integradas da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Email: camis.hst@gmail.com



INTRODUÇÃO

O paganismo contemporâneo como fenômeno religioso tem ganhado crescente visibilidade no Brasil nas últimas décadas. Caracterizado pela reinterpretação de antigas tradições religiosas pré-cristãs, este movimento espiritual se insere no contexto dos novos movimentos religiosos que emergiram principalmente a partir da segunda metade do século XX. No Brasil, o paganismo contemporâneo apresenta características particulares, resultantes do diálogo entre influências internacionais e elementos culturais e religiosos locais.

A seleção deste objeto de estudo foi orientada por uma motivação pessoal e intelectual, buscando ampliar o conhecimento em uma área ainda marginal nas grades curriculares tradicionais no âmbito da História das Religiões e das Religiosidades. Para mapear e compreender as discussões sobre o tema no Brasil, realizamos inicialmente uma busca nas principais bases de dados acadêmicas brasileiras (SciELO, Google Acadêmico, Portal de Periódicos CAPES e Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações) utilizando os seguintes descritores: neopaganismo no Brasil; paganismo no Brasil; paganismo contemporâneo, e; bruxarias. Este levantamento possibilitou tomar conhecimento das autorias base do referido campo de pesquisa no Brasil, bem como compreender o montante das investigações já realizadas e seus enfoques.

A escolha dos descritores de busca foi definida de forma empírica, com base na observação das expressões mais recorrentes no campo de estudos e das denominações comumente atribuídas às práticas investigadas. Os termos “neopaganismo no Brasil” e “paganismo no Brasil” foram selecionados por estarem diretamente relacionados à designação geral do objeto de estudo. O termo “paganismo contemporâneo” foi incluído por possibilitar uma compreensão mais ampla do debate atual sobre o tema. Já “bruxarias” foi incorporado por ser uma nomenclatura frequentemente utilizada para se referir a práticas rituais, cultos e tradições que, socialmente, são enquadradas sob esse termo.

A partir do levantamento inicial das investigações, foi possível identificar algumas lacunas nos estudos sobre paganismo no Brasil, sendo uma delas, seu diálogo com práticas indígenas e afro-brasileiras. O paganismo contemporâneo, ou neopaganismo em sua matiz brasileira, incorpora elementos dessas tradições,

resultando em formas sincréticas de espiritualidade que refletem a diversidade religiosa do país, ao mesmo tempo que mantêm vínculos com as referências e práticas do movimento pagão internacional.

A partir desses procedimentos metodológicos, o texto buscou responder à seguinte pergunta-problema: de que forma o paganismo contemporâneo no Brasil dialoga com tradições religiosas locais (indígenas e afro-brasileiras)? Esta pergunta orienta a investigação sobre as particularidades do paganismo brasileiro, suas adaptações ao contexto local e suas conexões com o movimento pagão internacional. A investigação tem como objetivo geral analisar as formas de diálogo estabelecidas entre o movimento (neo)pagão e o contexto sociocultural brasileiro, identificando características específicas que configuram um paganismo com traços próprios no Brasil, resultantes dessa interação. Adotamos como metodologia a pesquisa bibliográfica (GIL, 2002), baseada em fontes acadêmicas sobre paganismo contemporâneo e bruxarias. Complementarmente, será utilizada a técnica de análise de conteúdo proposta por Bardin (2011), a qual permite interpretar sistemática e qualitativamente o material analisado, identificando categorias e relações significativas entre os elementos discursivos¹.

Este trabalho busca contribuir para a compreensão do paganismo contemporâneo no Brasil como um fenômeno religioso complexo, dinâmico e expressivo da diversidade e da criatividade religiosa presentes no cenário brasileiro. Para tanto, seguiremos o seguinte caminho: iniciamos com um panorama geral sobre paganismo e seus principais elementos constitutivos, como valorização da natureza, centralidade no feminino e relações históricas com práticas de bruxaria. Em seguida, abordaremos as especificidades do paganismo no Brasil, explorando suas confluências com tradições religiosas afro-brasileiras e indígenas, bem como, suas ressignificações espirituais no âmbito da pluralidade religiosa contemporânea.

¹ No que se refere ao uso do termo "sincretismo", ainda que recorrente na literatura sobre religiosidades para designar processos de fusão entre diferentes tradições, seu emprego aqui será feito com cautela. Isso porque o conceito pode sugerir uma ideia de mistura passiva ou desorganizada, desconsiderando as dinâmicas ativas de negociação, agência e reinterpretação cultural presentes nos movimentos (neo)pagãos. Em vez disso, busca-se compreender essas interações por meio de noções mais contemporâneas, como hibridismo religioso (CANCLINI, 1997), que enfatiza a criatividade e a articulação subjetiva dos praticantes na construção de espiritualidades plurais.

DISCUSSÃO CONCEITUAL: OS PILARES DO PAGANISMO CONTEMPORÂNEO

O termo "paganismo" deriva do latim *paganus*, que originalmente significava "habitante do campo" ou "camponês". Durante a expansão do cristianismo no Império Romano, o termo adquiriu uma conotação pejorativa, sendo utilizado para designar aqueles que mantinham as antigas práticas religiosas politeístas, em oposição aos cristãos que se concentravam principalmente nas áreas urbanas, como explica Ronald Hutton (1999). Antônio Manuel Rabelo (2015, p. 101-102) explica que a nova fé demorou para chegar aos interiores, permitindo que os camponeses mantivessem suas práticas, propagando a associação de "pagão" como não cristão.

Outra associação surge neste contexto ao identificar pessoas não-cristãs como civis, ou seja, aqueles não pertencentes ao exército de Cristo. Segundo Rabelo (2015), a prática deriva de uma gíria que utilizada pelos soldados romanos, que tinham seus acampamentos como cidades. Logo, quem não era soldado recebia a denominação de *pagani* (não-citadino, não-militar). A Igreja, se apropriando da linguagem militar, passou a chamar seus adeptos de "soldados de Cristo". Assim, o paganismo foi paulatinamente associado às religiões pré-cristãs, caracterizadas pelo politeísmo, pela veneração de divindades ligadas à natureza e por práticas rituais sazonais.

Com a ascensão das religiões monoteístas, especialmente o cristianismo, na Europa, as antigas práticas pagãs foram gradualmente suprimidas ou sincretizadas. Divindades femininas foram demonizadas ou transformadas em santas cristãs, e práticas associadas ao culto da natureza e à magia foram perseguidas. Silvia Federici (2017) analisa que a caça às bruxas na Europa, entre os séculos XV e XVIII, representa um momento importante neste processo, tendo como alvo principalmente mulheres acusadas de práticas mágicas e pactos com o diabo.

Contudo, no século XX, esse movimento religioso ressurgiu influenciado por diversos fatores, como o romantismo, o ocultismo, os estudos folclóricos, os movimentos de contracultura e, mais recentemente, com o feminismo e o ambientalismo. Jeffrey Russell e Brooks Alexander (2019, p. 168-169) analisam que o Movimento Romântico surgiu entre fins do século XVIII e início do século XIX, contribuindo para a volta das antigas religiões, pois tem por característica glorificar o

passado. Karina Bezerra (2019) destaca que este movimento trouxe um contraponto à razão instrumental do século XVIII, possibilitando a volta da imaginação, da emoção e dos antigos deuses ao Ocidente cristão. Segundo a autora, “no romantismo as coisas consideradas ruins pela moral cristã foram elevadas: o corpo, o prazer, a mulher, os deuses, o selvagem, a natureza e toda a magia presente neles” (BEZERRA, 2019, p. 465).

Russell e Alexander (2019) observam que o interesse pelo ocultismo cresceu no final do século XIX, época que considera entediante, despertando o desejo por experiências mais misteriosas e espirituais. No século XX, especificamente em sua segunda metade, o movimento neopagão chega à América do Norte e encontra um cenário propício para sua consolidação como uma expressão espiritual legítima e, com o tempo, adquirindo presença global. O contexto era o movimento da Contracultura² que estava em ebulição na década de 1960, que

introduziu um romantismo renovado e fundamentado nos sentimentos, sendo notavelmente manifestado por meio do ambientalismo, do feminismo, da liberdade sexual, do uso de drogas, das diversões eletrônicas, da liberação gay, da literatura e da filmografia ocultistas, dos cristais e do tarô. Entre os intelectuais, os pós-modernos e desconstrucionistas, a relativização das artes e das humanidades e a crescente oposição à visão fisicista dominante nas diversas áreas das ciências minaram as certezas previamente existentes. As ortodoxias de todos os tipos – particularmente as religiosas – foram zombadas e vilipendiadas. Esse vasto terreno de transformações sociais tornou-se o ambiente perfeito para o florescimento da bruxaria moderna e neopagã. (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p. 246)

Para Dannyel de Castro (2017), o século XX foi marcado por Novos Movimentos Religiosos (NMR), isto é, aqueles que apresentam ruptura com grandes religiões (tradicionais). Silas Guerreiro (2012), por sua vez, compreende que a definição do que seriam os Novos Movimentos Religiosos é complexa, e está atrelada a mudanças sociais. A distinção entre religião e espiritualidade é importante neste

² Movimento que cresceu no Brasil entre os anos de 1960 e 1970, pautado na ideia de que a transformação poderia ser alcançada por meio da cultura. “Contrapondo-se à cultura hegemônica e suas instituições, a automarginalização, o uso de substâncias expansoras de consciência, a liberdade sexual, o experimentalismo estético, a vida comunitária, o trabalho não alienado, formas alternativas de comunicação e expressão artística e a prática de espiritualidades não ocidentais, entre outras ações, eram vistas como caminhos para a transformação individual, no cotidiano - um primeiro passo para uma revolução mais ampla, a construção de uma ‘nova cultura’” (Kaminski, 2019).

momento, pois sinaliza uma mudança na maneira como as pessoas se relacionam com o sagrado; enquanto a religião está associada a sistemas institucionalizados, com doutrinas estabelecidas e autoridades externas, a espiritualidade representa uma busca mais individualizada e subjetiva, onde a pessoa se torna a fonte última de significado e autoridade.

Para Guerreiro (2012), tal fato caracteriza, a partir da segunda metade do século XX, uma diminuição da influência religiosa tradicional e a constituição de uma visão holística. No centro do debate encontra-se a tríade mente-corpo-espírito, onde o espírito deixa de se opor ao corpo como acontece na tradição hebraico-cristã. Tornando-se dimensões complementares e integradas, pois a salvação não vem pela ação divina ou pela adesão a dogmas institucionais, nas novas espiritualidades o aperfeiçoamento ocorre pela ação do próprio indivíduo e suas experiências interiores.

Metodologicamente, o olhar para os NMR dá-se em função da cultura e não unicamente da religião, pois estas esferas não estão separadas. Observar as práticas a partir da cultura permite perceber as lógicas implícitas que dão sentido à imensa variedade de manifestações religiosas contemporâneas. Para organizar o campo dos Novos Movimentos Religiosos, Guerreiro (2012) propõe classificá-los em quatro categorias: Novos Grupos surgidos no interior das grandes religiões cristãs; Novas religiões originadas no Oriente; Movimentos Religiosos Externos às grandes religiões; e Novas Espiritualidades, estas últimas caracterizadas por estruturas mais frouxas e práticas associadas à Nova Era³.

Seguindo esta divisão, a última categoria abarca o neopaganismo ou paganismo contemporâneo, que pode ser entendido como uma vertente dentro do universo da Nova Era, porém, com identidade própria. Ele compartilha valores com o movimento novaerista (natureza, espiritualidade livre, sagrado feminino), mas tem raízes mais históricas, ritualísticas e religiosas, como a valorização de práticas pré-cristãs. Castro (2017, p. 441) enfatiza que a dimensão simbólica destas religiões envolve a “crença em diversos deuses (o politeísmo), a noção de que todas as coisas possuem alma (o animismo), além da aceitação da ideia de reencarnação da alma”.

³ Nova Era ou New Age é um movimento cultural e espiritual que surge no Ocidente, com destaque, a partir de 1960. Reúne elementos de muitas tradições religiosas, filosóficas e esotéricas, criando um ecletismo espiritual.

Em linhas gerais, o paganismo contemporâneo pode ser entendido como um conjunto de religiões que reverenciam a natureza e buscam reviver ou reconstruir tradições pré-cristãs europeias, incorporando, muitas vezes, elementos de outras culturas e criações modernas. Essas religiões caracterizam-se pelo politeísmo (ou panteísmo), pela celebração dos ciclos naturais, pela prática da magia e por uma ética fundamentada na responsabilidade pessoal. Apesar da diversidade de crenças, correntes e expressões presentes no neopaganismo, alguns elementos assumem centralidade, sobretudo em oposição às tradições religiosas monoteístas predominantes. Entre esses aspectos, destacam-se a relação sagrada com a natureza, a valorização do feminino e o uso de práticas mágicas, que sintetizam dimensões essenciais da espiritualidade neopagã contemporânea (MAGLIOCCO, 2004).

A aplicação da técnica de análise de conteúdo permitiu identificar três categorias centrais que estruturam a compreensão do paganismo contemporâneo: (1) espiritualidade da natureza, (2) centralidade do feminino e (3) práticas mágicas e de bruxaria. Essas categorias emergiram da leitura sistemática das fontes bibliográficas e funcionam como eixos interpretativos da presente análise, conectando os discursos religiosos com os contextos culturais e históricos em que estão inseridos. A partir delas, torna-se possível observar como o neopaganismo brasileiro se configura como uma espiritualidade híbrida, negociando ancestralidades, valores políticos e simbologias locais. Essas particularidades, contudo, não são exclusivas do Brasil, visto que em diferentes contextos ocorrem adaptações de crenças regionais.

A espiritualidade da natureza, categoria central identificada na análise de conteúdo, expressa-se como eixo estruturante da religiosidade neopagã. Mais do que um retorno ao natural, trata-se de uma ressignificação simbólica da natureza enquanto entidade viva e sagrada, que estabelece vínculo com o divino de forma imanente. Rosalira Oliveira (2010) contribui ao enfatizar que a natureza não é apenas criação da divindade, mas manifestação dela, ideia que sustenta a lógica panteísta ou animista presente em diversas vertentes pagãs.

Nesse contexto, as divindades cultuadas assumem forma de forças naturais. A Deusa representa a Terra, a Lua, os ciclos femininos; o Deus se associa ao Sol, à vegetação, à fauna. Como afirma Eliade (2008) ao se referir ao culto da natureza de algumas crenças, além das figuras centrais, os rituais incluem entidades associadas

a oceanos, florestas, montanhas, numa clara sacralização da diversidade ambiental. Mais do que mitologia, essa prática ritualiza um ethos ecológico. Bezerra (2012) destaca o desafio de adaptar o calendário ritual ao hemisfério sul, o que reforça a dimensão prática dessa espiritualidade vinculada ao território. Praticantes brasileiros, nesse processo, elaboram conexões específicas com biomas locais, integrando suas experiências vividas aos ciclos da terra. Dessa forma, o rito não apenas celebra, mas territorializa o sagrado.

Assim, a espiritualidade da natureza no neopaganismo brasileiro não é meramente contemplativa, mas atua como ferramenta simbólica e política de reinserção do humano na trama ecológica. Ela expressa um rompimento com a tradição ocidental dualista, promovendo uma vivência espiritual que reafirma o corpo, o território e a vida natural como fontes legítimas do sagrado.

A segunda categoria evidenciada na análise de conteúdo diz respeito à centralidade do feminino nas espiritualidades pagãs. Aqui, o feminino não é apenas uma identidade de gênero, mas um princípio vital e simbólico que articula corporeidade, cuidado, criação e ancestralidade. A Deusa é representação de um todo que gera, nutre e transforma, integrando os ciclos da vida com os da natureza.

A partir de autores como Campbell (apud Vieira, 2011), percebe-se que o símbolo feminino na mitologia está associado à Terra e à fertilidade, estabelecendo analogias entre a mulher e o solo fértil. Esse vínculo é reforçado por achados arqueológicos discutidos por Gimbutas e retomados por autoras contemporâneas que investigam as imagens das 'Vênus' paleolíticas como expressões de sociedades matrifocais e igualitárias, cujas cosmologias centravam-se no sagrado feminino. O ressurgimento do culto à Deusa nos movimentos neopagãos está diretamente relacionado às demandas feministas da segunda metade do século XX. Como observam Tsugami e Santos (2021), essa espiritualidade não surge apenas como forma de resgate, mas como contestação à hegemonia patriarcal das religiões instituídas. A bruxa, figura historicamente perseguida, é revalorizada como símbolo de poder, liberdade e conexão com saberes ancestrais femininos.

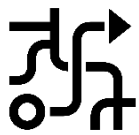
Essa centralidade, contudo, traz disputas internas. Cardoso (2021) chama atenção para o uso político do termo 'bruxa', enquanto Cordovil (2014) observa tensões em torno da inclusão de pessoas trans em espaços ritualísticos femininos, sinalizando a necessidade de problematizar perspectivas essencialistas. Assim, a

categoria do feminino no neopaganismo brasileiro é marcada tanto pela valorização quanto pelo embate, refletindo os desafios contemporâneos da pluralidade de gênero. Mais do que um culto à mulher, essa dimensão espiritual propõe uma reorganização simbólica do mundo, na qual o feminino representa o princípio integrador, circular e relacional da existência. Uma parcela dos praticantes reivindica, portanto, um modelo alternativo à lógica binária e hierárquica da tradição ocidental dominante.

A terceira categoria identificada na análise refere-se às práticas mágicas e à bruxaria, dimensões operativas e simbólicas do neopaganismo. Ao contrário das concepções medievais cristãs, a bruxaria moderna se estrutura como prática espiritual autônoma e não-dogmática, baseada na experiência direta com o sagrado e no uso ritual da natureza como fonte de poder. Cardoso (2021) destaca que a bruxaria moderna é definida pela própria praticante, é ofício, caminho e filosofia de vida. Suas práticas incluem rituais sazonais, oráculos e trabalhos com ervas, não como superstição, mas como formas de reconexão com ciclos naturais e intuição simbólica. O futuro, para a bruxa, é construção ativa, e não destino fixo.

Bezerra (2019) enfatiza a diferença entre magia e bruxaria, propondo uma “magia tríplice”, articulando magia ritual, simbólica e participativa como estruturas fundamentais do magismo pagão. Nesse sentido, a magia se apresenta como recurso criativo para a construção de realidade e sentido, funcionando como uma epistemologia simbólica alternativa à racionalidade instrumental moderna. Pode se manifestar como magia menor ou operativa, voltada a técnicas, feitiços e curas, ou como magia maior, ligada a transformações internas e espirituais, próximas da religião ou da psicologia (p. 379). Já a bruxaria, diferentemente, designa tradições específicas: no passado, foi estigmatizada como “bruxaria diabólica”, imagem construída pela Igreja como prática maléfica e demoníaca, enquanto no presente se reconfigura como bruxaria natural vinculada a saberes familiares e populares, ou como bruxaria pagã, como na wicca, em que a magia é integrada a uma religião da Deusa (p. 323). Assim, a magia é o fundamento amplo do paganismo, enquanto a bruxaria constitui uma de suas linguagens espirituais, que reorganiza saberes, revaloriza o sensível e reafirma a corporeidade ritual como eixo identitário do neopaganismo brasileiro.

Neste sentido, o corpo humano se integra à natureza, rompendo com o dualismo corpo-espírito. Esta visão se manifesta na celebração da sexualidade como sagrada, na valorização dos ciclos corporais (especialmente os femininos) e na



rejeição de concepções que veem o corpo como fonte de pecado ou impureza, explica Ana Carolina Chizzolini Alves (2011). Elementos naturais foram associados a esse corpo, com o qual passam a compartilhar esta simbologia de vida. A Lua que a tudo banha com sua luz prateada, com a qual reveste a terra de sentidos e o corpo feminino de simbologias, prenhe de possibilidades. Os humanos primevos se espantam com este mistério e sua mente imaginativa começa a criar nexos cósmicos (ou seria descobrir?). As figuras femininas arcaicas se transformam em outras, suas filhas e netas. Estas sim, com os primeiros nomes registrados. Como a Lua, traçam o destino com fios cor de prata. Como a Terra, a tudo geram e nutrem. (SANTOS, 2022, p. 35)

Até aqui buscamos conceituar um pouco do caminhar e das práticas do paganismo contemporâneo, delineando um contorno geral a esta tradição, de acordo com a análise de conteúdo que realizamos na literatura específica. Passamos agora a especificar formas de religiosidades neopagãs presentes no contexto brasileiro e a partir daí traçar paralelos com expressões religiosas indígenas e afro-brasileiras.

PAGANISMO CONTEMPORÂNEO BRASILEIRO E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E INDÍGENAS

O paganismo contemporâneo no Brasil possui uma trajetória relativamente recente, tendo iniciado seu desenvolvimento mais expressivo a partir da década de 1980. Na década seguinte, observou-se um crescimento significativo do movimento, impulsionado por diversos fatores, entre os quais se destacam: a abertura política após o fim da ditadura militar, que permitiu maior liberdade religiosa e cultural; a Eco-92, realizada no Rio de Janeiro, que estimulou o interesse por questões ambientais e espiritualidades centradas na natureza; a expansão da internet, que facilitou o contato entre praticantes brasileiros e comunidades pagãs internacionais, bem como o acesso a informações sobre diversas tradições pagãs, relata Janluis Duarte (2013). Em poucas décadas, o movimento pagão cresceu consideravelmente, desenvolvendo características próprias que refletem tanto influências internacionais quanto o contexto cultural e religioso específico do país.

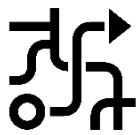
A internet desempenha um papel central no crescimento do neopaganismo no Brasil, ao possibilitar a sociabilidade e a organização entre os praticantes. Sem essa ferramenta, o desenvolvimento da tradição no país teria sido significativamente mais

limitado, já que, por se configurarem como religiões minoritárias e geograficamente dispersas, as vertentes neopagãs encontraram no ambiente virtual um espaço privilegiado para acessar informações, conhecer tradições e estabelecer contato com outros adeptos (OSÓRIO, 2005). As mídias têm contribuído de forma relevante para a divulgação, popularização e ressignificação das práticas relacionadas ao (neo)paganismo e à bruxaria moderna. Obras da cultura pop, como *Jovens Bruxas*, *Harry Potter* e *O Senhor dos Anéis*, despertaram o interesse, sobretudo entre o público jovem, e impulsionaram a formação de um movimento alternativo de caráter esotérico (TSUGAMI, 2019). Esses recursos trazem referências religiosas variadas do universo pagão, fazendo circular as ideias centrais do neopaganismo:

Compreende-se, portanto, que nessa época, o movimento alternativo esotérico alcançou grande visibilidade, culminando no aumento das lojas de esoterismo e no crescimento do interesse por produtos de tal natureza, como os incensos e livros esotéricos, “bruxaria” e práticas de religiões pagãs. Em meio à popularização do cenário esotérico e das espiritualidades alternativas o interesse pelas práticas de magia se destacou, promovendo a possibilidade da elaboração de encantamentos de amor, sorte e prosperidade, assim como leitura de oráculos (como o *tarot* e as runas). (TSUGAMI, 2019, p. 7)

As mídias e a cultura pop têm o poder de produzir subjetividades e moldar percepções, no entanto, também negativamente, reforçando imagens estereotipadas e visões distorcidas construídas historicamente. Com frequência, essas práticas são apresentadas sem a devida compreensão de que, na contemporaneidade, configuram-se como um movimento espiritual e/ou religioso legítimo. Embora a cultura pop não tenha o compromisso acadêmico com o debate crítico de ideias, sua relevância social é inegável, especialmente por influenciar a forma como determinados temas são representados e assimilados pelo público.

Nesse contexto, o perfil dos adeptos das crenças neopagãs no Brasil reflete a dinâmica de dispersão e de busca por pertencimento, facilitada pela internet e pelas mídias. Em sua maioria, atraem indivíduos urbanos, de escolaridade média a alta, com acesso a tecnologias digitais, o que lhes permite buscar informações, formar comunidades virtuais e compartilhar práticas e saberes. Muitos desses praticantes vem de rupturas com o cristianismo e de experiências com outras tradições, como espíritas, evangélicos e budistas. Valorizam a magia e a ética em substituição a fé dogmática. Há uma presença significativa de mulheres, jovens adultos e pessoas



ligadas a movimentos de contracultura, ambientalismo, feminismo e defesa das minorias (OSÓRIO, 2005; BEZERRA, 2019).

O universo neopagão é bastante plural, pois “cabem” muitas religiosidades dentro desta tradição religiosa. Bezerra (2019) elenca oito religiões pagãs presentes no cenário brasileiro: a Wicca, religião que reverencia a natureza e divindades duais (Deusa e Deus), simbolizando os princípios feminino e masculino da divindade; o Druidismo e Recon, que buscam reconstruir as práticas e crenças dos antigos druidas celtas; o Heathenismo, focado na reconstrução das religiões germânicas e nórdicas pré-cristãs; o Helenismo, que revive as práticas religiosas da Grécia Antiga; o Xamanismo, que envolve a comunicação com o mundo espiritual através de xamãs; a Espiritualidade da Deusa, que centraliza o culto a uma ou múltiplas divindades femininas; as Bruxarias⁴, que englobam diversas tradições de magia e culto à natureza; e o Piaganismo, uma vertente específica do paganismo brasileiro, que evidencia saberes populares e mitologias do contexto nacional.

Essa diversidade reforça a complexidade dos movimentos neopagãos brasileiros, especialmente no que tange à categoria de espiritualidade híbrida, identificada na análise de conteúdo. Ela evidencia como elementos simbólicos de diferentes matrizes se articulam de modo sincrético e relacional: embora distinta em suas práticas e mitos, têm convergências de crenças e ritos. Todavia, ao abordar o paganismo no contexto brasileiro, é necessário reconhecer que as práticas espirituais não se restringem às tradições importadas e urbanas do neopaganismo moderno. No Brasil, práticas religiosas populares de origem afro-brasileira e indígena compartilham com o paganismo elementos fundamentais, como a sacralização da natureza, o culto a múltiplas entidades espirituais e o uso de rituais mágicos. Esse cenário revela um campo complexo de adaptações culturais e tensões simbólicas. As crenças em questão, além de expressarem formas específicas de espiritualidade, carregam no imaginário nacional uma forte associação histórica com práticas consideradas pagãs ou de bruxaria. Por isso, foram frequentemente alvo de perseguições e

⁴ A autora coloca Bruxarias dentro do campo das religiões pagãs, dialoga com autores que ao longo da história conceituam bruxaria como religião. Mas é possível inferir que esta escolha da autora é pautada em a bruxaria ser uma prática espiritual mais fluida e menos institucionalizada, na intenção de evidenciar que a bruxaria não se resume àquelas institucionalizadas, como é o caso da Wicca.

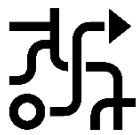
marginalizações sociais, conforme destaca Oliveira (2004).

Para Duarte (2013, p. 37) o neopaganismo brasileiro pode ser definido como "um conjunto de práticas religiosas contemporâneas que, inspiradas em tradições pré-cristãs, principalmente europeias, são reinterpretadas e adaptadas ao contexto cultural brasileiro" e, frequentemente, "incorporando elementos das religiões afro-brasileiras e indígenas". Esta adaptabilidade reflete a própria história religiosa do Brasil, marcada por encontros e fusões entre tradições europeias, africanas e indígenas. Por exemplo, é comum encontrar praticantes brasileiros da Wicca que também participam de rituais de Umbanda, ou que incorporam orixás, caboclos e outras entidades das religiões afro-brasileiras em seus rituais wiccanos. Da mesma forma, elementos das tradições indígenas, como o uso de plantas sagradas e técnicas de transe, são frequentemente incorporados em práticas pagãs brasileiras, analisa Daniela Cordovil (2014).

São múltiplas as formas de adaptações/sincretismo do paganismo brasileiro. Uma primeira adaptação se refere à inversão do calendário das estações e comemorações do hemisfério sul, realizada em algumas religiões neopagãs. Diante disso, os praticantes frequentemente desenvolvem rituais relacionados aos biomas locais, como a Amazônia, o Cerrado, a Mata Atlântica e o Pampa (BEZERRA, 2019). Por exemplo, praticantes da região amazônica costumam incorporar plantas locais com propriedades medicinais e mágicas em seus rituais, enquanto praticantes do Cerrado desenvolvem práticas específicas relacionadas aos ciclos de seca e chuva característicos deste bioma.

Como o país continental que é, no Brasil a tradição pagã se difere também pela diversidade regional, tanto cultural como ambiental. A região Sul, dada a significativa população de ascendência europeia, destacam-se tradições como o Asatrú e o Druidismo, enquanto o paganismo no Nordeste frequentemente dialoga mais intensamente com as tradições afro-brasileiras locais, como o Candomblé e o Xangô (DUARTE, 2013).

O ativismo social e político também é uma característica nacional, ressaltava Cordovil (2015), onde os praticantes combinam sua espiritualidade com causas como os direitos ambientais, os direitos indígenas, os feminismos, os direitos LGBTQIAPN+ e a luta contra o racismo e a intolerância religiosa. Este ativismo reflete influências internacionais, como o ecofeminismo, mas também o contexto social e político



específico do Brasil, marcado por desigualdades sociais, ameaças ambientais e lutas por direitos. Bezerra (2019) destaca, nesse sentido, que muitas praticantes brasileiras da Wicca veem seu ativismo como uma extensão natural de sua espiritualidade, buscando transformar não apenas sua vida pessoal, mas também, de forma abrangente, a própria sociedade.

Em relação às religiões afro-brasileiras, um aspecto relevante da interlocução com práticas neopagãs brasileiras é a presença de divindades “compartilhadas”. Praticantes da Wicca, por exemplo, incorporam orixás como Iemanjá, Oxum e Iansã em seus rituais (BEZERRA, 2012, p. 156). Iemanjá, orixá ligada ao mar e à maternidade, é comumente associada à figura da Mãe na Deusa Tríplice wiccana, ou ainda a divindades marinhas de outros panteões, como Afrodite, da mitologia grega, ou Danu, da tradição celta. Oxum, relacionada às águas doces, à beleza e à sensualidade, é identificada com o aspecto da Donzela, bem como, com deusas do amor e da fertilidade, como Freya, da mitologia nórdica. Já Iansã, conectada aos ventos, tempestades e transformações, corresponde ao arquétipo da Anciã e é frequentemente comparada a figuras guerreiras como Morrigan, da tradição celta (CORDOVIL, 2014).

São também comuns as incorporações de práticas mágicas e rituais das religiões afro-brasileiras em rituais pagãos, com destaque para o uso de banhos de ervas para purificação e proteção, trabalhos com velas de diferentes cores para diferentes propósitos mágicos, oferendas a divindades em elementos naturais (como flores para Oxum em rios, ou presentes para Iemanjá no mar), e o uso de pontos riscados (símbolos mágicos desenhados) (BEZERRA, 2019). Duarte (2013) expõe, ainda, que os espaços rituais do neopaganismo brasileiro dialogam com os espaços das religiões afro-brasileiras, como praias, cachoeiras e florestas, criando uma sobreposição de geografias sagradas⁵.

Na categoria de ressignificações culturais, identificam-se associações simbólicas com divindades indígenas, como Tupã e Jaci, reinterpretadas à luz de arquétipos europeus. Jaci, ligada à lua em diversas tradições indígenas, é associada

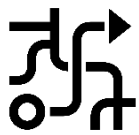
⁵ O calendário neopagão incorpora celebrações de religiões afro-brasileiras, como as festas de Iemanjá, Oxum e Iansã, que são adaptadas e reinterpretadas no contexto do paganismo contemporâneo, resultando em formas híbridas que combinam influências afro-brasileiras e europeias (CORDOVIL, 2014).

à Deusa lunar na Wicca, enquanto Tupã, relacionado ao trovão, aproxima-se de divindades europeias como Thor ou Taranis. Essas conexões criam pontes simbólicas entre tradições distintas e permitem o desenvolvimento de formas de espiritualidade que dialogam com o contexto cultural local (DUARTE, 2013). Além disso, práticas e cosmologias indígenas influenciam o paganismo contemporâneo no Brasil, seja pela incorporação de rituais - como o uso de plantas sagradas, técnicas de transe e comunicação com espíritos -, seja pela concepção da natureza como um ser vivo e consciente. A visão da Terra como mãe, presente em tradições como Nhandecy e Pachamama, encontra paralelos na perspectiva pagã, assim como a crença indígena nos espíritos dos elementos naturais se relaciona ao animismo característico de diversas vertentes pagãs (CASTRO, 2002).

A Tradição Diânica do Brasil (TDB), fundada por praticantes iniciados na Wicca Diânica californiana, dedica-se ao resgate e à recriação do culto às divindades brasileiras do panteão afro-indígena, integrando também referências a deuses de tradições pré-cristãs, como os panteões egípcio e greco-romano. Entre as figuras centrais, destaca-se a pombagira, que assume um importante arquétipo feminino no contexto brasileiro. Como observa Mayblin (2014), ela simboliza uma feminilidade transgressora, sexualmente livre e poderosa, desafiando normas de gênero em uma sociedade majoritariamente católica.

A TDB também promove a divulgação pública de suas práticas, com destaque para os Círculos de Mulheres - espaços voltados à vivência do sagrado feminino, nos quais as participantes exploram a espiritualidade, os ciclos lunares, a conexão com a natureza e o compartilhamento de experiências pessoais. Segundo Cordovil (2015, p. 440), esses círculos oferecem um ambiente seguro para o desenvolvimento da consciência crítica sobre questões de gênero e estabelecem paralelos entre sacerdotisas pagãs antigas, mães-de-santo do Candomblé e xamãs indígenas, criando uma narrativa de continuidade entre diferentes tradições de liderança espiritual.

A presença dessas conjunções religiosas também evidencia tensões éticas e simbólicas, especialmente em torno da apropriação cultural, da autenticidade e das desigualdades estruturais. Um dos principais conflitos envolve a utilização de elementos das tradições indígenas e afro-brasileiras por praticantes do paganismo contemporâneo, o que levanta críticas relacionadas ao respeito cultural e à



superficialidade dessas incorporações. Bezerra (2019) aponta que essa apropriação pode reproduzir dinâmicas coloniais e racistas, sobretudo quando praticantes brancas e de classe média se apropriam de símbolos e rituais de religiões historicamente marginalizadas sem enfrentar as mesmas formas de discriminação. Em resposta, parte das praticantes tem buscado adotar posturas mais respeitosas e dialógicas, estabelecendo relações de troca e aprendizado com representantes dessas tradições e reconhecendo sua autoridade e saberes (CORDOVIL, 2014).

Outra tensão refere-se às diferentes perspectivas feministas presentes no paganismo contemporâneo brasileiro. Enquanto algumas praticantes adotam uma visão essencialista do gênero, valorizando atributos tradicionalmente associados ao feminino, como a maternidade e o cuidado, outras defendem abordagens construtivistas, que problematizam a naturalização dessas diferenças e buscam desconstruir papéis tradicionais (BEZERRA, 2019). Essa divergência se reflete, por exemplo, nos debates sobre a inclusão de pessoas trans em espaços e rituais exclusivos para mulheres e na valorização de experiências como a menstruação e a maternidade, aspectos frequentemente discutidos no contexto pagão brasileiro (CORDOVIL, 2014).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho analisou as formas de diálogo entre o paganismo contemporâneo e as tradições religiosas afro-brasileiras e indígenas, evidenciando como esse movimento espiritual, embora de origem europeia, vem se reinventando por meio de processos de sincretismo e adaptação cultural. Os resultados indicam que o neopaganismo no Brasil não se limita à reprodução de modelos estrangeiros, mas constrói uma espiritualidade singular ao integrar elementos das religiões locais, refletindo a diversidade cultural do país.

A análise foi conduzida com base na metodologia de análise de conteúdo (BARDIN, 2011), da qual emergiram categorias que permitiram compreender a organização das práticas, dos discursos e das tensões presentes no campo neopagão brasileiro. Foram identificados três traços centrais: a valorização da espiritualidade ligada à natureza, a centralidade do feminino como princípio vital e simbólico e o uso de práticas mágicas e de bruxaria como linguagem espiritual. Esses elementos

articulam experiências individuais e coletivas, combinando tradição e inovação.

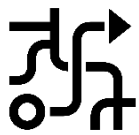
O estudo revelou que o processo de hibridização ocorre em diferentes níveis. Por um lado, há a ressignificação de símbolos e rituais pagãos adaptados à realidade brasileira, como a adequação dos calendários ao hemisfério sul e o uso de elementos naturais dos biomas locais. Por outro, observa-se a incorporação criativa de elementos das religiões afro-brasileiras e indígenas, como a presença de orixás em rituais wiccanos e o emprego de técnicas xamânicas. A partir disso, foram definidas quatro categorias analíticas: espiritualidade híbrida, sincretismo ritual, ressignificações culturais e tensões éticas e simbólicas, que revelam como o neopaganismo brasileiro constrói sentidos ao articular diferentes tradições e ressignificar práticas ancestrais.

Apesar de sua diversidade, o campo apresenta desafios importantes. A questão da apropriação cultural é um ponto crítico, sobretudo quando elementos de religiões historicamente marginalizadas são incorporados sem diálogo com suas comunidades originárias, reproduzindo dinâmicas coloniais e de apagamento simbólico (DUARTE, 2013). Além disso, a concentração de pesquisas em contextos urbanos invisibiliza práticas presentes em territórios periféricos e rurais, como observa Oliveira (2004).

Outro aspecto relevante diz respeito à dimensão política do neopaganismo brasileiro. Muitas praticantes articulam sua espiritualidade com pautas feministas, ambientalistas e de defesa dos direitos dos povos tradicionais, configurando formas de ativismo espiritualizado. No entanto, como destaca Vieira (2011), algumas vertentes ainda reproduzem visões essencialistas de gênero, o que gera tensões internas e demanda o aprofundamento do debate sobre inclusão e diversidade.

Por fim, reconhece-se que diversas dimensões do fenômeno não foram exploradas integralmente neste trabalho. Investigações futuras podem avançar ao analisar práticas regionais, grupos menos visibilizados - como comunidades em territórios rurais e periferias urbanas - e as intersecções entre neopaganismo e movimentos sociais contemporâneos, o que pode iluminar suas respostas aos desafios ético-políticos do Brasil atual.

O paganismo contemporâneo no Brasil revela-se, assim, como um campo religioso dinâmico, em constante construção, no qual tradições locais e globais se entrelaçam de maneira criativa, mas também contraditória. Se, por um lado, expressa



a pluralidade da experiência religiosa brasileira, por outro, impõe questões éticas e epistemológicas que exigem reflexão contínua. Seu estudo contribui para mapear a diversidade religiosa nacional e compreender os modos contemporâneos de construção identitária, resistência cultural e reinvenção simbólica do sagrado.

REFERÊNCIAS

ALVES, Ana Carolina Chizzolini. *Wicca e Corporeidade: a bruxaria moderna e o imaginário do corpo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2011.

BEZERRA, Karina Oliveira. *A wicca no Brasil : adesão e permanência dos adeptos na região metropolitana do Recife*. 2012. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2012.

BEZERRA, Karina Oliveira. *Paganismo contemporâneo no Brasil: a magia da realidade*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997.

CARDOSO, Stéphanie Gribel de Carvalho. *Bruxaria moderna como ofício: um estudo antropológico sobre praticantes no sudeste do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2021.

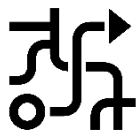
CASTRO, Dannyel Teixeira de. Estudos do neopaganismo no Brasil. *Revista Fragmentos de Cultura*, Goiânia, Brasil, v. 27, n. 3, p. 440-454, 2017.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos "Círculos de Mulheres". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 431-449, 2015.

CORDOVIL, Daniela. Religiões de matriz africana e neopaganismo: questões de gênero e poder. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 7, n. 19, p. 85-106, 2014.

DUARTE, Janluis. *Reinventando Tradições: representações e identidades da bruxaria neopagã no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.



ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução: Fernando Tomaz, Natália Nunes. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2002.

GUERRIERO, Silas. Os novos movimentos religiosos no Brasil: junções e disjunções. In: QUEIROZ, José; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILHANO, Ângela Maria (Orgs.). *Religião, modernidade e pós-modernidade*. São Paulo: Ideias & Letras, 2012, p. 117 – 131.

HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

KAMINSKI, Leon. London, London: exílios londrinos e a repressão à contracultura no Brasil. *Tempo*, v. 31, n. 1, p. e310104, 2025.

MAGLIOCCO, Sabina. *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

MAYBLIN, Maya. People Like Us: Intimacy, Distance, and the Gender of Saints. *Current Anthropology*, v. 55, n. S10, p. S271-S280, 2014.

OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. Religiões da Terra e ética ecológica (Earth religions and ecological ethics). *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 26-44, 2010.

OLIVEIRA, Rosalira. *Tecendo vínculos com a Terra: Paganismo Contemporâneo*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

OSÓRIO, Andréa. Bruxas modernas na rede virtual: a Internet como espaço de sociabilidade e disputas entre praticantes de wicca no Brasil. *Sociedade e Cultura*, v. 8, n. 1, p. 127-139, jan./jun. 2005.

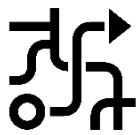
RABELO, António Manuel Ribeiro. *A cidade e o campo: cristianização de uma antinomia clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

RUSSELL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. *História da bruxaria*. 2. ed. Tradução de Álvaro Cabral e William Lagos. São Paulo: Goya, 2019.

SANTOS, Elder Carlos. *A face tríplice da deusa e seus hierônimos a partir de O Anuário da Grande Mãe (FAUR, 2001)*. Salvador, 2022. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Estudo de Linguagens) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2022.

TSUGAMI, Susan Sanae. (Neo) Paganismo, Cultura Pop e Mídia. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 116, n. 1, p. 06-24, jan./jun. 2019.

TSUGAMI, Susan Sanae; SANTOS, Luciana. O sagrado está no todo: experiências

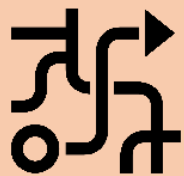


de praticantes do (Neo)paganismo como possibilidade de encontro holístico do ser.
Rev. abordagem gestalt., Goiânia, v. 27, n. 1, p. 14-24, abr. 2021.

VIEIRA, Taís Borin. *Gênero e religião: paganismo e o culto à Deusa na contemporaneidade*. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

Recebido em: 09/09/2025

Aprovado em: 10/12/2025



BARBIERI, Rafaela Arienti*

<https://orcid.org/0000-0003-1836-8121>

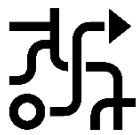
RESUMO: Compreendo as representações do satânico como importantes objetos de estudo para a historiografia, o presente artigo propõe-se a construir reflexões sobre as colonialidades que residem na atribuição do satânico à determinados grupos, debates sociais e religiões. Para tal, investiga-se como as percepções sociais do satânico estão entrelaçadas com a história dos Estados Unidos, trilhando seu caminho até as décadas de 1960 e 1970 e ao cinema de horror do período. Nesse sentido, alguns filmes do ciclo Horror Satânico permitem pensar sobre as funções sociais do medo no cinema de horror, sobre a historicidade de medos religiosamente orientados e questionar os usos políticos e culturais de Satã. Em função de tais objetivos, o artigo pauta-se nas propostas conceituais e teóricas de Walter Mignolo (2017), Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2024), a respeito do conceito da colonialidade, e Max Weber (2004), W. Scott Poole (2009), Mary Anne Junqueira (2018) e Joseph Abraham Levi (2007) para pensar sobre a história dos Estados Unidos.

Palavras-Chave: História das Religiões; Cinema, Satânico; Colonialidade.

ABSTRACT: Understanding representations of the satanic as important objects of study for historiography, this article proposes to reflect on the colonialities embedded in the attribution of the satanic to certain groups, social debates, and religions. To this end, it investigates how social perceptions of the satanic are intertwined with the history of the United States, tracing a path to the 1960s and 1970s and the horror cinema of that period. In this sense, certain films from the Satanic Horror cycle enable an examination of the social functions of fear in horror cinema, the historicity of religiously-oriented fears, and the political and cultural uses of Satan. To support these objectives, the article draws on the conceptual and theoretical frameworks of Walter Mignolo (2017), Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, and Ramón Grosfoguel (2024) regarding the concept of coloniality, and of Max Weber (2004), W. Scott Poole (2009), Mary Anne Junqueira (2018), and Joseph Abraham Levi (2007) for understanding United States history.

Keywords: History of Religions; Cinema; Satanic; Coloniality.

* Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduada e mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). É membro do Grupo de Pesquisa História das Crenças e das Ideias Religiosas (HCIR/DHI/UEM), do Núcleo de Estudos em História e Cinema (NEHCINE/UFSC) e do CINEMA — Centro de Investigação e Estudos em Meios Audiovisuais (UNIVILLE). Atualmente desenvolve pesquisa na área de História das Religiões, Cinema e História, Cinema de Horror, Satanismo Religioso e História dos Estados Unidos. E-mail: rafaelaariantibarbieri@hotmail.com.



INTRODUÇÃO

Seja no âmbito de debates políticos, em notícias jornalísticas, no cinema, em animações, em séries, vídeos do Youtube, TikTok, Instagram e demais espaços midiáticos públicos nacionais e internacionais, é sempre possível encontrar representações de Satã e classificações cambiantes do satânico. Ora com seus proeminentes chifres, ora como figura cômica; associado a discursos políticos de esquerda, de direita ou de extrema-direita. Em alguns casos, suas ambiguidades fazem-se evidentes, conduzindo a questionamentos para além da dicotomia entre Bem e Mal. Essa polissemia de significados não é recente e, a seguir, destaco alguns exemplos importantes para iniciarmos nosso debate, o qual percorre um caminho que parte das percepções sociais do satânico nos Estados Unidos e chega até o cinema de horror¹ da década de 1970.

Historicamente construídos, esses exemplos trazem discursos que possuem pontos em comum. Evocando o aumento de violência no país, o afastamento em relação às instituições cristãs e as profundas crises políticas em curso, neles o campo do satânico é o que está diametralmente oposto a um modelo de cristianismo, é o que fornece forma e conteúdo ao que deve ser temido e combatido para que uma ordem se mantenha. O medo torna-se arma para a manutenção do poder, da colonialidade, e, para desarmá-lo, é preciso primeiro saber reconhecer suas faces, muitas delas entrelaçadas às mobilizações de Satã.

Em 1972, em coautoria com C.C. Carlson, o apresentador de televisão evangélico Harold Lindsey escreveu o livro *Satan Is Alive and Well on Planet Earth* (1972), no qual abordou as manifestações satânicas na sociedade contemporânea: “[...] “Bruxas e satanistas, espíritos e demônios surgiram em nossa geração”.

¹ Ressalta-se que os filmes apresentados no decorrer deste artigo são compreendidos como fontes históricas para a análise das representações sociais do satânico. Nesse sentido, alguns autores constituíram o aporte metodológico da análise, como Michele Lagny (2009), Alexandre Busko Valim (2006; 2012), Douglas Kellner (2001), David Bordwell e Kristin Thompson (2013) e Rick Altman (2000). Lagny, por exemplo, auxilia a observar o cinema como prática social e um gerador de práticas sociais, que suscita transformações, veicula representações ou apresenta modelos. Por sua vez, Valim incentiva investigar os meios “[...] pelos quais alguns filmes tentam induzir os indivíduos a se identificar com as ideologias, as posições e as representações sociais e políticas dominantes e que quais as rejeições a essas tentativas de dominação podem contribuir para uma visão mais crítica da sociedade (Valim, 2006, p. 27).

(LINDSEY, 1972, p. 15) Ao longo da obra, filmes de terror, como *Rosemary 's Baby* (1968) e *The Reincarnate* (1971), foram mencionados para demonstrar uma preocupação social com a emergência do Ocultismo e ressaltar “como Satã está usando o mundo do entretenimento para expandir seu reino. Quando os filmes não estão apresentando sexo, violência ou temas satânicos, observamos uma óbvia zombaria da fé cristã” (LINDSEY, 1972, p. 94).

Em sua capa, tons vermelhos e quentes prevalecem, mantendo o destaque em Satã como elemento principal do título. Muitos outros livros do período também apresentavam a mesma preocupação e estética, vinculando uma atividade satânica ao comunismo, à esquerda política, às pautas contraculturais, aos movimentos sociais e às novas expressões religiosas que passaram a ganhar mais espaço nos Estados Unidos.²

No mesmo livro, um tópico é reservado para falar sobre os perigos do comunismo em oposição aos ensinamentos cristãos. O autor baseou-se em *The Naked Communist* (1958), de W. Cleon Skousen, segundo o qual o materialismo comunista busca acabar com as famílias estadunidenses, denunciar Deus, as escrituras, a existência do espírito e a santidade da vida humana intelectual, afinal, no comunismo “não há lei. Não há Deus” (SKOUSEN *apud* LINDSEY, 1972 [1961], p. 76). Em seguida, a cartilha anticomunista de J. Edgar Hoover, *Masters of Deceit* (1958), é citada para embasar o argumento de que o “Comunismo não é apenas uma outra filosofia política, mas uma religião. [...] [que] fornece respostas diametralmente opostas à verdade de Deus” (LINDSEY, 1972, p. 77).

As argumentações que embasavam posicionamentos anticomunistas no período continuam sendo articuladas nos debates políticos atuais, sob a luz de outro

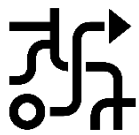
² Desde a década de 1960, os Estados Unidos observavam transformações importantes em sua configuração religiosa, profundamente vinculadas ao pós-guerra, à Guerra Fria, ao desenvolvimento da Guerra do Vietnã e a um novo dinamismo no campo cultural. Entre as novas expressões religiosas do período, para além do Satanismo autodeclarado, estão a Bruxaria Moderna, a Wicca e outras práticas não necessariamente vinculadas a uma instituição. A nova dinâmica religiosa do período abriu espaço para uma corrente sociológica falar sobre um Ressurgimento do Ocultismo, ainda que a ideia de um retorno – se é que algo realmente se foi, em primeiro lugar – seja passível de crítica. Acerca desse tema, algumas reflexões são encontradas nos trabalhos de Lennart Ejerfeldt, *Sociology of Religion and the Occult Revival* (1975); e de James Webb, *The Occult Underground* (1974) e *The Occult Establishment* (1976). Os conceitos de Novos Movimentos Religiosos (NRMs) e Movimento New Age (NA) também foram usados para categorizar as transformações no campo religioso. Com base em Paul Heelas (1996), Hugh B. Urban (2015) discute as espiritualidades NA, argumentando sobre uma diferenciação frente à rigidez do conceito de religião.

contexto social. O prefácio atual de *O Comunista Exposto*, escrito por W. Cleon Skousen em 1958, discorre sobre a importância da tradução do livro para o português em 2018 (ano da eleição de Jair Bolsonaro), ressaltando: "O Comunista Exposto apresenta toda a agenda da esquerda. Lendo o livro, você vai pensar que foi escrito no ano passado. Ele mostra o que as esquerdas estão tentando fazer com a família americana e como estão tentando destruir nossos valores e nossa moralidade judaico-cristã" (CARSON *apud* SKOUSEN, 2018, p. 06). O pensamento e as pesquisas de Hoover, por sua vez, permanecem sendo utilizados por autores para argumentar sobre os perigos do comunismo, como é o caso do livro de Paul Kengor, *The Devil and Karl Marx: Communism's Long March of Death, Deception and Infiltration* (2020).

A partir de um argumento ideológico semelhante, Steve Hotze, do Partido Republicano do Texas, conhecido por suas pautas contrárias ao movimento LGBTQIAP+, argumentou que o que chama de "transgenerismo" - com o sufixo "ismo" para indicar uma suposta patologia - faz parte de um "[...] movimento satânico em nosso país que promove o mal de todas as formas" (HOTZE, 2015). Sua fala foi noticiada por jornais do período e recuperada recentemente pelo *The Guardian*, após o posicionamento do político contra o tratamento preventivo para HIV.

Hotze não é o único nem o primeiro a classificar as pautas da luta LGBTQIAP+, as religiões não cristãs e as formas de pensar o mundo não eurocêntricas como satânicas, desvios da ordem e manifestações de um mal que precisa ser combatido antes que consolide a corrupção da fé e da alma dos cidadãos. Em sincronia com Hotze, a opinião de Walter Camier para o jornal *Scranton Times-Tribune*, expressa seu receio quanto ao aumento da criminalidade e sua relação com uma "crise espiritual na alma humana" (CAMIER, 2025). Para ele, tornar a América (leia-se Estados Unidos) ótima (ou grande) novamente, significa lutar pela cristandade que exclui a diversidade religiosa, sexual, de afetos e de direitos. Citando o livro de John Daniel Davidson, *Pagan America: The Decline of Christianity and the Dark Age to Come* (2024), o leitor do jornal argumenta que o "neopaganismo está, obviamente, em consonância com o aborto, eutanásia, transgenerismo e com o Satanismo" (CAMIER, 2025).

Essa diversidade de exemplos que conectam religiões, política e passados vivos no presente, demonstra a importância dos estudos sobre religiões de forma a ultrapassar adjetivações simplistas e superficiais. Ressalta-se que não cabe aqui o

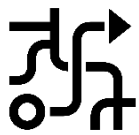


questionamento da veracidade da fé religiosa sob pretensões desmistificadoras ou afirmações de cunho proselitista (MATA, 2010), assim como as religiões não são aqui compreendidas como sobrevivências ou aspectos irracionais de sociedades menos evoluídas. Tal abordagem inferioriza um tema de pesquisa, reforça estereótipos religiosos e culturais, e caminha na contramão do reconhecimento de suas relações políticas e de seu impacto social. Situar a crença e as mobilizações de Satã como traços de um passado irracional é uma atitude pouco elucidativa e também contraditória, uma vez que tais mobilizações não constituem traços de um passado imóvel, mas integram passados e presentes vivos, incorporam-se a discursos políticos e compõem distintas expressões religiosas e culturais, seja em um sentido teológico ou simbólico.

Dessa forma, o presente artigo propõe-se a pensar sobre a historicidade das compreensões sobre Satã e sobre o satânico na história dos Estados Unidos, realizando um diálogo principalmente com os estudos sobre as colonialidades do poder, do saber e do ser, a partir de Walter Mignolo (2017), Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2024). Busca-se investigar os motivos de uma frequente categorização do satânico como o “outro” cultural e religioso, dinâmica que se estende ao mundo político e é constantemente evocada em distintos momentos da história do país. Compreendendo a religião e os usos de Satã como um ambiente de disputas que se expressa em diversas mídias, observa-se como o ciclo cinematográfico Horror Satânico, durante a década de 1970, construiu e veiculou representações do satânico profundamente vinculadas às colonialidades que compunham o cenário cultural do país após as transformações contraculturais e religiosas que marcaram os anos 1960.

COLONIALIDADE, RELIGIÃO E O SATÂNICO

Seja nos Estados Unidos ou em outros países, as atribuições do satânico integram um ambiente de disputas que entrelaça religiões, política e cultura. Ao longo do tempo, suas características físicas, como chifres, cor e textura da pele, seus olhos e estatura permanecem presentes em suas diversas representações, enquanto o significado desse conjunto de atributos altera-se conforme as intenções de quem deles faz uso e daqueles que os leem. Além de identificar nas imagens e nos discursos

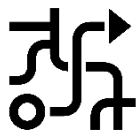


a referência histórica dos chifres, cascos e das asas de Satã, da ideia de pactos demoníacos, é igualmente importante questionar a quem essas características são atribuídas socialmente. Quem usa os chifres satânicos? Quem efetua um pacto com Satã? Quem combate essas forças satânicas? O que este Satã defende? Desde que chegou às colônias durante o século XVI, Satã parece ser um outro lado da moeda de face divina - junto à pauta oculta da colonialidade em relação à Modernidade – adaptando-se às realidades sociais às quais é empregado.

Se a colonização no âmbito do saber é um produto da colonialidade que permanece reproduzindo lógicas políticas, cognitivas e de existência (Maldonado-Torres, 2024), o campo das religiões é também um espaço e uma ferramenta que pode tanto contribuir para a manutenção da colonialidade quanto para a construção de outros saberes e práticas decoloniais. Estudar religiões - e Satã - contribui para elucidar historicamente as colonialidades do poder, do ser e do saber; permite identificar os modos pelos quais os sujeitos colonizados experienciam a colonização, inclusive através das mídias e espaços públicos de circulação de conhecimento, “[...] ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização” (MALDONADO-TORRES, 2024, p. 29).

Na compreensão de Walter Mignolo (2017), um dos fundamentos históricos que sustentam a Matriz Colonial de Poder (MCP) é teológico: “a colonialidade tinha seu fundamento na teologia, ou seja, na teopolítica do conhecimento” (Mignolo, 2017, p. 09). Ou seja, “uma hierarquia espiritual/religiosa que privilegiava espiritualidades cristãs em detrimento de espiritualidades não cristãs/não ocidentais foi institucionalizada na globalização da Igreja Cristã (católica e depois protestante)” (MIGNOLO, 2017, p. 11).

Um dos importantes argumentos do grupo Modernidade/Colonialidade diz respeito aos marcadores da civilização postos em prática após a suposta descoberta das Américas, vinculados à catástrofe metafísica e a uma distorção do significado de humanidade: “A ‘descoberta’ agora apareceu como um agente histórico com o direito e dever de nomear o mundo, classificá-lo e usá-lo para seu próprio bem-estar” (MALDONADO-TORRES, 2024, p. 37). Esse ato de nomear e separar foi o ponto de partida da modernidade, produzindo uma transformação epistemológica e os conceitos de religião e raça; uma classificação arbitrária a partir de um dualismo maniqueísta que estabelece o colonizador como o bom e o colonizado como o mal,



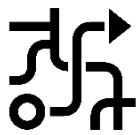
extrapolando o postulado cartesiano “penso, logo existo” rumo à sua possível complementariedade: outros não pensam ou, ainda, outros não existem:

Em suma, a aplicação universal de algo chamado religião e a formulação de exceções radicais a ela em referência aos povos do Novo Mundo e aos escravos trazidos da África abriram um universo de significados que culminou na naturalização da inferioridade, na crença em diferenças ontológicas entre diferentes grupos de seres humanos e na produção do que Fanon chamou de divisão maniqueísta, que tornava os colonizadores bons e os colonizados essencialmente maus” (MALDONADO-TORRES, 2014, p. 703).

As atribuições e usos do satânico estão profundamente atrelados a essa transformação epistêmica e às classificações eurocêntricas dos povos então colonizados, classificações que permanecem sendo articuladas após a independência dos Estados Unidos. Mesmo uma colônia pensada para ser uma extensão da Europa e que posteriormente adquire o estatuto de centro (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992; QUIJANO, 2009) e passa a empregar uma lógica imperialista em direção a outros países após a Segunda Guerra Mundial, ainda é um país colonizado. Nele, a estratégia de denominar a cultura e religião do outro como satânica expressa uma colonialidade e uma reconfiguração do racismo que está de acordo com os eixos de um projeto colonial.

O SATÃ ESTADUNIDENSE

Como vimos, portanto, Satã nem sempre existiu na América, trouxeram-no até aqui. Isso significa traçar uma importante linha divisória entre o mundo cultural e religioso anterior e posterior à invasão europeia e ao processo de colonização dela decorrente. Se desde o século XVI o projeto inquisitorial atacou as mulheres consideradas bruxas em alguns locais da Europa, considerando-as agentes de Satã e um perigo ao domínio cristão e à sua expansão política, a lógica que o embasa também chegou às colônias americanas no projeto da Colonialidade/Modernidade. Conforme explica Erik Dorff Schmitz (2023), as estruturas de controle vinculadas à moral judaico-cristã formalizadas no ambiente europeu ultrapassaram suas fronteiras geográficas: “mudaram-se os tempos e os lugares geográficos, mas a lógica foi semelhante: identificar, emudecer e eliminar aquilo que estava fora da lógica ideológica dominante” (SCHMITZ, 2023, p. 205).

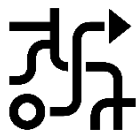


As populações originárias, suas práticas religiosas, seus costumes e modos de vida foram desrespeitados e violentados quando lidos sob a ótica do satânico, demonizados. A satanização remete aqui a uma redução da produção cultural e religiosa dos povos indígenas e africanos escravizados à subalternização e exclusão (MENDONÇA; PACHECO, 2022).

Quando observa-se particularmente o caso estadunidense, é possível compreender como as expressões e usos de Satã são repletos de singularidades apesar de sua herança cristã europeia, o que está em consonância com a afirmação de Maldonado-Torres: “A colonização é uma ação criadora, não um veículo passivo de ideias e interpretações anteriores” (MALDONADO-TORRES, 2014, p. 694). Sua chegada aos Estados Unidos deu-se por meio de um projeto colonizador aplicado em um ambiente religioso e cultural heterogêneo. Catolicismo, Congregacionalismo Puritano, Episcopismo, Luteranos, Reformistas, Anabatistas, Batistas (Gerais e Particulares)³ são apenas algumas das expressões religiosas institucionais que podemos mencionar neste período após a invasão.

Os espanhóis trouxeram consigo o Catolicismo durante a exploração das regiões, bem como uma percepção sobre Satã, bruxaria e heresia: “os rituais religiosos indígenas, especialmente aqueles que de certa forma se assemelhavam aos sacramentos cristãos, passaram a ser vistos como “inversões satânicas” dos ritos católicos” (POOLE, 2010, p. 36). O controle dos corpos, das sexualidades e das religiosidades, fez parte desse projeto moderno de colonização. Concomitantemente,

³ Os batistas apresentam leituras heterogêneas da Doutrina da Predestinação e da expiação de Cristo. Os Batistas Gerais creem na expiação geral, segundo a qual Cristo morreu por todos e não somente para os eleitos. Alguns de seus representantes são Robert Browne, John Smith, Thomas Helwys e John Murton. Já os Batistas Particulares, mais próximos do Calvinismo, acreditavam que Cristo morreu apenas para os eleitos, representados por Henry Jacob, John Lathrop e Henry Jessey, que chegaram, em 1620, na Nova Inglaterra. Na colônia, Roger Williams fundou, em Rhode Island, a primeira Igreja Batista no território entre 1638 e 1639. Em 1652, uma cisão na Igreja conduziu a um ramo que se filiou ao Arminianismo (William Wickenden e Gregory Dexter) e outro que se aproximou do Calvinismo (Thomas Olney). Os debates sobre a quem se aplica o estado de graça divino, quem tem acesso à salvação e como o fiel deve buscá-la e garanti-la povoaram as diversas igrejas Batistas nos Estados Unidos. Entre os Batistas do Livre Arbítrio presentes na Carolina do Norte (1729, Paul Palmer), na Nova Inglaterra (1780, Benjamin Randall) e em Tennessee (1785, Robert Heaton), predominava a crença na expiação geral de Cristo, ainda que a salvação continuasse dependente da fé individual e da aceitação de Cristo. (Fisher, 2011; Hinson, 1982). Entre os batistas, é frequente a experiência pessoal de conversão que instaura a certeza da salvação.



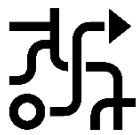
protestantes e outras expressões da fé cristã também associaram os povos originários a Satã.

Essa configuração das religiões no que se tornaria o futuro território do país já elucida um pouco a leitura colonizadora que vê o satânico na alteridade, entretanto, foi a ida de colonos anglo-saxões protestantes para a Virgínia (1607) e região da Nova Inglaterra (1620-1630), que transformou, segundo Joseph Abraham Levi (2007), o que viria a caracterizar o ambiente religioso do futuro Estados Unidos. Interpretando a Doutrina da Predestinação, portada pelos puritanos, eles “se comparavam ao povo hebreu atravessando o Mar Vermelho em busca da Terra Prometida” (JUNQUEIRA, 2018, p. 44) e consideravam-se o povo escolhido para criar o reino de Deus na Terra. O conflito cotidiano contra as forças satânicas que intencionam corromper esse investimento de fé atravessa essa percepção de mundo.

Compreendendo o impacto da Doutrina da Predestinação no projeto nacional estadunidense, destaca-se nela o espaço dedicado a Satã. Com base em excertos da Confissão de Westminster (1647), Max Weber (2004) demonstrou como esta estabelece a existência de homens predestinados à vida eterna e outros preordenados à morte eterna. Somente os homens predestinados à vida são determinados para o que é bom; enquanto aos homens maus e sem fé, a graça divina é negada, sendo abandonados à corrupção e ao pecado: “à própria devassidão, às tentações do mundo e ao poder de Satã” (WESTMINSTER *apud* WEBER, 2004, p. 92). Para o estado de graça dos eleitos, “[...] não era adequada a solicitude indulgente com os pecados do próximo [...], mas sim o ódio e o desprezo por um inimigo de Deus, alguém que portava em si o estigma da perpétua danação” (WEBER, 2004, p. 111). O lugar de Satã na doutrina, sua função na ascese intramundana e suas articulações posteriores expressam disputas de poder e têm a potencialidade de endossar tal ódio e desprezo mencionados por Weber.

O efeito histórico-cultural da Doutrina fez-se sentir no desenvolvimento do Capitalismo e no projeto nacional estadunidense, na construção de um passado para a nação após a Guerra Civil. Portada pelos puritanos evocados na qualidade de pais da pátria, ela expressou um entrelaçamento entre religião e política, legitimou e forneceu justificativas para a escravidão⁴, para o racismo, para a destruidora Marcha

⁴ Enfatiza-se que, ainda que menos frequente, outro uso da doutrina foi feito posteriormente por abolicionistas, como Harriet Beecher Stowe (1811-1896), que “pode ser considerada uma



para o Oeste, para a violência contra mulheres julgadas em Salem e contra os povos originários que personificavam Satã e seus servos, tomados por pecados e heresias, desumanizados aos olhos do colonizador.

Ao explicar os efeitos da ascese intramundana puritana e da Doutrina da Predestinação no desenvolvimento do capitalismo, o autor permite perceber a extensão desses elementos religiosos que se estabeleceram nos Estados Unidos por meio das ramificações do protestantismo, do calvinismo, do luteranismo, do anabatismo, dos quakers, do metodismo, do batismo, do arminianismo e outras. Essas vertentes herdam e dão continuidade (ora mais ou menos críticas) à percepção cristã de Satã, que atua conscientemente como o extremo oposto da bondade divina.⁵

Acerca do Calvinismo, por exemplo, Weber destaca o caráter prático de sua religiosidade, voltada à valorização do trabalho, do exercício da vocação pelo eleito em função da glorificação de Deus e sua obra no mundo. O eleito é uma ferramenta de Deus e tem sua eleição confirmada, repudiando as dúvidas como tentação do Diabo. Dessa forma, uma luta diária se estabelece em prol dessa convicção, uma confirmação de fé conquistada pelo trabalho profissional sem descanso. Afinal, “vosso adversário, o Diabo, vos circunda como um leão que ruge, buscando a quem devorar: resisti-lhe fortalecidos pela fé” PAULO *apud* CALVINO, 2008 [1559] p. 165). Em 1559, João Calvino define as ações do Diabo, o depravado pai das mentiras contra a obra de Deus, que

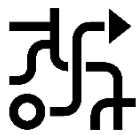
[...] luta contra a verdade de Deus, obscurece a luz com as trevas, implica com erros a mente dos homens, suscita o ódio, inflama lutas e batalhas, tudo para destruir o reino de Deus e afundar consigo os homens na eterna perdição. Onde consta que é depravado, malicioso por natureza (Calvino, 2009 [1559], p. 162).

Acerca dos impactos dessas percepções,⁶ William S. Simmons (1981) argumenta que os puritanos, embasados em uma percepção do mundo como uma arena de luta do bem contra o mal, “[...] acreditavam que os índios que habitavam

legítima representante dos puritanos da Nova Inglaterra, que viam a escravidão como algo que destruí a família cristã, afetando o núcleo moral e religioso da cultura dos Estados Unidos” (Junqueira, 2018, p. 108).

⁵ Para um estudo detalhado do diabo cristão nas leituras teológicas de João Calvino e Martinho Lutero, ver a dissertação *O Demoníaco no Protestantismo: analisando a representação do Diabo em Lutero e Calvino - século XVI*, de Eduardo Leote de Lima (2021).

⁶ Outros estudos auxiliam a compreender a leitura sobre Satã direcionada aos povos originários, como os de David S. Lovejoy (1994) e John Demos (2004).



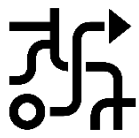
essas regiões adoravam demônios, que os praticantes religiosos indígenas eram bruxos e que os próprios índios estavam enfeitiçados” (SIMMONS, 1981, p. 56). Buscando justificar a existência dessas populações no território, muitos colonizadores consideravam sua religião como satânica e assumiam que “os índios eram descendentes das Dez Tribos Perdidas de Israel, um grupo remanescente que, privado de todo o conhecimento da verdadeira religião, foi afastado do evangelho por Satã” (MCDERMOTT, 1999, p. 540).

Francisco Cetrulo Neto (2017) também enfatiza o caráter violento do uso específico desse modo de viver e se posicionar no mundo sob o prisma da fé religiosa, uma fé intrinsecamente ligada a uma concepção política de mundo, “com o objetivo de hegemonizá-lo, imperialisticamente, em nome de Deus. Na realidade o que existe de fato é uma civilidade etnocêntrica, com objetivos de dominação econômica e política” (NETO, 2017, p. 59).

Ainda que a primeira constituição dos Estados Unidos concedesse à Primeira Emenda o *Bill Of Rights*⁷ com o objetivo de garantir liberdade religiosa, é preciso lembrar que essa liberdade não se aplica a todos, e o conceito eurocêntrico de religião articulado não é abrangente.⁸ Os negros escravizados não eram compreendidos como cidadãos (considerados 60% de um homem livre), e os povos indígenas eram vistos como raça inferior, selvagem e primitiva que ameaçava o projeto expansionista. As religiões de ambos não eram reconhecidamente legítimas. Ao estudar o colonialismo do país no século XX, Marllon Rocha reconhece a manutenção das formas de opressão após a emancipação: “[...] assim como os israelitas conduzidos por Moisés

⁷ Segundo Alexandre G. da Cruz Alves Junior: “a Primeira Emenda (The First Amendment) à Constituição dos Estados Unidos da América é uma parte da Declaração de Direitos (Bill of Rights) dos Estados Unidos da América. Impede, textualmente, o Congresso dos Estados Unidos da América de infringir seis direitos fundamentais: Estabelecer uma religião oficial ou dar preferência a uma dada religião (a “Establishment Clause” que institui a separação entre a Igreja e o Estado); Proibir o livre exercício de qualquer religião; Limitar a liberdade de expressão; Limitar a liberdade de imprensa; Limitar o direito de livre associação pacífica; Limitar o direito de fazer petições ao governo com o intuito de reparar agravos. A Primeira Emenda desautoriza explicitamente apenas o Congresso a interferir nestes pontos. Contudo, ao longo do tempo, os tribunais asseguraram a extensão destas premissas a qualquer ramo do poder judicial, executivo ou da sociedade civil” (ALVES JÚNIOR, 2015, p. 11).

⁸ É preciso lembrar que, apenas em 1940, movida por necessidade de leis comuns sobre liberdade religiosa, que a Suprema Corte incorporou as cláusulas da Primeira Emenda à Décima-Quarta Emenda, tornando-as obrigatórias para os governos estaduais e locais (WITTE; NICHOLS, 2011).



para a Terra Prometida, os escravizados libertos viviam em uma espécie de deserto [...] a entrada em Canaã não tinha sido possível” (ROCHA, 2024, p. 34).

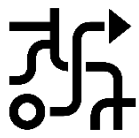
Após o reconhecimento da independência do país, em 1783, a primeira Constituição dos Estados Unidos (1787) foi marcada pelos ideais iluministas e pela ideia de separação entre a Igreja e o Estado. A laicização do Estado que busca apaziguar uma nação heterogênea, entretanto, não significa o fim da religião no âmbito do Estado e tampouco a tolerância e o respeito à pluralidade de crenças. Além disso, os eurocêtricos ideais iluministas também reproduziam exclusões e racismo. A descolonização, por fim, não significou o fim da colonialidade, das relações de poder eurocêtricas, do racismo e violências contra as populações originárias:

A independência cristalizou o estatuto desses estados como uma esfera na qual o sentimento nacionalista poderia se reproduzir e florescer. [...] A independência não acabou com a colonialidade, meramente transformou sua forma (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 549).

O HORROR AO SATÂNICO EM DIREÇÃO AO CINEMA (1970)

Chegando até as décadas de 1960 e 1970, o Satã estadunidense passou por diversas modificações, sendo usado por distintos grupos sociais e amplamente veiculado na cultura da mídia do período (KELLNER, 2001). Acerca desse contexto estadunidense, é importante lembrar que após as lutas sociais empreendidas por distintos grupos que compuseram o cenário contracultural durante a década de 1960, os ganhos e as transformações foram diversos, mas encontraram uma crise no final da década. A repressão policial e a violência contra grupos marginalizados permaneceram e a desigualdade se aprofundou em meio a uma crise econômica que abriu espaço para o neoliberalismo. Segundo pesquisadores, como Sean Purdy (2007) e David Harvey (2008), o liberalismo começou a mostrar sinais de fraqueza no final da década de 1960 em uma crise de acumulação: “o desemprego e a inflação se ampliaram em toda parte, desencadeando uma fase global de ‘estagflação’ que duraria boa parte dos anos 1970” (HARVEY, 2008, p. 11).

Uma desconfiança em direção às instituições se intensificou, bem como em relação às transformações culturais e religiosas da década de 1960 (como a formalização do Satanismo autodeclarado e chegada da Bruxaria Moderna e da



Wicca), aos debates feministas e aos do movimento negro. Nesse sentido, fortaleceu-se a concepção de uma luta terrena constante contra Satã e seus agentes, empreendida pelos eleitos salvos na graça divina, condensando novamente sob a face de Satã as alteridades, os oponentes políticos e os movimentos sociais que ameaçam esse investimento e a manutenção da colonialidade.

Tal conjunto de medos sociais encontrou sua expressão na literatura, nos jornais e no cinema do período. O Horror Satânico⁹, por exemplo, foi um ciclo do cinema composto por produções lançadas entre 1968 e 1969, as quais construíram e veicularam representações do Satanismo. Os enredos trazem um grupo de personagens que direcionam veneração a Satã, ao Diabo, a Lúcifer ou ao Príncipe das Trevas. Eles se organizam em cidades pequenas ou no centro de metrópoles, são ora mais, ora menos violentos, mas certamente realizam fortes críticas às religiões cristãs. O Estado, a polícia e outras instituições não conseguem detê-los, pois suas ações são discretas, assim como podem integrar essas mesmas instituições e corrompê-las, em um movimento que parte de seu interior. Nesses filmes, a instituição familiar tradicional não é estável e pode ser invadida por jovens do movimento contracultural, usuários de drogas e mulheres divorciadas. A iconografia compartilhada por esse conjunto de produções inclui pentagramas, cruzes invertidas, imagens de Baphomet, representações de Satã, altares sacrificiais, velas pretas e outros símbolos.

Nos filmes do gênero de horror, questionar e identificar quem são os monstros e os heróis da narrativa elucida justamente os mecanismos pelos quais a produção constrói suas representações e busca definir o que deve ser temido e o que gera segurança e estabilidade. Nesse sentido, o Horror Satânico fala sobre seu presente, diz algo sobre um momento e um lugar que constituem o contexto de sua produção.

Em muitos filmes do ciclo, lançados após o sucesso de *Rosemary's Baby* (1968), nota-se a veiculação de representações problemáticas e que reproduzem valores coloniais, raciais, eurocêntricos e patriarcais. Uma das características bastante problemáticas das produções é a forma como racializam personagens negros e não brancos em suas narrativas, submetendo-os a determinados espaços,

⁹ O estudo completo que sistematizou o ciclo Horror Satânico a partir de uma perspectiva que dialoga com a História Social do Cinema e a História das Religiões pode ser conferido na tese de Rafaela Arienti Barbieri (2024).

funções narrativas e estereótipos que reforçam violências e uma percepção racista já enraizada no meio social e na história nacional.

Assim como no caso da representação das mulheres no ciclo, a violência cometida narrativamente ancora-se, estipula e legitima outra forma de contenção do que é considerado um perigo social, um controle de corpos já exercido contextualmente, quando, por exemplo, o presidente Lyndon Johnson direcionou à classe média branca os programas sociais para a redução da pobreza; quando se formou um novo apartheid racial nas metrópoles e a desigualdade social se aprofundou; quando se reprimiram violentamente as manifestações por igualdade racial e vários outros exemplos encontrados no período e muito além dele.

Até onde esta pesquisa alcançou, nenhum dos 35 filmes do ciclo foi dirigido por uma pessoa negra. No que se refere ao interior das narrativas, existem poucos personagens não brancos, principalmente em posições que extrapolam a classe baixa ou que impulsionam uma crítica social acerca dos problemas específicos de pessoas periféricas. A complexidade das questões que envolvem tais grupos não é contemplada. Quando representados, são antagonistas estereotipados, violentos, com pouca profundidade narrativa, muitas vezes enquadrados em poucos frames, sem proferir qualquer palavra. As categorias racistas são tão proeminentes, que até mesmo se encontram casos de *blackface*¹⁰. Por outro lado, a inexistência de personagens não brancos também está repleta de significados, como podemos observar no filme evangélico *The Grim Reaper* (1976). Como uma religião com grande presença de pessoas negras, é significativo que a Igreja Batista representada no filme não mostre nenhum fiel não branco.

Desde *Rosemary's Baby*, é possível observar o lugar do negro nos filmes do ciclo, como personagens secundários. No caso, Diego (D'Urville Martin) é um mordomo do edifício Bramford, onde residem os satanistas brancos de classe alta. Em *The Mephisto Waltz* (1971), há o personagem Zanc Theun, interpretado por Khigh Dhiegh, ator estadunidense de ascendência anglo-egípcia sudanesa, como parte do grupo satanista. Na festa também organizada pelo grupo, nota-se um homem negro

¹⁰ Segundo Djamila Ribeiro (2018), a prática do *blackface* começou quando “homens brancos se caracterizavam de homens negros ou escravos livres durante a era dos shows dos menestréis (1830-90)” (Ribeiro, 2018, p. 41). Com a finalidade de ridicularizar, com personagens estereotipados de pessoas negras, a prática chegou ao cinema no início do século XX.

como figurante não creditado. Em *Asylum of Satan* (1972), o jardineiro é uma pessoa negra tampouco creditada. Em *Lucifer's Women* (1974), uma mulher e um homem negros são filmados na plateia de um bar, não dizem uma palavra e também não foram creditados. No mesmo filme, na plateia de outro show de classe alta, não é possível visualizar qualquer pessoa não branca. Em *Ritual of Evil* (1970), Larry Richmond¹¹ é um dos únicos personagens negros da narrativa e o primeiro, ainda nas sequências iniciais, a ser acusado de um assassinato que não cometeu. Em *The Devil's Daughter* (1973), a personagem Margaret Poole é a única satanista negra do abastado grupo, interpretada por Thelma Carpenter.

Em *I Drink Your Blood*, os satanistas antagonistas são um grupo de jovens contraculturais representados sob uma ótica negativa. No filme, o ator indiano Bhaskar Roy Chowdhury interpretou o Sumo Sacerdote satanista, cuja representação aparenta ser feita para se assemelhar a um indígena. Afinal, não seria o bastante assassinar metodicamente os povos originários, classificá-los como selvagens e retirar sua humanidade¹², ainda foi preciso, em 1971, transformá-los em satanistas.

No filme, o personagem Rollo também é racializado, sendo um dos poucos casos nos quais um personagem negro compõe o grupo satanista, ele é um dos que atacam a cidade do interior e seus moradores brancos. A visão que o classifica como negro selvagem e perigoso foi rearticulada para corresponder e responder aos medos sociais do período. Novamente, se a formação da identidade nacional destituiu pessoas negras e indígenas da humanidade, do direito à cidadania, tornou-as selvagens que precisam ser civilizadas pelo homem branco anglo-saxão portador de uma missão providencial, os filmes do Horror Satânico corroboram essa atribuída selvageria.

¹¹ O personagem foi interpretado por Georg Stanford Brown, atualmente com 80 anos, é um ator conhecido por diversos trabalhos, como *Mission: Impossible* (Missão Impossível, 1972), *Roots* (Raízes, 1977) e *Dreaming of Julia* (Cuba Libre, 2003).

¹² Ver, por exemplo, Indian Removal Act (1830, Lei da Remoção Indígena) da política empregada por Andrew Jackson, em prol do expansionismo.

Figura 2 - Satanista Rollo (George Patterson) em *I Drink Your Blood* (1971)



Fonte: <https://mubi.com/pt/br/films/i-drink-your-blood> Acesso: 02/11/2023

O local de submissão e servidão a eles atribuído busca controlar novamente os corpos insubmissos, tornando-os monstruosos e satânicos. No caso desse filme, tal articulação de valores é feita simultaneamente com a intenção de ironizar as categorizações sociais do satânico, o que não exime a produção da responsabilidade pelas representações estereotipadas que veicula. A tentativa de homogeneizar imperialisticamente o país, por intermédio de uma civilidade etnocêntrica em nome de Deus tem expressão na racialização do Horror Satânico.

Figura 3 - *Blackface* em *Werewolves on Wheels* (1971)



Fonte: *Werewolves on Wheels* (1971)

Se categorias racistas são fatos sociais, este horror não se preocupava em ferir a homogeneidade e em tencioná-las. A ausência de personagens negros nos grupos Satanistas ricos e poderosos representados na maioria dos filmes também é indicativa de um elemento racista. Essa presença se torna ainda mais problemática, quando apresentada sob a forma de uma *blackface* em *Werewolves on Wheels*, estrategicamente feita por um sacerdote que divide um pão como símbolo da hóstia, o corpo de Cristo.

Como se não fosse suficiente o *blackface*, *Satan War* (1979) é um filme que visa alertar sobre a realidade do sobrenatural e de Satã, afirmando que os temas tratados são – não de forma positiva, mas – reais. A sequência inicial apresenta uma face satânica em chamas, concomitantemente ao som de batuques ao fundo que são gradativamente sobrepostos por um sintetizador. Assim como as diversas religiões cristãs e o protestantismo predominante no país, a narrativa enfatiza a dicotomia entre Bem e Mal:

[...] os cultos satânicos são extremistas na guerra entre bem e mal. Há uma outra arma nesta batalha. A luta com Satã também é muito bem documentada. Aqueles que louvam Deus, aqueles com a crença em Deus ou cercados pelas mesmas forças maléficas que atormentaram a humanidade desde o início da história. Aqueles sob os quais Satã envia seus anjos das trevas, demônios. Eles vem para apoiar, importunar, torturar e destruir aqueles que professam uma fé em Deus (*Satan War*, 1979, 00:03:10).

As vítimas dos ataques satânicos são um casal branco – Louise e Bill Foster – cristão e de classe média que busca o conforto da modernidade por meio de aparelhos eletrodomésticos e de uma casa em uma boa vizinhança. Porém, a casa é assombrada por seres escondidos nas sombras, cujos ataques são precedidos pelo som de um sintetizador, pelo foco demasiado na cruz que se inverte sozinha na parede e pelos estupros de Louise, banalizados por seu marido. Quando as cruzes, os símbolos e as práticas cristãs são postas em evidência, muitas vezes para blasfemas, não é visando mostrar o poder de Deus, mas sua falibilidade frente ao poder de Satã. Afinal, este horror também possui uma faceta pedagógica

A guerra contra Satã acontece não somente no ambiente terreno, mas especificamente no ambiente familiar e doméstico. Durante o avanço da narrativa, o espectador descobre que aqueles que assombram a casa eram pessoas assassinadas no território, são os donos daquele lugar e expulsam os novos

habitantes. A longa sequência que encerra o filme e reafirma o poder de Satã apresenta pessoas negras, vestidas com roupas características de religiões afro-diaspóricas (como o Candomblé e Voodoo), dançando enquanto um narrador explica que o Voodoo é “uma das mais antigas formas de adoração aos espíritos, certamente a mais secreta e menos compreendida das crenças satânicas” (Satan War, 1979, 01:01:22).

Ainda articulando tal incompreensão, o narrador classifica como satânica uma expressão religiosa que não contempla Satã em sua cosmologia, lançando um olhar novamente pejorativo, violento e colonizador. Os personagens negros dançam em meio às árvores, suam e se jogam no chão, mostrando novamente a classificação de seu saber e seus corpos como selvagens, perigosos, que ameaçam a fé cristã e a ordem do mundo. A colonialidade do olhar se evidencia neste cinema e frente a esse conjunto de perspectivas. O Horror Satânico mostra-se proeminentemente colonizado em termos religiosos, políticos e culturais, bem como colonizador, usando o medo e as emoções a ele associadas de forma pedagógica.

Figura 4 - Ritual de Voodoo classificado como satânico em *Satan War* (1979)



Fonte: Satan War (1979)

Uma aproximação entre Satanismo e religiões não cristãs de matriz africana pode ser também visualizada em *Fear no Evil* (1969). Os seguidores do demônio Rakesh utilizam máscaras durante o ritual que clama por prazeres carnavais, poder e

luxúria. Novamente, o ambiente escuro iluminado por velas vermelhas e preenchido por um canto grave, abre espaço para o desfecho da narrativa.

O uso das máscaras pelos brancos satanistas levanta mais uma vez a problemática associação entre o satânico e as culturas afro-diaspóricas, opondo a civilidade eurocêntrica à existência considerada primitiva de povos colonizados. Segundo P. A. Mullins (2020), máscaras africanas negras foram usadas “em diversos períodos e locais para revelar certas verdades intangíveis através de performances” (Mullins, 2020, p. 21). Tanto em sentido literal quanto metafórico, as máscaras também possuíram um papel na edificação da nação estadunidense, usadas na classificação do povo negro como primitivo, inferior à civilidade eurocêntrica, associados a “animais mentalmente deficientes” (MULLINS, 2020, p. 26). Ainda segundo a autora,

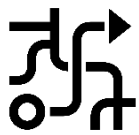
A máscara negra, portanto, congela as pessoas e os objetos considerados não brancos num passado fictício; isto é, um passado criado por aqueles que detinham o poder social, econômico e político em vários graus e que viam África como um mapa histórico em branco (MULLINS, 2020, p. 26).

Figura 5 - Satanistas usando máscaras em *Fear no Evil* (1969)



Fonte: *Fear no Evil* (1969)

Cabe lembrar que a predominância de grupos satanistas elitistas e brancos também se relaciona à própria formalização do satanismo autodeclarado amplamente midiaticizado na cultura do país. As referências pelas quais ele se formou são majoritariamente oriundas de uma tradição ocultista europeia masculina, que se

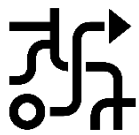


entrelaçou, nas mãos de Anton LaVey, à outras referências Sociais Darwinistas e estadunidenses que operacionalizam uma visão de mundo estratificada. Essa característica dá vazão para este cinema se tornar um espaço de reprodução de um pensamento colonial e violento contra as minorias sociais, estrangeiras dentro do próprio país, que lhes nega continuamente o direito de existir. Dessa forma, apesar de não cristão, o Satanismo autodeclarado pode ser tão opressor quanto a branca e europeia colonização.

CONCLUSÃO

Em um país de colonização protestante, a cultura da mídia veiculava representações plurais do satânico que majoritariamente compartilhavam de percepções históricas que remontam à colonização do território. A correlação entre religiões de matriz africana, Voodoo, Bruxaria, Satanismo e Magia, feita inúmeras vezes sem considerar a particularidade de cada prática e, muito menos, a própria heterogeneidade interna, está em sincronia com a trajetória de crenças e religiões dos Estados Unidos. Desde os pactos de Robert Johnson até *Rosemary's Baby*, desde a caça às feiticeiras em Salém até as acusações de alianças entre Thomas Jefferson e a satânica Revolução Francesa, Satã se fez presente nas religiões, nas culturas e nas políticas estadunidenses. Sua compreensão, religiosa ou não, está sempre profundamente enraizada no meio social e em processos históricos. A ideia de veneração a Satã, a utilização plural de sua imagem e seus significados relacionam-se a culturas e religiões que, ao serem trazidas durante a colonização, mesclaram-se a outras provenientes das populações que ali viviam, proporcionando o surgimento não pacífico de novas configurações, crenças e religiões organizadas.

A percepção do Satânico e do Satanismo está em constante adaptação, de acordo com distintos objetivos políticos desde o período da colonização, relacionando-se à pluralidade de confissões religiosas que se transformaram em cada momento da história. Durante a década de 1970, Satã povoou filmes, capas de revistas, revistas de cinema, bem como a teologia de grupos religiosos de diversos ramos da cristandade e além dela. Satã foi associado às mulheres e ao feminismo, à instabilidade política, à crise das instituições, aos questionamentos levantados pela contracultura de 1960, às lutas sociais por igualdade racial, ao uso de psicodélicos,



ao estilo musical Rock ou Metal, às religiões de matriz africana, à Bruxaria Moderna, à Wicca, à Magia e ao Satanismo autodeclarado.

Tais percepções demonstram como as atribuições do satânico são parte da continuidade das relações de poder e dominação, sendo fruto do “processo de colonização da modernidade [que] alterou todas as epistemologias, espiritualidades e cosmovisões, colonizando-as com narrativas eurocêntricas da modernidade” (GROSFOGUEL, 2024, p. 67).

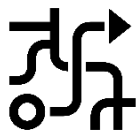
Reconhecer esses elementos, suas características e sua historicidade, é parte fundamental do trabalho historiográfico no presente. Ainda que seja possível discordar parcialmente da afirmação de Sérgio da Mata - “o estudo das religiões foi quase que inteiramente abandonado pelos historiadores brasileiros” (MATA, 2020, p. 54) - não há dúvida de que os estudos sobre religiões precisam de muito mais espaço nas pesquisas acadêmicas e principalmente de visibilidade pública. É preciso tanto reconhecer a importância das religiões quanto aprender a observá-las para além de simplificações dicotômicas. Devemos conhecer esse que é tão amplamente nomeado: Satã, o Diabo; conhecer sua historicidade ao invés de temê-lo; retirar de suas mãos o poder que lhe foi atribuído de excluir, separar e colonizar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES JUNIOR, Alexandre Guilherme da Cruz. *Interpretações da Liberdade: O Dissenso Norte-Americano Levado aos Tribunais (1983-1988)*. Tese (Doutorado em História) – Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

ALTMAN, Rick. *Film/Genre*. London: BFI Publishing, 2000.

BARBIERI, Rafaela Arienti. *“God Help You When the Devil Wants You”: Uma História Social do Horror Satânico no Cinema Estadunidense*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.



BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

BORDWELL, David; THOMPSON, Kristin. *A Arte do Cinema*: uma introdução. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Editora da USP, 2013.

CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*: Tomo I, livros I e II. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DEMOS, John Putnam. *Entertaining Satan*: witchcraft and the culture of early New England. Oxford: Oxford University Press, 2004.

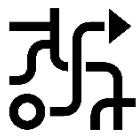
EJERFELDT, Lennart. Sociology of Religion and the Occult Revival. In: BIEZAIS, Haralds (Org). *Scripta Instituti Donneriani Aboensis VII: New Religions*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1974. Disponível: <https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/134057/New%20Religions%201975%20OCR.pdf?sequence=2> Acesso: 30/09/2019.

FISHER, Lyndel Eugene. *The Theological Antecedents of the Assemblies of God*: Baptist and Presbyterian Roots. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Memphis, 2011.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

HARVEY, David. Liberdade é apenas mais uma palavra. In: HARVEY, David. *O Neoliberalismo*: história e implicações. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HEARST, Megan. QAnon and the Rebirth of the Satanic Panic in the Digital Age. *Gnovis*, vol. 22, nº 01, 2022. Disponível em: <https://repository.digital.georgetown.edu/handle/10822/1080173> Acesso em: 16/07/2024.



HINSON, E. Glenn. The Baptist Experience in the United States. *Review & Expositor*, v. 79, n. 2, 1982.

HOOVER, J. Edgar. *Masters of Deceit: The Story of Communism in America and How to Fight it*. New York: Henry Holt and Company, 1958.

JUNQUEIRA, Mary Anne. *Estados Unidos: Estado Nacional e Narrativa da Nação (1776-1900)*. São Paulo: Edusp, 2018.

KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. Estudos Culturais: Identidade e Política entre o Moderno e o Pós-Moderno. São Paulo: Edusc, 2001.

KENGOR, Paul. *The Devil and Karl Marx: Communism's Long March of Death, Deception and Infiltration*. Gastonia: Tan Books, 2020.

LAGNY, Michèle. O cinema como fonte de história. In: NÓVOA, Jorge; FRESSATO, Soleni Biscouto; FEIGELSON, Kristian (Orgs). *Cinematógrafo: um olhar sobre a história*. Salvador, São Paulo: EDUFBA, Editora Unesp, 2009.

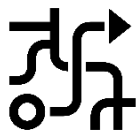
LEVI, Joseph Abraham. O Vulto Sagrado dos E.U.A. O longo caminho para a liberdade de expressão: análise de algumas das confissões religiosas norte-americanas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VI, n. 12, 2007.

LINDSEY, Hal; CARLSON, Carole. *Satan Is Alive and Well on Planet Earth*. Michigan: Zondervan e Bantam Books, 1972.

LOVEJOY, David S. Satanizing the American Indian. *The New England Quarterly*, v. 67, n. 4, 1994.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Race, religion and ethics in the modern/colonial world. *Journal of Religious Ethics*, 2014.



MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MCDERMOTT, Gerald R. Jonathan Edwards and American Indians: The Devil Sucks Their Blood. *The New England Quarterly*, v. 72, n. 4, 1999.

MENDONÇA, Jones Faria; PACHECO, Thiago da Silva. Colonialidade do poder e religião: repercussões no tempo presente. *Plura - Revista de Estudos de Religião*, v. 13, n. 2, 2022.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 32, n. 94, 2017.

MULLINS, P. A. *Misrepresenting Black Africa in U.S. Museums*. London e New York: Routledge, 2020.

NETO, Francisco Cetrulo. *Os que Semeiam Chorando Ceifarão com Júbilo: A Origem da Igreja Assembleia de Deus em Belém*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2017.

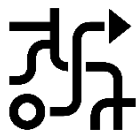
POOLE, W. Scott. *Satan in America: the Devil We Know*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

PURDY, Sean. Rupturas do Consenso: 1960-1980; McGlobalização e a Nova Direita: 1980-2000. In: KARNAL, Leandro (et al.). *História dos Estados Unidos: da origem ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World System. *International Journal of Social Sciences*. v. 134, 1992.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.



ROCHA, Marllon Motta. *Essa assim chamada democracia: a década de 1960 e o debate colonial nos EUA*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

SCHMITZ, Erik Dorff. Sexualidade sob Controle: Cristianismo e Colonização. *Revista Mosaico*, v.16, p. 201-208, 2023.

SIMMONS, William S. Cultural Bias in the New England Puritans' Perception of Indians. *The William and Mary Quarterly*. v. 38, n. 1, 1981.

SKOUSEN, Cleon W. *O Comunista Exposto*. São Paulo: Vide Editorial, 2018.

VALIM, Alexandre Busko. *Imagens Vigradas: Uma História Social do Cinema no alvorecer da Guerra Fria, 1945-1954*. 2006. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

VALIM, Alexandre Busko. História e Cinema. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 283-300, 2012.

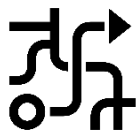
VRZAL, Miroslav. Qanon as a Variation of Satanic Conspiracy Theory: an Overview. *Theory and Practice in English Studies*, v. 9, nº 1-2, 2020. Disponível em: <https://digilib.phil.muni.cz/cs/handle/11222.digilib/143485> Acesso em: 08/07/2024.

WEBB, James. *The Occult Establishment*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1976.

WEBB, James. *The Occult Underground*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1974.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WITTE JR, John; NICHOLS, Joel A. *Religion and the American Constitutional Experiment*. Colorado: Westview Press, 2011.



FONTES

ASYLUM OF SATAN. Dirigido por William Girdler. Roteiro de William Girdler e Patrick J. Kelly. USA. Produzido por Studio 1 Productions. Dist. Studio 1 Productions, 1972, (80 min.).

CAMIER, Walter. Letter to the Editor: American Culture descending into neo-paganism. *Scranton Times-Tribune*, 2 de janeiro de 2025.

FEAR NO EVIL. Dirigido por Paul Wendkos. Roteiro de Guy Endore e Richard Alan Simmons. USA. Produzido por Universal Television, Dist. National Broadcasting Company, 1969, (98 min.).

I DRINK YOUR BLOOD (Eu Bebo seu Sangue). Dirigido por David E. Durston. Roteiro de David E. Durston. USA. Produzido por Jerry Gross Productions, Dist. Cinemation Industries, 1970, (83 min.).

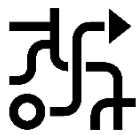
LEVIN, Sam. This doctor calls LGBTQ+ rights 'satanic'. He could now undo healthcare for millions. *The Guardian*. 23 de maio de 2025. Disponível: <https://www.theguardian.com/us-news/2025/may/23/supreme-court-case-steven-hotze-hiv-prep> Acesso: 16/09/2025

LUCIFER 'S WOMEN. Dirigido por Paul Aratow. Roteiro de Paul Aratow e Cecil Brown. USA. Produzido por Rafael Film Associates, 1974, (91 min.).

RITUAL OF EVIL. Dirigido por Robert Day. Roteiro de Robert Presnell Jr. e Richard Alan Simmons. USA. Produzido por Universal Pictures e Universal Television, 1970, (98 min.).

ROSEMARY 'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.

ROSEMARY 'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.



STEVE Hotze on Transgender People: "It's a Satanic Movement". *Youtube*. Texas Freedom Network. 17 de dezembro de 2015. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=JrTxROJ_5P8 Acesso: 16/09/2025.

THE DEVIL 'S DAUGHTER. Dirigido por Jeannot Szwarc. Roteiro de Colin Higgins e Phill Norman. USA. Produzido por Miller-Milkis Productions e Paramount Television, Dist. American Broadcasting Company, 1973, (74 min.).

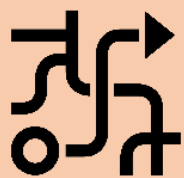
THE GRIM REAPER. Dirigido por Ron Ormond. Roteiro de Ron Ormond. USA. Produzido por The Ormond Organization. Dist. Sword of the Lord Ministries. 1976, (60 min.).

THE MEPHISTO WALTZ (Balada Para Satã). Dirigido por Paul Wendkos. Roteiro de Ben Maddow e Fred Mustard Stewart. USA. Produzido por Quinn Martin Productions. Dist. Twentieth Century Fox, 1971, (115 min).

WEREWOLVES ON WHEELS (Lobisomens sobre Rodas). Dirigido por Michael Levesque. Roteiro de David M. Kaufman e Michael Levesque. USA. Produzido por South Street Films, Fanfare Films. (80 min.).

Recebido em: 19/09/2025

Aprovado em: 10/12/2025



ARAÚJO, Lorena Gouvêa*

<https://orcid.org/0000-0002-5398-7385>

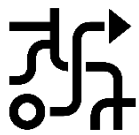
RESUMO: O presente estudo analisa a representação do feminino na sociedade andina a partir das crônicas coloniais, com ênfase nas obras de Felipe Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega. Este trabalho busca investigar de que forma a mentalidade cristã europeia influenciou as narrativas a respeito das mulheres autóctones, destacando o processo de cristianização e moralização presentes na sociedade colonial do Vice-Reino do Peru. Ao comparar figuras míticas como Mama Huaco e Mama Ocllo, busca-se evidenciar a complexidade destas personagens, as quais podem aparecer tanto como figuras de protagonismo, como subordinadas à figura masculina. A demonologia europeia do século XV e XVI – pautada na associação entre feminino, pecado e pacto com o demônio – pode ter sido um dos fatores a influenciar a percepção do poder feminino ancestral nos Andes, enquadrando tais mulheres em padrões religiosos inteligíveis à mentalidade católica ocidental, que desembarcou no atual território peruano a partir de 1532.

PALAVRAS-CHAVE: Feminino andino; Evangelização; Crônicas coloniais.

ABSTRACT: This study analyzes the representation of the feminine in Andean society based on colonial chronicles, with emphasis on the works of Felipe Guamán Poma de Ayala and Inca Garcilaso de la Vega. This work seeks to investigate how the European Christian mentality influenced narratives about indigenous women, highlighting the process of Christianization and moralization present in the colonial society of the Viceroyalty of Peru. By comparing mythical figures such as Mama Huaco and Mama Ocllo, it seeks to highlight the complexity of these characters, who can appear both as protagonists and subordinate to the male figure. The European demonology of the 15th and 16th centuries – based on the association between the feminine, sin, and pact with the devil – may have been one of the factors influencing the perception of ancestral female power in the Andes, framing these women within religious patterns intelligible to the Western Catholic mentality, which arrived in what is now Peruvian territory from 1532 onwards.

KEYWORDS: Andean femininity; Evangelization; Colonial chronicles.

* Professora com doutorado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ-FFP (2021); mestrado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2012) e graduação em Licenciatura em História pela mesma universidade (2009). Defendeu a tese, intitulada “O Peru no feminino: o papel das mulheres na sociedade antiga e colonial nos Andes (séculos XVI e XVII)”, sob orientação do professor Dr. Ronaldo Vainfas e financiamento da FAPERJ. Fez doutorado sanduíche PDSE-Capes, na Pontifícia Universidad Católica del Perú (PUCP) entre 2018 e 2019. Foi professora substituta da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2023-2024) e atualmente é professora de História na Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro (SME).



INTRODUÇÃO

Para o estudo do feminino colonial no Vice-Reino do Peru é necessária uma análise cuidadosa a respeito da cosmovisão andina e do universo mental cristão-europeu. Desde a chegada dos conquistadores, no século XVI, os povos nativos foram submetidos a transformações profundas, tanto sociais quanto religiosas, sendo orientados a reorganizar suas práticas culturais e espirituais segundo os preceitos católicos. As crônicas coloniais, produzidas por autores como Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega, oferecem perspectivas sobre essas mudanças, permitindo investigar o papel e a representação das mulheres anterior e posteriormente ao processo de colonização.

Nos relatos míticos, Guamán Poma evidencia figuras femininas de destaque, dotadas de liderança, poder político e funções sacerdotais. Já em Garcilaso, o feminino ocupa posição complementar ao masculino, possivelmente refletindo a influência da mentalidade europeia sobre a interpretação dos mitos andinos. A análise dessas narrativas possibilita compreender como a evangelização e a colonização impactaram a percepção do feminino nos Andes, impondo uma hierarquização de gêneros e demonizando atributos que eram, originalmente, naturais à cosmovisão ancestral.

Ao recorrer aos escritos coloniais com o objetivo de identificar indícios capazes de revelar aspectos do pensamento local, é necessário considerar que a mentalidade cristã esteve presente como parte constitutiva do projeto social e político do Vice-Reino do Peru desde 1532. Os conquistadores, profundamente vinculados à doutrina católica, carregaram consigo os princípios que integravam a mentalidade castelhana de unificação da fé e de demonização das mulheres que não correspondessem às expectativas da religião ocidental. Nesse contexto, durante o período colonial, diversos nativos também tiveram acesso à mentalidade que compunha o universo católico — como os cronistas supracitados — construindo uma concepção híbrida e singular sobre o mundo.

Neste artigo, em primeiro lugar, será apresentado o conceito de reciprocidade andina e sua configuração como uma importante diretriz do pensamento autóctone. Em segundo lugar, será abordada a mentalidade religiosa ocidental que desembarcou no território do atual Peru, em 1532, apropriando-se das mentes e corpos indígenas.

Por fim, será realizada uma análise sobre o feminino mítico nas crônicas de Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega, com o objetivo de compreender os papéis ocupados por determinadas personagens e as possíveis interpretações a serem levantadas, dentro dos limites deste trabalho.

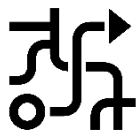
RECIPROCIDADE ANDINA

No mundo andino, a ideia de reciprocidade e o princípio do *yanantin* (oposição-complementar) constituem fundamentos essenciais da cosmovisão. O *yanantin* expressa a dualidade inseparável que rege a vida andina: homem e mulher, Sol e Lua, *Hanan* e *Hurin*, Inca e Coya, deuses e humanos. Diferentemente da mentalidade ocidental — que tende a enfatizar a igualdade e a neutralizar as desigualdades — os povos andinos, assim como diversos grupos amazônicos, conforme apontado por Viveiros de Castro (2018, p. 60), valorizavam precisamente as diferenças como elemento indispensável para compreender o sentido do mundo social e cósmico.

Segundo Francisco Hernández Astete (2012), o princípio do *yanantin* funciona como uma dualidade que converte cada uma das partes opostas em elementos complementares, outorgando-lhes uma simetria perfeita, como se realidade e imagem estivessem projetadas diante de um espelho:

(...) Tristan Platt, entre otros autores, en un trabajo destinado a dar cuenta de las características de la vida social de los *macha* de Bolivia, entendió que la complementariedad, permitida por la posición que plantea la dualidad, convierte a cada una de las partes, de manera paralela, en opuestas y complementarias. Para explicar la suerte de situación contradictoria en la que cada uno de los pares de estas oposiciones son a su vez contrarios y complementarios, Platt introdujo el término de *yanantin*, otorgándole un significado de simetría perfecta, como la que se da entre la realidad y la imagen que esta proyecta ante un espejo (Platt 1980). (ASTETE, 2012, p. 78).

Nos mitos, rituais e práticas cotidianas, a complementaridade constituía o caminho para a busca do equilíbrio. Nesse sentido, a cosmovisão andina compreendia o mundo por meio da interconexão entre humanos, divindades, fauna, flora e demais elementos da natureza, compondo uma teia de reciprocidade e complementaridade na qual a separação entre o humano e o não humano era inexistente.



Essa reciprocidade baseava-se na lógica da incessante busca pelo equilíbrio, manifestando-se tanto nas relações entre humanos quanto na interação destes com a natureza e as divindades. A prática das oferendas realizadas aos deuses e às *huacas*¹, em retribuição, por exemplo, à fertilidade da terra, às chuvas e ao sucesso em uma caçada, demonstra como o equilíbrio cósmico dependia da circulação contínua de energia entre as forças que existiam nos diferentes níveis de *pachas* ou mundos, isto é, entre o *hanan pacha* (ou mundo de cima e das divindades), o *kay pacha* (ou este mundo e dos seres humanos), e o *uku pacha* (ou mundo interior e das potências ancestrais).

Dessa maneira, percebe-se que a reciprocidade não se restringia ao campo social, econômico, político ou religioso, mas os articulava, fundamentando a cosmovisão andina e garantindo a manutenção da ordem social e do equilíbrio cósmico. Para os andinos, o espaço em que viviam e a natureza que observavam estavam profundamente impregnados pelo mundo ancestral. Era por meio dos rituais religiosos de reciprocidade, realizados no mundo dos vivos, que a troca de energias entre os diferentes planos podia ser alcançada, possibilitando o acesso às potências ancestrais.

MENTALIDADE TRASLADADA: O ESTABELECIMENTO DA NOVA ORDEM COLONIAL

Com a chegada dos conquistadores, no século XVI, a população local enfrentou profundas transformações políticas, econômicas, culturais e sociais. Os agentes responsáveis pelo estabelecimento do projeto ocidentalizante reorganizaram os nativos e os integraram — enquanto súditos da Coroa hispânica — a um novo modelo de sociedade. Dentre as premissas centrais dessa reorganização estava a conversão dos ameríndios à doutrina cristã, considerada pelos ibéricos como a única fé verdadeira a ser seguida.

É provável, porém, que a introdução de uma nova religião não tenha sido totalmente estranha à população andina. Antes mesmo da chegada dos castelhanos,

¹ Segundo a crônica de Garcilaso de la Vega, *huaca* é uma palavra andina de conotação sobrenatural, que se manifesta através de algum objeto. Também pode ter o significado de adoratório (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 757).

não era incomum que, diante da derrota de um governo ou governante, os povos locais agregassem elementos externos à própria cosmovisão, ressignificando mitos, ritos e divindades ancestrais. No entanto, diferentemente da dinâmica observada nas trocas religiosas entre povos indígenas, a chegada da religião cristã aos Andes mostrou-se inflexível quanto à incorporação de elementos exógenos aos ritos católicos, o que acabou por desorientar os preceitos ancestrais que guiavam a sociedade ameríndia.

O processo de repressão e de submissão imposto pelos colonizadores aos nativos do Vice-Reino do Peru estendeu-se por décadas. Desde a chegada de Pizarro (1532) até o fim da última organização os Incas rebeldes de Vilcabamba (1572), foram quarenta anos de tensões entre conquistadores e autóctones, que ora estiveram aliados, ora em lados opostos, de acordo com os interesses locais. No entanto, embora os castelhanos tenham logrado êxito ao suprimir os ritos estatais mais significativos nos primeiros anos da conquista, as práticas ancestrais não foram extintas em sua totalidade, tendo se mantido vivas, principalmente, nos ambientes domésticos e fora do controle das autoridades religiosas, como apontado por Isis Gareis (1991, p. 247-248).

Por sua vez, essa mentalidade religiosa ocidental que desembarcou na América durante o século XVI, tinha sua matriz no pensamento religioso da Baixa Idade Média. A este respeito, Laura de Mello e Souza (1987) informa que, a partir da crise econômica que assolou o século XIV, um sentimento de incerteza e medo difundiu-se entre a população europeia, gerando a exacerbação de uma religiosidade popular de caráter mágico. A partir desse momento, consolidou-se uma progressiva associação entre o feminino, a magia pagã e a heresia. Assim, antigas personagens femininas da tradição clássica, como Diana ou Medeia, foram reinterpretadas como feiticeiras ou bruxas, conforme a lógica da evangelização e da doutrina cristã hegemônica na Europa (MELLO E SOUZA, 1987, p. 12).

Também foi nesse período, na Europa Ocidental, que se passou a diferenciar feiticeiras e bruxas. As primeiras eram consideradas mulheres que realizavam poções e práticas mágicas sem pacto com o diabo. Suas ações, embora derivadas de um universo considerado maligno, eram vistas como abomináveis, mas não se lhes atribuíam a origem do mal. Por outro lado, as bruxas eram mulheres que haviam firmado

pacto com o demônio, recebendo dele poderes maléficos por meio de uma união carnal, tornando-se suas servas e sacerdotisas (MELLO E SOUZA, 1987, p. 11-13).

Entretanto, essa percepção do feminino, proveniente da Baixa Idade Média europeia, possuía raízes ainda mais antigas, que associavam o sexo feminino à ideia de fragilidade, debilidade e predisposição às tentações demoníacas. A esse respeito, Delumeau (2009, p. 476-488) destacou que, desde o século XIII, com a ascensão das ordens mendicantes no contexto religioso europeu, a evangelização foi conduzida por meio de sermões impregnados de elementos misóginos, nos quais a mulher era apresentada como um ser predestinado ao mal. Entre os religiosos citados pelo autor, destacam-se São Bernardino de Siena (século XV) e Álvaro Pelayo (século XIV). Segundo Delumeau (2009, p. 483), esses pregadores legitimavam a violência doméstica masculina e a manutenção da mulher em tarefas domésticas como forma de controle moral, além de considerarem o testemunho feminino menos crível que o do homem, atribuindo-lhe ainda a responsabilidade por conduzir o masculino à apostasia e ao afastamento de Deus.

Ainda sobre essa temática, Lana Lage da Gama Lima (2011, p. 151-153) considera que a misoginia se encontrava enraizada nos escritos teológicos cristãos desde Santo Agostinho (séculos IV e V), quando a mulher foi associada ao pecado original e justificado o domínio que o homem deveria exercer sobre sua esposa. A esse respeito, Delumeau (2009) afirmou que, para Santo Agostinho:

Todo ser humano (...) tem uma alma espiritual assexuada e um corpo sexuado. No indivíduo masculino, o corpo reflete a alma, o que não é o caso da mulher. O homem é, portanto, plenamente a imagem de Deus, mas não a mulher, que só o é por sua alma e cujo corpo constitui um obstáculo permanente ao exercício de sua razão. Inferior ao homem, a mulher deve então ser-lhe submissa (DELUMEAU, 2009, p. 472).

Além de Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, no século XIII, em sua obra *Summa Theologica*, atribuiu ao homem o papel ativo e positivo na relação sexual, cabendo à mulher a função de receptáculo passivo. O teólogo afirmou que o único sexo verdadeiro era o masculino, sendo a mulher um “macho deficiente”. Dessa forma, não era surpreendente que, por ser considerada débil, fosse marcada por sua natureza *imbecillitas*, tendo cedido, no pecado original, às seduições do tentador. Por

tais razões, segundo ele, era necessário que as mulheres estivessem, a todo momento, submetidas à tutela masculina (DELUMEAU, 2009, p. 473).

Em *Contra Gentiles*, Santo Tomás manteve sua visão misógina, afirmando que “(...) a mulher tem necessidade do macho não só para gerar, como entre outros animais, mas até mesmo para governar-se, pois o macho é mais perfeito por sua razão e mais forte em virtude” (DELUMEAU, 2009, p. 473). Esse raciocínio foi reiterado pela teologia cristã ao longo da história, contribuindo para que a sexualidade feminina fosse associada ao pecado e se tornasse um dos instrumentos centrais da mentalidade cristã europeia dos séculos XV e XVI.

Na Europa, com a publicação da bula *Summis desiderantes affectibus*, de Inocêncio VIII (1484), a associação da mulher ao mundo demoníaco foi intensificada e legitimada. Esse posicionamento foi reforçado em 1487 com a publicação do *Malleus Maleficarum*, escrito pelos dominicanos alemães Heinrich Kramer e Jacob Sprenger. No manual demonológico, os autores detalharam a existência do *incubus* e do *succubus* nos pactos demoníacos, afirmando que uma simples acusação, ainda que sem provas, era suficiente para instaurar um processo de bruxaria. Além disso, sistematizaram a caça às bruxas, auxiliando os evangelizadores a identificar supostas marcas que o pacto demoníaco teria deixado no corpo feminino (KRAMER; SPRENGER, 1997, p. 54-55).

Sustentados pelo anseio popular, os códigos demonológicos caracterizaram o herege como alguém que cometia pecado com a ajuda do diabo. Consequentemente, antigos perfumistas, fabricantes de filtros de amor e conhecedores de ervas e raízes curativas passaram a ser considerados bruxos ou bruxas (MELLO E SOUZA, 1987, p. 11).

Foi com base nessa mentalidade que os conquistadores europeus chegaram à América no século XVI. No Peru, a partir de 1532, as autoridades evangelizadoras assumiram a tarefa de combater Satã, intensificando a perseguição à religião andina. Embora a colonização e a conquista das mentes e corpos autóctones tenham ocorrido em diversas etapas ao longo do processo de conversão religiosa, foram as mulheres que sofreram as perseguições mais obstinadas, visto que, como descrito, eram consideradas seres menos racionais que seus pares masculinos e estariam naturalmente mais suscetíveis às tentações demoníacas quando não tuteladas.

O FEMININO A PARTIR DAS CRÔNICAS ANDINAS

Compreender o universo nativo a partir de relatos produzidos, em sua maioria, por membros da elite ou por indivíduos ligados à sociedade hegemônica implica um esforço historiográfico. Como ressaltado por Ginzburg (2016, p. 177-178), é necessário exercitar uma leitura indiciária capaz de identificar, ainda que por meio de filtros, vestígios das tradições culturais locais. Por essa razão, ao analisar as crônicas coloniais do Vice-Reino do Peru, torna-se imprescindível adotar uma postura crítica, compreendendo que tais textos são construções resultantes de escolhas narrativas orientadas pelos interesses particulares de cada autor — e não, necessariamente, reflexos diretos da realidade das sociedades descritas. É a partir dessa abordagem que serão examinados os mitos cosmogônicos presentes em *Nueva crónica y buen gobierno* (2015), de Guamán Poma de Ayala, e nos *Comentarios Reales de los Incas* (2005), de Inca Garcilaso de la Vega.

Vale ressaltar que o autor da *Nueva crónica y buen gobierno* (publicada em 1615), Felipe Guamán Poma de Ayala, era um indígena natural de Huamanga e membro da elite da linhagem dos *yarovilca*, antecessores dos Incas. A partir da década de 1560, durante o período colonial, esteve em contato direto com o corpo religioso católico. Em sua trajetória cristã, colaborou com Juan Pérez de Gamboa — corregedor de Huancavelica e, posteriormente, visitador de Cusco, Huamanga, Huancavelica, Castrovirreyna e Jauja — e com Cristóbal de Albornoz, chegando a ocupar o cargo de *teniente corregidor* na repressão ao movimento nativo do *Taki Onqoy* (ADORNO, 1978, p. 123-133).

Sua crônica se divide em duas partes distintas. Na primeira, denominada *Nueva crónica*, o autor narra desde a origem dos primeiros andinos até a chegada dos espanhóis ao continente. Na segunda, intitulada *Buen gobierno*, descreve tanto o processo de conquista quanto os sucessos e, sobretudo, os abusos da empresa colonial. Seu manuscrito foi redigido com a intenção de ser enviado ao rei espanhol Felipe III, oferecendo ao monarca uma perspectiva nativa acerca da conquista e do governo castelhano nos Andes. Em um entrelaçamento de costumes, ritos e tradições autóctones com elementos da mentalidade católica hispânica — típico produto da sociedade colonial —, Guamán Poma (2015) denunciou os abusos cometidos pelos

conquistadores e propôs as bases para o que chamou de *buen gobierno* andino-castelhano.

Já Inca Garcilaso de la Vega, autor dos *Comentarios Reales de los Incas*, nasceu em Cusco e era filho de Sebastián Garcilaso de la Vega y Vargas (1507-1559) — conquistador espanhol — e da *ñusta* (“princesa”) inca Chimpu Ocllo (1520?-1571), neta de um dos irmãos do Inca Huayna Capac². Batizado como Gómez Suárez de Figueroa, passou a infância e juventude junto aos familiares maternos, uma vez que seu pai abandonou sua mãe para casar-se com uma espanhola. Apesar da distância paterna, o breve convívio que manteve com Sebastián lhe garantiu vínculos com alguns conquistadores e *encomenderos*³ espanhóis, permitindo-lhe um primeiro, ainda que tímido, contato com a cultura hispânica.

Antes de completar vinte anos, Garcilaso perdeu o pai, falecido na Espanha. O episódio levou-o a viajar a Madri em busca do reconhecimento de que, sendo sua mãe esposa legítima de um conquistador, uma herança lhe fosse assegurada. No entanto, o Real Conselho das Índias rejeitou suas pretensões, deixando-o na marginalidade. Desconhecido e isolado no mundo espanhol, reformulou sua identidade: primeiro assumiu o nome Gómez Suárez de la Vega e, em menos de uma semana, passou a assinar como Inca Garcilaso de la Vega — em homenagem a seu pai (HERNÁNDEZ, 1991, p. 16).

Sua obra supracitada organiza-se em três grandes períodos da história andina. A chamada *Primeira Idade* é descrita como uma era de disparidade e desordem, marcada pela multiplicidade de deuses e de línguas que, segundo Garcilaso, impossibilitava os nativos de elevar o pensamento ao invisível, restringindo-os ao culto daquilo que podiam ver. A *Segunda Idade* corresponde ao período incaico propriamente dito, ou seja, um período de ordem, centralização política, culto ao deus Sol e unificação linguística, quando os povos autóctones teriam aprendido a abstração e a crença no divino. Por fim, a *Terceira Idade* — que Aurelio Miró Quesada y Sosa

² Décimo-primeiro e penúltimo governante do domínio dos Incas.

³ Segundo Lockhart e Schwartz (1983, p.92-96), a *encomienda* foi um mecanismo central da organização colonial espanhola, por meio do qual grupos indígenas eram “encomendados” a um colonizador (*encomendero*). Os autores explicam que a Coroa concedia ao *encomendero* o direito de receber tributos, trabalho e serviços dos indígenas, enquanto este, em troca, deveria garantir sua proteção e instrução cristã. Apesar dessas justificativas formais, Lockhart e Schwartz destacam que, na prática, a *encomienda* frequentemente resultou em exploração intensa, aproximando-se de um sistema de coerção laboral que contribuiu para a desestruturação das sociedades nativas.

(1948, p. 257-258) considera consequência natural da anterior — configura-se como o período de consumação da evolução histórica, caracterizado pela chegada da evangelização hispânica e pela expectativa de unidade na fé católica.

Ambos os cronistas mencionados inserem-se em uma dinâmica colonial de mestiçagem social, isto é:

un mecanismo de integración de modelos hispánicos y el producto de la inserción en un tejido de relaciones con características compuestas. Por un lado, sobrevivían las formas indígenas de solidaridad, e incluso se reproducían, y, del otro, la movilidad era en la época colonial sinónimo, en gran medida, de mestizaje. (POLONI-SIMARD, 2006, p. 32)

Tal dinâmica deu origem a uma sociedade profundamente heterogênea, resultante não de uma simples sobreposição de hábitos de um grupo sobre outro, mas do entrelaçamento de múltiplas leituras de mundo em um período que marcou decisivamente a história de ambas as culturas.

Para início de análise, destaco o mito do casal fundador do *Tawantinsuyo* narrado por Guamán Poma de Ayala (2015) em sua crônica. Nela, observa-se a história do primeiro inca, Manco Cápac, e de sua mãe e esposa, Mama Huaco. Durante a descrição deste mito cosmogônico, Guamán Poma retrata Mama Huaco como uma *huaca* fingidora, idólatra e feiticeira e lhe atribui adjetivos caros para moral cristã, afirmando que a mesma se comunicava com os demônios do inferno, realizava cerimônias de feitiçaria e dialogava com pedras, rochedos, morros, lagoas e árvores. Segundo o autor, as respostas obtidas por Mama Huaco provinham do próprio diabo, sendo ela a inventora das *huacas*, da bruxaria e de toda sorte de encantamentos nos Andes.

Nota-se que a representação dessa personagem é atravessada por imperativos morais próprios da cristandade. Mama Huaco é criticada por sua liberdade sexual, considerada por Guamán Poma como expressão de luxúria, já que, segundo relata, ela se deitava com os homens que desejava. Na sequência, reforça essa posição moralizante ao afirmar que a divindade:

(...) Supo por suerte del demonio que estaba preñada de un hijo y el demonio le enseñó que pariese el niño, que no lo mostrase a la gente (...). Mandó que lo llevasen al agujero llamado Tambotoco, que de allí lo sacasen en tiempo de dos años, que le diesen mantenimiento y publicasen que había de salir de Pacaritambo un cápac apu inca rey llamado Manco Cápac inca, hijo del sol y

de su mujer la luna y hermano del lucero (...). Que así lo declaraban y mandaban los huacahuilcas, que son demonios, en el Cuzco.
(...) Así que ¿cómo pueden hacer hijo el sol y la luna de 13 grados de cielo, que está en lo más alto del cielo? Es mentira y no le venía por derecho de dios ni de la justicia el ser rey, el reino. Y dice que es amaro serpiente y demonio. No le viene el derecho de ser señor y rey, como lo escriben. Lo 1º, porque no tuvo tierra ni casa antiquísima para ser rey. Lo 2º, fue hijo del demonio enemigo de dios y de los hombres, mala serpiente amaro. Lo 3º, decir que es hijo del sol y de la luna es mentira. Lo 4º, nacer sin padre. Y la madre fue mundana, primera hechicera, la mayor y maestra criada de los demonios. (...) (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 42-43).

Segundo Guamán Poma (2015), Mama Huaco teria sido a responsável por enganar os povos andinos, por ser a primeira *huaca* a servir aos demônios, chegando a afirmar que Manco Cápac seria fruto dessa relação. Ainda que tal concepção não anule o protagonismo da personagem no *Tawantinsuyo* — já que a apresenta como a primeira *Coya* e “Reina” de Cusco, além de destacar sua habilidade como líder política —, percebe-se que o cronista recorre a uma série de adjetivos que a aproximam do demoníaco europeu.

Enquanto nativo convertido ao cristianismo, é plausível supor que a mentalidade de Guamán Poma já estivesse profundamente moldada pelo contato com o catolicismo no Vice-Reino do Peru. Ainda assim, sua narrativa preserva a lógica dual do casal fundador primordial — uma dupla de opostos que, ao unir-se, dá origem à linhagem incaica. No entanto, apesar de reconhecer o papel central de Mama Huaco, o autor se esforça por lhe atribuir elementos qualificativos associados à demonologia europeia e, portanto, próximos à moralidade católica castelhana.

Nesse ponto, é possível aproximar as linhas da crônica de Guamán Poma das representações do feminino difundidas na Europa a partir do século XIV. Delumeau (2009), ao citar o franciscano Thomas Murner, destaca que a mulher era frequentemente caracterizada como um “diabo doméstico” (DELUMEAU, 2009, p. 478), em uma explícita associação entre o feminino e o demoníaco, ao mesmo tempo em que se normalizava a misoginia nos discursos religiosos e culturais da época.

Outra fonte europeia mencionada por Delumeau (2009), e que contribui para a análise da narrativa apresentada na crônica de Guamán Poma (2015), é a obra do franciscano *Alvarado Pelayo*, intitulada *De planctu ecclesiae*, escrita em 1330. Nesse tratado, o autor evidencia, entre outras questões, o medo imemorial em relação às mulheres, o autoritarismo das sociedades patriarcais e o orgulho do clérigo por ser

masculino (Apud DELUMEAU, 2009, p. 482). Nessa obra, as mulheres surgem novamente associadas à idolatria, atuando como suas principais ministras.

A acusação mais longamente desenvolvida – ela constitui o número 8 do artigo – é assim formulada: “A mulher é ministro de idolatria”. Pois “torna o homem iníquo e o faz cometer apostasia”; no que é comparável ao vinho que provoca o mesmo resultado. Quando nos abandonamos à paixão da carne, erguemos um templo a um ídolo e abandonamos o verdadeiro Deus por divindades diabólicas. (...) (PELAYO, Apud. DELUMEAU, 2009, p. 483).

Essa representação do feminino, já inscrita no imaginário religioso europeu, reforça a ideia de que a mulher estaria naturalmente vinculada ao desvio moral, à sedução e ao engano espiritual. A partir dessa perspectiva, pode-se imaginar que Guamán Poma, já forjado no universo mental católico da sociedade colonial do Vice-Reino do Peru, tenha projetado em Mama Huaco atributos demoníacos ocidentais, reinterpretando uma personagem fundamental da cosmogonia incaica à luz dos parâmetros morais e teológicos herdados da tradição cristã castelhana.

Guamán Poma representa, nesse sentido, um exemplo paradigmático de indivíduo pertencente à elite de seu tempo. Era letrado, integrado às estruturas de poder e consciente das oportunidades oferecidas pelo mundo colonial. Inserido na lógica do Antigo Regime — na qual privilégios eram conquistados e legitimados como forma de distinção social —, o autor produziu uma obra que entrelaçou símbolos nativos à doutrina cristã, resultando em um manuscrito profundamente marcado pela hibridez cultural e de grande valor etno-histórico.

Como mencionado, ao descrever Mama Huaco, Guamán Poma (2015) parece, inicialmente, afastar-se da cosmovisão andina e aproximar-se dos códigos cristãos. Segundo relata, o primeiro inca teria iniciado seu governo a partir de uma mentira arquitetada por sua própria mãe, com auxílio do demônio. Sua crítica é incisiva: Manco Cápac, tradicionalmente apresentado como filho do Sol e da Lua, seria, na verdade, fruto da união entre Satanás e uma mulher idólatra e feiticeira. Assim, todo o governo dos Incas não passaria de uma fraude. Essa perspectiva é reforçada quando o cronista caracteriza Manco Cápac como “amaro serpiente y demonio (...) fue hijo del demonio enemigo de Dios y de los hombres, mala serpiente amaro” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 43). Ao considerar Manco Cápac filho do demônio, Guamán

Poma sugere uma relação sexual entre Mama Huaco e Satanás — equivalente, em termos cristãos, a um pacto explícito entre a *Coya* e o Diabo.

No entanto, na introdução do quinto capítulo de sua crônica, Poma de Ayala afirma:

(...) mujeres coya, cápac huarmi, curaca huarmi, allicac huarmi, huaccha huarmi. No os espantéis, mujeres, el primer pecado que cometió fue mujer, la Eva. Pecó con la manzana, quebró el mandamiento de dios y así la primera idolatría comenzasteis mujer y servisteis a los demonios. Todo ello es cosa de burla y mentira. Dejad todo y tened devoción a la santísima trinidad, dios padre, dios hijo, dios espíritu santo, un solo dios y a su madre de dios, santa María siempre virgen, que ella os favorecerá y rogará por vosotras del cielo, para que gocemos y nos juntemos en el cielo y en este mundo para que no nos tiente Satanás (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 63).

Nesta passagem, o autor parece orientar sobre o comportamento esperado das mulheres nativas no Vice-Reino. Embora ressalte que Eva foi a primeira mulher a cometer pecado e a origem da idolatria, o cronista acrescenta que “Todo ello es cosa de burla y mentira” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 63), afastando as nativas de um destino irremediavelmente condenado. Para ele, as mulheres autóctones não estavam predestinadas ao castigo eterno, mesmo que a primeira *Coya* tenha sido considerada esposa do demônio. O cronista insiste no discernimento individual, sugerindo que, embora o feminino andino carregue uma relação histórica com Eva e com o pecado original, seria possível alterar esse destino por meio da adesão à doutrina cristã.

Ainda que Poma de Ayala adote uma perspectiva relativamente flexível, é possível identificar uma afinidade entre seu pensamento e a linguagem dos sermões europeus. Em Delumeau, observa-se que, de acordo com o sermão do franciscano Alvarado Pelayo:

Eva foi o “começo” e a “mãe do pecado”. Ela significa para seus infelizes descendentes, “a expulsão do paraíso terrestre”. A mulher é então doravante “a arma do diabo”, “a corrupção de toda lei”, a fonte de toda perdição. Ela é “uma fossa profunda”, “um poço estreito”. “Ela mata aqueles a quem enganou”; “a flecha de seu olhar ultrapassa os mais valorosos”. Seu coração é “a rede do caçador”. É “uma morte amarga” e por ela fomos todos condenados ao trespasse (introdução e números 6, 7 e 16) (DELUMEAU, 2009, p. 482).

Neste sentido, tanto em Guamán Poma quanto em Alvarado Pelayo, é a mulher a responsável pelo primeiro pecado. O indígena andino afirma que Mama Huaco foi “(...) la primera inventora de los huacas ídolos, hechicerías y encantamientos y con ello les engañó a los indios” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 42). Em seguida, acrescenta: “No os espantéis, mujeres, el primer pecado que cometió fue mujer, la Eva. Pecó con la manzana, quebró el mandamiento de dios y así la primera idolatría comenzasteis mujer y servisteis a los demonios” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 63). Poma de Ayala aproxima, dessa forma, a *huaca* andina de Eva, pois ambas aparecem como instituidoras da idolatria e servas do diabo, cada qual em sua respectiva sociedade.

Mas a concepção sobre o casal fundador do *Tawantinsuyo* não é unânime entre os cronistas. No manuscrito de Inca Garcilaso de la Vega (2005), embora existam três versões acerca da criação do império incaico, em todas elas o casal fundador é composto por Manco Cápac e Mama Ocllo — e não por Manco Cápac e Mama Huaco. Segundo o cronista, essa dupla, filhos do Sol, teria sido enviada à Terra para combater a barbárie praticada pelos habitantes do mundo andino.

Ao consultar seu tio materno, grande memorialista, Garcilaso teria sido informado de que, percebendo a condição selvagem e a precariedade religiosa dos habitantes andinos, o deus Sol enviou um filho e uma filha à Terra com a finalidade de instruir os humanos na civilidade e na religião, garantindo que o adorassem como único deus. Ao conduzir seus filhos desde o lago Titicaca, o Sol teria lhes advertido:

(...) que fuesen por donde quisiesen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro (...) que les dio para señal y muestra: que donde aquella barra se les hundiese con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el sol nuestro padre que parasen e hiciesen asiento y corte (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 41).

Garcilaso (2005) esclarece que cada um dos irmãos fundadores teria se dirigido a uma região distinta do território a ser conquistado, instruindo os “selvagens” em habilidades essenciais, como construir casas, tecer e cozinhar. Nas palavras de seu tio: “De esta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios que llaman Hana Cozco (que, como sabes, quiere decir ‘Cozco el alto’) y Hunin Cozco (que es ‘Cozco el bajo’)” (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 43). Aqueles que seguiam o governante ocuparam o *Hanan Cozco*, enquanto os que seguiam a

governanta se estabeleceram no *Hurin Cozco*. Garcilaso observa que essa divisão não tinha o propósito de gerar rivalidade ou inveja, mas de demonstrar igualdade, enfatizando que todos eram irmãos e filhos de um mesmo pai e de uma mesma mãe (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 43). Nesse sentido, o cronista apresenta um casal fundador com poderes equivalentes e uma cidade dividida entre ambos, refletindo o princípio andino da dualidade e complementaridade.

Em uma segunda versão dos mitos cosmogônicos, os nativos do *Collasuyo* e do *Contisuyo* narram que, após o dilúvio, surgiu em *Tiahuanaco*⁴ uma divindade masculina que, por possuir grande poder, repartiu o mundo em quatro partes, entregando cada uma delas a um homem distinto, a quem denominou reis. O primeiro, Manco Cápac, recebeu a região setentrional; o segundo, Colla, a região meridional; o terceiro, Tógay, a região leste; e o quarto, Pinahua, a região oeste. Cada um deveria, em seu distrito, fundir uma barra de ouro no solo e ocupar o território em que a fusão fosse perfeita. Dentre eles, apenas Manco Cápac teria realizado tal façanha no vale de Cusco. Quanto aos demais reis, Garcilaso afirma não haver relatos adicionais (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 46). Nesta versão, o elemento feminino desaparece, e o protagonismo é conferido exclusivamente às figuras masculinas, sugerindo uma possível aproximação com a concepção de mundo e mentalidade castelhana, com o esvaziamento da noção de complementaridade andina.

Ainda para compor esta análise, destaca-se a terceira versão do mito fundador, encontrada nos *Comentarios Reales* (2005). Garcilaso relata que, em tempos antigos, saíram de uma rocha próxima a *Paucartampu* quatro homens e quatro mulheres, todos irmãos. O primeiro irmão recebeu o nome de Manco Cápac, e sua irmã e esposa, o de Mama Ocllo. Segundo o cronista, Manco Cápac fundou a cidade de Cusco — o “umbigo do mundo”, na língua *quéchua* — e, junto a Mama Ocllo, subjugaram a nação, ensinando a bondade aos habitantes (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 47).

Apesar da presença do casal fundador, nas duas últimas versões do mito cosmogônico de Garcilaso, o protagonismo da formação do *Tawantinsuyo* é atribuído a Manco Cápac, responsável pela fundação de Cusco, enquanto o feminino aparece como uma extensão do papel masculino. É possível supor que o cronista, influenciado

⁴ O cronista aponta que não sabe em que época teria ocorrido esse dilúvio e que não tem muitas informações sobre tal GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 46.

pelos signos culturais europeus, tenha naturalizado o protagonismo masculino, privilegiando e enfatizando as façanhas do Inca e tornando a história andina inteligível aos padrões da civilização letrada europeia de seu período.

De outra maneira, embora Guamán Poma não tenha economizado adjetivos negativos ao se referir a Mama Huaco, não silenciou sua importância, apresentando-a, em algumas passagens, como governante, guerreira e poderosa mulher.

Gobernaba más que su marido Manco Cápac inca toda la ciudad del Cuzco. Le obedecieron y respetaron en toda su vida porque hacía milagros de los demonios, nunca vistos de hombres. (...) Pero fue muy hermosísima mujer, de mucho saber y hacía mucho bien a los pobres en la ciudad del Cuzco. [Adición] y de todo su reino y así creció más bien su gobierno de su marido de esta señora coya, porque reinaba el Cuzco y su jurisdicción (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 58).

Enquanto Mama Huaco, em Guamán Poma, é retratada como uma mulher livre, guerreira e fálica, em Garcilaso Mama Ocllo se aproxima mais da maternidade e da vida doméstica. A esse respeito, Rostworowski (1988, p. 5) sugere que a diferença nos atributos dessas *huacas* decorre do fato de serem, possivelmente, qualidades distintas de um mesmo personagem. Para a autora, Mama Huaco representaria o lado guerreiro e “varonil”, enquanto Mama Ocllo incorporaria a dimensão materna e de esposa da mesma mulher, responsável pelo cuidado da casa, dos filhos e pela confecção de tecidos.

Ainda sobre o mito fundador, a característica “varonil” de Mama Huaco também aparece na crônica de Pedro Sarmiento de Gamboa (1572). Segundo este cronista, a personagem feminina do casal mítico cosmogônico é forte e desempenha papel ativo na fundação de Cusco, sendo descrita como autora da fusão entre a vara de ouro e o solo na região de Huaynapata. Além disso, Mama Huaco é apresentada como guerreira e conquistadora, atributos próximos aos encontrados na narrativa de Guamán Poma. Gamboa acrescenta ainda que era uma *huaca* violenta: em um episódio narrado, ao entrar em contato com um grupo de nativos durante o período de estabelecimento e expansão dos primeiros Incas, Mama Huaco teria matado um indivíduo, retirado seus bofes e os consumido (SARMIENTO DE GAMBOA, 1572, p. 104).

O episódio descrito por Sarmiento de Gamboa como uma ação violenta e diabólica de Mama Huaco pode, na verdade, corresponder a uma prática adivinhatória

realizada por sacerdotes locais, conhecida como *calparicu*. Nesse ritual, o curandeiro ou a curandeira retirava as entranhas de inimigos mortos e as soprava com o objetivo de prever o futuro (ROSTWOROWSKI, 2015, p. 53). Considerando que Mama Huaco estaria executando tal prática, é possível inferir que ela era sacerdotisa de sua comunidade, atuando como oráculo e responsável por predizer acontecimentos futuros. Essa interpretação ainda reforça os atributos desta *huaca* apontados por Guamán Poma (2015), embora, em ambas as fontes, suas habilidades apareçam demonizadas, vinculando o poder feminino à ideia de transgressão ou ameaça à ordem cristã.

Além de Mama Huaco, outros personagens femininos também receberam papéis de liderança nos discursos das crônicas. Destaca-se a curaca Chañan Cori Coca, descrita na crônica do indígena Juan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui, conforme aponta Rostworowski (2015, p. 55). Segundo o cronista, ela enfrentou a etnia dos *chancas* — que tentou invadir o futuro território do *Tawantinsuyo*, capital incaica — e, com a ajuda de seu exército, derrotou doze mil inimigos durante o reinado de Pachacuti Inca. Esse episódio evidencia que, assim como Mama Huaco, Chañan Cori Coca foi uma “mulher varonil”, exercendo comando militar e liderando um exército diante de uma ameaça externa.

A curaca é mencionada em outras fontes coloniais, que confirmam e ampliam os elementos míticos em torno dela. Em Bernabé Cobo (apud LEMLIJ; MILLONES, 2016), durante a organização do exército contra os *chancas*, foram observados vinte esquadrões de indivíduos até então desconhecidos. O cronista esclarece que tais figuras não eram humanos comuns, mas *pururaucas* — seres míticos em *quéchua*, considerados deuses que escaparam do dilúvio. Durante a batalha contra os Incas, os *pururaucas* teriam abandonado sua forma de pedra e retomado a condição humana, compondo o enigmático exército de Chañan Cori Coca (LEMLIJ; MILLONES, 2016).

Ainda a esse respeito, Urton (1989) observa que, na crônica de Cobo, é possível identificar uma lista de nomes de *ceques*⁵, com breves descrições das *huacas*

⁵ Quarenta e uma linhas imaginárias que irradiavam desde o templo de Coricancha. Em cada linha do ceque haveria uma série de *huacas* (ou lugares sagrados) interligadas, desde o centro até o horizonte, organizadas a partir dos quatro quadrantes ou suyos existentes no Peru (Chinchaysuyo, Antisuyo, Collasuyo e Contisuyo). O quadrante sul dos ceques

da cidade de Cusco. Os *ceques* do Contisuyo teriam sido nomeados com base em pessoas, lugares ou acontecimentos relacionados ao mito de origem dos Incas. Urton chama atenção para o fato da primeira *huaca* do ceque que se estende ao sul de Cusco, está mencionada por Cobo como: “Tanancuricota, era una piedra, en que decian que se hauia convertido una muger que vino con los Pururaucas” (COBO apud URTON, 1989, p. 152). Tanancuricota corresponderia, na realidade, à Chañan Cori Coca, mesma personagem descrita na narrativa supracitada, reforçando sua característica mítica e ancestral para o povo andino local.

As características mitológicas atribuídas tanto a Mama Huaco quanto a Mama Oclo ou Chañan Cori Coca devem ser analisadas sob a perspectiva da multivalência feminina, e não como oposições rígidas. As evidências indicam que as funções de esposa, mãe, mulher, guerreira e sacerdotisa eram todas naturais para o feminino andino. Foi apenas quando reinterpretadas à luz da evangelização católica que essas faculdades passaram a ser separadas e hierarquizadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das crônicas coloniais permite observar como o contato entre as culturas andina e europeia no Vice-Reino do Peru produziu representações complexas sobre o feminino, entrelaçando elementos naturais à cosmovisão autóctone e à mentalidade cristã colonizadora. Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega, embora inseridos em contextos distintos e com perspectivas pessoais próprias, evidenciam que a narrativa sobre as mulheres andinas reflete não apenas suas qualidades e papéis sociais, mas também descrições baseadas na assimilação destas através do filtro religioso europeu.

Enquanto Guamán Poma demonstra o protagonismo das figuras femininas nos mitos fundadores, como Mama Huaco, associando-lhes poder político, guerreiro e sacerdotal, percebe-se a influência da demonologia cristã na caracterização negativa de certos atributos, sobretudo quando destaca a liberdade sexual e a capacidade de liderança destas mulheres. Por outro lado, Garcilaso de la Vega, ao narrar a história de Mama Oclo, enfatiza a complementaridade entre homem e mulher, mas subordina

(correspondente a Contisuyo) estava composto por 14 linhas, dentre as quais estavam os pueblos de Choco e Cachona (ZUIDEMA, 2007).

o protagonismo feminino ao masculino, refletindo traços que podem ser justificados pelo grande contato que teve com a cultura europeia, baseada na ideia de misoginia e patriarcado.

As comparações com a literatura demonológica europeia, os sermões cristãos e a tradição teológica da Baixa Idade Média evidenciam que o preconceito contra o feminino e a associação da mulher ao pecado e ao demônio foram exportados para a América colonial, moldando a percepção nativa sobre os papéis sociais e espirituais das mulheres. Ao mesmo tempo, percebe-se, nas entrelinhas das crônicas coloniais analisadas, que os próprios mitos andinos revelam que estas mulheres ancestrais ocuparam posições multifacetadas e estratégicas em suas sociedades: eram mães, esposas, guerreiras, sacerdotisas e líderes comunitárias, não se resumindo ao estereótipo de feminino forjado na Europa da Era Moderna. Por esta razão, aparecem descritas com ambivalência, fazendo com que os autores deixem escapar, em seus relatos, traços que revelam suas funções complementares e de igual importância ao masculino, objetivando a busca do equilíbrio social, religioso, cultural e econômico nos Andes.

Neste sentido, a leitura crítica das crônicas coloniais se faz imprescindível, pois deve-se ter em mente que o feminino andino é multivalente e os traços negativos ou demonizadores, presentes nas crônicas, podem não refletir as características inerentes à tradição local, mas serem fruto da intermediação colonial e da cristianização ocidental, a qual os cronistas estiveram submetidos. Essa abordagem permite resgatar a complexidade e a autonomia das mulheres nativas, oferecendo uma visão mais próxima da realidade social e cultural do Vice-Reino do Peru antes da imposição dos preceitos europeus.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Rolena. Felipe Guaman Poma de Ayala : an andean view of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 65, 1978. pp. 121-143

ASTETE, Francisco Hernández. *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2012.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente. 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GAREIS, Isis. La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas. *Anthropologica*. No. 9 - diciembre, 1991.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HERNÁNDEZ, Max. *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el inca Garcilaso de la Vega*. Espanha: Ed. Colección Encuentros – Serie Textos, 1991.

LEMLIJ, Moisés e MILLONES, Luis. Mujer, poder e prestígio en los Andes. *Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos*. Lima, 2016. (Versão Kindle).

LIMA, Lana Lage da Gama. Mulheres e Sexualidade no Brasil Colonial. *Estudos CEDHAL*, v. 12, pp. 143-189, 2011.

LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

MELLO E SOUZA, Laura. *A Feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

MIRO QUESADA Y SOSA, Aurelio. *El Inca Garcilaso*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1948.

POLONI-SIMARD, Jacques. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVII*. Ecuador: Abya-Yala, 2006.

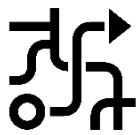
ROSTWOROWSKI, Maria de Diez Canseco. La mujer en la época prehispánica. *IEP - Instituto de Estudios Peruanos*. Lima: Documento de trabajo No. 17 - Serie Etnohistoria No .1, 1988.

_____. *Mujer y poder en los Andes coloniales “Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y coloniales*. Lima: IEP, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estruturalista*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

URTON, Gary. La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los Incas. In. *Revista Andina*. Lima: Año 7, No. 1, julio 1989.

ZUIDEMA, Tom. “The Inca Calendar, the Ceque system, and their representation in Exsul Immeritus”, 2007. Disponível em: <http://amsacta.unibo.it/2350/7/Cap2.pdf>
Acessado em: 18/09/2025.



FONTES

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. México: FCE, [1606] 2005.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima : Biblioteca Nacional del Perú, Tomo II e III, 2015.

KRAMER, Henrich e SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras: Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

PACHACUTI, Juan de Santa Cruz. *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. México: FCE, 1995.

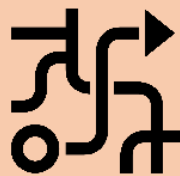
SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los incas*. 1572. Disponível em: <https://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3592> Acessado em: 18/09/2025.

Recebido em: 19/09/2025

Aprovado em: 16/12/2025



SEÇÃO ARTIGOS LIVRES



BARÚA, Agustín*

<https://orcid.org/0009-0003-7344-127X>

PAGLIALUNGA, Viviana**

<https://orcid.org/0000-0002-8624-0050>

ORTEGA, Rocío***

<https://orcid.org/0009-0006-0463-1864>

AGUERO, Beatriz****

<https://orcid.org/0009-0004-2707-1527>

LEÓN, Sandra*****

<https://orcid.org/0009-0008-1928-6877>

RESUMEN: En esta investigación se buscó encontrar indicios de la presencia y las implicancias contemporáneas de la Guerra del Paraguay contra la Triple Alianza (1864 – 1870) en lo afectivo y en los imaginarios de adolescentes de Asunción. El trabajo de campo se realizó entre marzo y octubre del 2024, con dieciséis adolescentes nacidos y criados en Asunción, estudiantes del primero de la media de 4 colegios secundarios. Fue una investigación cualitativa, interdisciplinaria, que usó para su construcción herramientas de la historia, la antropología y de la salud mental comunitaria. Se realizaron presentaciones a las autoridades de los colegios y a los estudiantes en sus aulas para la presentación marco del proyecto. Luego entrevistas individuales a los 16 estudiantes. Posteriormente la construcción de ejes analíticos desde la salud mental comunitaria y la perspectiva histórica. Entre los resultados se destaca la pérdida como noción central; el malestar por la mala administración en el presente del legado ético del pasado; una identificación entre la masacre bélica y la situación económica actual; la postergación femenina continua; el pasaje de la historia heroica a la historia dialogante; la noción de patria como palabra saqueada. Se sugiere la reparación de la vigente vivencia de pérdida, percibida en la investigación. Establecen una relación entre pasado y presente de una gran potencia ético política para nuestra actualidad. Se entiende de valor facilitar el protagonismo de los sujetos colectivos adolescentes y femeninos. Se propone abordar la Guerra contra la Triple Alianza (GTA) con toda la sociedad desde una perspectiva de diálogo y sensibilidad que encamine a la reparación y a la paz. Se buscará replicar la investigación en Rio de Janeiro, Buenos Aires y Montevideo.

PALABRAS CLAVES: Guerra contra la Triple Alianza; Adolescencia; Asunción.

ABSTRACT: This research sought to find evidence of the presence and contemporary implications of the War against the Triple Alliance (1864-1870) in the affective and imaginary of adolescents in Asunción. The fieldwork was carried out between March and October 2024, with sixteen adolescents born and raised in Asunción, students in the first year of the middle school of 4 secondary schools. It was a qualitative, interdisciplinary research, which used tools from history, anthropology and community mental health for its construction. Presentations were made to the authorities of the schools and to the students in their classrooms for the framework presentation of the project. Then individual interviews with the 16 students. Later the construction of analytical axes from the community mental health and historical perspective. Among the results, the loss stands out as a central notion; the discomfort due to the poor administration in the present of the ethical legacy of the past; an identification between the war massacre and the current economic situation; the continued female postponement; the passage from heroic history to dialoguing history; the notion of homeland as a looted word. It is suggested that the current experience of loss, perceived in the research, be repaired. They establish a relationship between past and present of great ethical-political power for our present time. It is understood that it is valuable to facilitate the protagonism of adolescent and female collective subjects. It is proposed to address the GTA with the whole society from a perspective of dialogue and sensitivity that leads to repair and peace. The research will be replicated in Rio de Janeiro, Buenos Aires and Montevideo.

KEYWORDS: War against the Triple Alliance; adolescence; Asunción.

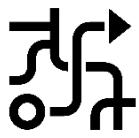
* Doctor en Medicina. Especialista en Psiquiatría de Atención Primaria en Salud. Magister en Antropología social. Investigador de la Universidad Nacional de Pilar (Paraguay). ejedesencuadra@gmail.com

** Magister en Educación, Licenciada en Educación y en Ciencias Sociales. Docente investigadora de la Universidad Nacional de Pilar. mpaglialunga@hotmail.com

*** Master en Relaciones Internacionales y Diplomacia. Arquitecta. ysapypyno@gmail.com

**** Doctora en Bioquímica. Maestría en Ciencias Sociales aguerobea@gmail.com

***** Licenciada en Psicología comunitaria. psicosandra.leon.py@gmail.com



INTRODUÇÃO

El pasado exacto no existe. Existe el recuerdo como un relampagueo de la memoria
en un instante de peligro.

El pasado constituye un poder que no puede ser agotado ni clausurado, pues no
deja de interpelarnos lo que podría haber sido. El pasado exige del presente una
redención.

WALTER BENJAMIN. Los pasajes.

El hogar paraguayo es una ruina que sangra.

RAFAEL BARRETT. El dolor paraguayo.

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA: LO PRESENTE DE LO HISTÓRICO

Toda historia es traumática. Atraviesa lo conflictivo, incluye secuelas, irresueltos; esto, afecta lo colectivo con mayor o menor intensidad. Un colectivo social se configura, también, a través de esto. La Guerra contra la Triple Alianza pudiera ser catalogada como uno de los (sino el) evento de mayor envergadura traumática en la configuración de Paraguay como estado nación, un punto de inflexión.

Si bien, una vez pasado el periodo colonial en Sudamérica, se lidiaron alrededor de diez guerras entre los nuevos estados nacionales a lo largo del siglo XIX, en la lucha por delimitar territorios principalmente; la guerra acontecida entre 1864 a 1870 que involucró a tres estados contra uno, Argentina, Brasil y Uruguay firmaron un acuerdo de triple alianza contra el Paraguay, generó la situación de triple alianza que caracterizó a esta guerra como la más sangrienta de América (Potthast, 2006); varios otros autores (Brezzo, Whigham, Pomer, Rosa, Salles, Doratioto) centran sus estudios en esta guerra que adopta diferentes nombres en los países involucrados. En Paraguay en materiales de estudio de la historia nacional en escuelas y colegios se la designa como "Guerra contra la triple alianza" o "Guerra de

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

la triple alianza” o “Guerra *guasú*”, mientras que en los países aliados Argentina, Brasil y Uruguay se la denomina “Guerra del Paraguay” o “*Guerra do Paraguai*”.

Este hecho, que parece simple, el nombre del acontecimiento ya nos señala distintas posiciones de enunciación de los sujetos. En este texto hemos optado por tomar la denominación de “Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay” (GTA), por considerarla la más precisa para ilustrar el hecho histórico, tres países aliados contra uno.

Cabe destacar el trabajo del historiador francés Luc Capdevila (2007) quien denominó “guerra total” a la Guerra de la Triple Alianza contra Paraguay en su libro “Una guerra total: Paraguay, 1864-1870”. Esta denominación podría remitirse al nombre paraguayo de “guerra guasu” (guasú es término guaraní que significa grande). En la memoria colectiva este término designó a la magnitud del impacto social y económico que aquella guerra dejó en la diezmada población paraguaya. Whigham y Potthast (1999) han utilizado censos de 1870 para estimar que Paraguay perdió entre 50 a 80 mil personas en la GTA, que representarían alrededor de 80 % de la población.

La GTA ha sido nombrada, pensada y disputada por heterogéneos discursos: liberales, nacionalistas, colorados, izquierdas.

Nombramos la GTA como genocidio. Si bien se reconoce que es un concepto acuñado con posterioridad, se decide usarlo por el tamaño de la destrucción generada en la guerra en sus múltiples aristas. Se entiende por genocidio

cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: Matanza de miembros del grupo; lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo” (NIZKOR, 2007, p. 15).

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

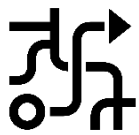
Pasados más de 150 años del enfrentamiento bélico, nos preguntamos sobre lo traumático residual: ¿Cuál es su presencia en la contemporaneidad nacional a través de la comprensión de los adolescentes en Asunción? ¿Cuánta vigencia psicoemocional se mantiene actualmente de este evento?

En un escenario donde el genocidio paraguayo nunca ha sido elaborado como colectivo social ¿Qué implicancia tiene que la guerra haya sido con países vecinos? Diferente a otros genocidios, como el judío donde el estado de Israel no colinda con Alemania, o Africa en relación a la esclavitud que no colinda con Estados Unidos ni Brasil con ellos: en este sí hay una inmediatez compleja (geográfica, histórica, cultural, político económica).

Ortega (2018) preguntaba en su tesis de maestría en Relaciones Internacionales si cual es el grado de influencia cultural de los miembros del MERCOSUR en el repertorio simbólico paraguayo: 100% de la muestra cree que la cultura de la República del Paraguay tiene influencias de otros países, siendo Argentina el país identificado como el que ejerce mayor influencia cultural sobre Paraguay (60 % de la muestra) y en segundo lugar Brasil (40% de la muestra).

Eduardo Ortiz (2023), presidente de la Asociación Cultural *Mandu arã*, que organizó este año el XIV Encuentro Internacional sobre la Guerra de la Triple Alianza, consultado sobre si quien trabajó este tema desde la perspectiva psico histórica, respondía “Nadie: solo fechas”. Amplió “Estados Unidos tienen, post Vietnam, el famoso estrés postraumático. No hablan, reivindicar la Segunda Guerra Mundial o lo de Osama Bin Laden. Acá te vas a Pedro Juan Caballero y hablás de Cerro Cora, te vas a Piribebuy y hablás de Acosta Ñu, te vas a Pilar y te hablan de Curupayty” (Comunicación personal, 2024). Convoca como arista no estudiada el impacto emocional actual y sus posibles efectos de captura, en tanto un posible duelo, más que irresuelto, siquiera reconocido, pero por ello aún más operante.

Es sospechable la persistencia de lo traumático en múltiples cuestiones actuales nacionales, aparentemente, inconexas: el paisaje campesino (rancho, carreta, cerro, cocotero) en la iconografía como estereotipación y congelamiento



romantizado; en los partidos de la selección paraguaya de fútbol (albirroja) que se juegan contra Argentina y/o Brasil, hasta los titulares de los diarios remiten a la Guerra de la Triple Alianza; la potencia afectiva de la narrativa colorada (polka, pañoleta, votación) como contención ante el borrón de lo identitario paraguayo post genocidio; las siempre vigentes polémicas en aulas de colegios de Asunción o en asados sobre “[Francisco Solano] López: si o no”; en nombres de calles, de lugares, etc. vinculados con la GTA; el uso masivo, cotidiano y preferente del término guaraní *kurepi* para nombrar lo argentino con tono muchas veces despectivo; la descalificación por “legionario” usada durante la destitución de la presidencia de Fernando Lugo (2012) por el apoyo de los gobiernos progresistas de aquel momento de Argentina, Brasil y Uruguay.

Viviana Paglialunga, historiadora, en una conversación informal habla de una “guerra viva”. Experiencias colectivas y traumáticas post conflicto han sido trabajadas como reparación. Dos referenciales son los procesos posteriores, en Argentina a la dictadura cívico militar eclesiástica (1976 - 1983) y en España a la Guerra civil (1936 - 1939).

¿TRAUMA TRANSGENERACIONAL?

Un integrante de este equipo de investigación cuenta que, en el 2014, cuando residía en Montevideo (Uruguay), y tras una discusión sobre selecciones de fútbol, un uruguayo dijo: “Que yo sepa Paraguay lo único que jugó fue un cuadrangular con Brasil, Argentina y Uruguay, y salió cuarto”. A partir de esto, escribió el trabajo “Imaginarios de lo paraguayo en la Montevideo contemporánea” (BARÚA, 2015) que fue un disparador para pensar la relación entre lo psicológico, lo histórico y lo traumático post GTA en la contemporaneidad.

Desde una perspectiva psicoanalítica Gerson (GERSON, 2016) resalta que el exceso —en términos lacanianos, el elemento de lo Real que se resiste a la

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

simbolización— se pasa de una generación a otra en búsqueda de alguien que pueda darle forma, sentido y resolución. Es eso que sigue derramándose.

Así, los traumas intergeneracionales dejan un «legado de incomprensibilidad», «un silencio que habla» (Caruth, 1996).

Bessel Van Der Kolk, psiquiatra estadounidense, resalta cómo el cuerpo ha sido ignorado durante tanto tiempo desde la psiquiatría y la psicología; y las personas que trabajan en el cuerpo han sido desprestigiadas. Parte de su trabajo se basa en el pensamiento del psiquiatra francés Pierre Janet: “Una vez que te traumatizas te vuelves temeroso de los recuerdos, de saber, de sentir, entonces tratas de amurallar, lo aislas, y tratas de seguir con tu vida, alejándote, pero alejarte requiere una enorme cantidad de energía” (INSTITUTO CUATRO CICLOS, 2021, p. 28).

Para lo traumático, se diferencia entre intergeneracional cuando se pasa en generaciones continuas, y transgeneracional cuando el evento traumático sucedió varias generaciones previas como sería este caso.

El sociólogo portugués Sousa Santos (2010), quien desde las orientaciones propuestas por la corriente de pensamiento llamada “epistemologías del sur” (referente al sur de América del Sur), estudia y analiza los aspectos que se deberían tener en cuenta al pensar la eficiencia de las políticas estatales en los países de Sudamérica, señala la suprema importancia de trabajar en la deconstrucción de los sentidos colonialistas que quedaron en las instituciones políticas y sociales de los estado-nación sudamericanos. “Se fue la colonia pero quedó el colonialismo”, dice el autor refiriéndose a todo un sistema socio-cultural de sensibilidades que sigue asegurando la fragmentación de los pueblos sudamericanos. Bajo la lógica planteada por el autor, la persistencia de una memoria que asegure el trauma gana argumentación.

Sin embargo, a sugerencia del investigador constructorista Carlos Chico (2023), para no sesgar nuestra búsqueda, durante las entrevistas no se utilizó el término “trauma”.

PERO... ¿HEMOS TENIDO ALGUNA REPARACIÓN?

Lo reparativo para lo traumático transgeneracional se produce a través de experiencias colectivas de diversa índole que permitan reconocer lo melancólico, abrir el pensamiento sobre lo sucedido, producir resignificaciones y encontrar un lugar en el presente desde una vivencia de justicia permitiendo cierta paz.

Se reconocen aisladas experiencias reparatorias como lo fue la celebración de los 200 años, del bicentenario de la República: una sociedad celebrando en la calle y colectivamente su historia, sin lamento, vergüenza ni culpa. Cabe resaltar que fue en contexto de un gobierno nacional no colorado.

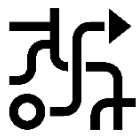
Podría mencionarse la devolución de los llamados trofeos de guerra por parte de gobiernos de Uruguay y de Argentina (Brasil nunca lo hizo).

Un material que, si bien la autoría colectiva es repartida entre los cuatro países históricamente beligerantes, es traído aquí tanto porque el proceso fue liderado por un parasuriano paraguayo, como por las conclusiones a las que llega. Es de valor como cierra su introducción

Finalmente, es importante enfatizar que la verdad y la justicia sobre la Guerra de la Triple Alianza, lejos de ser una cuestión del pasado, es imprescindible para construir una América Latina con memoria de su pasado, para no volver a repetir la misma tragedia –como algunos autoritarios nostálgicos y otros desmemoriados siguen proponiendo– que causó un verdadero genocidio, el más grave de toda América Latina en los dos últimos siglos y, porcentualmente, uno de los exterminios más graves de todo el mundo (CANESE, 2023, p. 2).

Un caso puntual es el libro “Los Niños de Agosto” de la escritora paraguaya Verónica Abente (ABENTE, 2019), quien escribió sobre la Batalla de Acosta Ñu (16 de agosto de 1869) para que las y los niños puedan comprender el origen del día del niño, que toma la dimensión afectiva sin negarla.

Otra pista de lo reparatorio la dio Eduardo Ortiz, cuando entregando dos memorias de los Encuentros Internacionales de Historia sobre la Guerra de la Triple



Alianza (MANDU'ARÃ, 2018; 2023), ante la pregunta de cómo lograban historiadores de los cuatro países conversar sobre este tema, respondió “aprendimos, los primeros años no podíamos”.

Desde las gestiones del Estado paraguayo se podrían señalar dos, llevadas a cabo por diferentes administraciones en la Secretaría Nacional de Cultura, institución creada por Ley 3051/2006 Nacional de Cultura, “órgano encargado de las políticas culturales del Estado paraguayo” según reza el art. X de la mencionada Ley. El primer acto simbólicamente significativo, fue el evento realizado en marzo del 2011 en territorio indígena del pueblo Pai Tavytera en el Amambay, denominado “II Encuentro de la gran nación Guaraní” un proyecto inscripto en el ámbito del MERCOSUR Cultural.

Este evento inauguró las celebraciones oficiales del año bicentenario de la independencia del Paraguay del dominio de la colonia española, con la clara intención de reconocer a los pueblos indígenas como habitantes originarios de éstas tierras, su rol como integrantes de la sociedad nacional y las históricas deudas que los Estados tienen con ellos; una de las cuestiones señaladas en el comunicado final de los guaraní fue el impacto que la Guerra de la Triple Alianza había dejado en ellos y más en territorios fronterizos del Amambay (Paraguay) y Mato Grosso do Sul (Brasil).

En el año 2024, se celebró en la ciudad de Aquidauana, Mato Grosso do Sul, el 1º Congreso Internacional de Historia del Pantanal, denominado “Guerras, territorios y pueblos indígenas”. En la ocasión, la antropóloga paraguaya Marilin Rehnfeld presentó un trabajo denominado “Participación de los Payagua en la Guerra contra la triple alianza”.

En segundo lugar, y siguiendo en la categoría de proyectos desarrollados en el ámbito del MERCOSUR Cultural, la Secretaría Nacional de Cultura de Paraguay desplegó a partir del año 2015, con apoyo de las demás instituciones conformantes, el programa denominado “Más allá de la guerra: memoria, reflexión y cultura de la paz”, en conmemoración de los 150 años de la guerra de 1865 al '70, que había enfrentado al Paraguay contra la alianza de Brasil, Argentina y Uruguay. El programa

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

contó con varias actividades todas con la intención de revisar esa memoria que fragmenta y confronta a “pueblos vecinos, antiguamente conformantes de otros territorios culturales” (ORTEGA, 2018).

El programa “Más allá de la guerra” tuvo varios resultados, entre ellos la impresión de un libro que reúne artículos de importantes referentes del pensamiento en Paraguay, quizás este programa constituya la acción de reparación más importante realizada desde el ámbito del gobierno paraguayo.

Esta cita del Prólogo aquilata su apuesta

La empresa epistemológica no es menor. Se trata de superar una teoría de lo social basada en lecturas teleológicas de la historia e interpretaciones unilineales y monocausales. El esfuerzo reunido en esta publicación pone en diálogo historia y memoria, ciencia y política, arte y gestión, para comprender lo que aconteció hace ciento cincuenta años, en su inscripción con los procesos contemporáneos (SECRETARÍA NACIONAL DE LA GUERRA, 2016, p. 15).

El arte también aportó a esta tarea. Véase el texto “Los hombres” de Augusto Roa Bastos (ROA BASTOS, 1968, p. 192)

Tan tierra son los hombres de mi tierra
que ya parece que estuvieran muertos,
por afuera dormidos y despiertos,
por dentro con el sueño de la guerra.
Tan tierra son que son ellos la tierra
andando con los huesos de sus muertos,
y no hay semblantes, años ni desiertos
que no muestren el paso de la guerra (...).
Tan hombres son los hombres de mi tierra
que en el color sangriento de su pecho
la paz florida brota de su guerra.

APORTES HISTÓRICOS A LO GENOCIDA – TRAUMÁTICO

La guerra contra la Triple Alianza es un hito en la historia del Paraguay; hito que se constituye en punto de inflexión, proyectado en un profundo quiebre que abarcó todos los aspectos del modelo político, social y económico del Paraguay en

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

cuanto Estado Nacional. Un velo de luto que cubrió a todo el territorio y sus habitantes, un luto que hasta ahora ensombrece, abruma y angustia.

Los cambios políticos devenidos en las estructuras se dieron meses antes de la conclusión oficial de la guerra, ocurrida el 1° de marzo de 1870 con la muerte del Mariscal Francisco Solano López en Cerro Cora. El imperio del Brasil sentenció que la guerra no concluiría hasta el apresamiento o muerte de Francisco Solano López.

En 1869 Asunción es ocupada por las fuerzas imperiales, y se instala un gobierno provisional manejado por los aliados. A partir de ese momento, el devenir histórico ha pasado por dos fases o grandes etapas que permiten construir una periodización política ideológica con respecto a la guerra; a saber:

La reconstrucción y reorganización que abarca desde la finalización de la guerra por un período aproximado de 10 a 15 años, con un conjunto de disposiciones oficiales respecto al pasado histórico que se extendieron hasta el siguiente período. Por decreto del 17 de agosto de 1869 el Mariscal Francisco Solano López es declarado traidor, asesino de su patria y enemigo del género humano¹. Se incluye en esta fase una primera reivindicación del pasado histórico a fines del siglo XIX en oposición a las disposiciones oficiales, destacándose el nombre de Blas Garay y sus publicaciones en “La Prensa”.

El nacionalismo que inicia en la década del 1930, vinculado a la Guerra del Chaco; el posicionamiento oficial de los nuevos gobiernos con respecto al pasado histórico con derogaciones de leyes y disposiciones del período y la creación de nuevos instrumentos legales. Esta fase es extensa, donde nacionalismo y coloradismo partidario se fusionan en diferentes instancias y se extiende sin claras delimitaciones hasta la actualidad. En las postrimerías de los gobiernos liberales, los militares preparándose para la guerra del Chaco recuperan del pasado nombres vinculados a

¹ Irónicamente, este decreto se promulgaba 24 horas posteriores a la matanza de Acosta Ñu.

la GTA y los inscriben en nombres de fuertes y batallones. Posteriormente, con la caída del liberalismo y el inicio del Nacionalismo con Rafael Franco, continúa el proceso de reivindicación, derogando las leyes contrarias a la figura de López y transformado el Oratorio de la Virgen de la Asunción en Panteón de los héroes e instaurando el 1° de Marzo como día de los héroes en recordación a la muerte del Mariscal López. Posteriormente, el coloradismo stronista se apropió de todo esto, borrándolo como antecedente.

Tanto en la primera como en la segunda fase, la educación se constituyó en herramienta de transmisión y fortalecimiento del posicionamiento oficial con respecto al pasado histórico, influyendo fuertemente en diferentes generaciones, colaborando cada fase, de diferentes formas, a impedir el duelo necesario del genocidio que no exterminó, genocidio del que un pueblo sobrevivió a pesar de toda predicción. Los libros de texto son sin dudas los documentos de primera mano que nos permiten identificar el mencionado posicionamiento. Inmediatamente después de la guerra, textos como los de de Teran y Gamba -primer libro de historia utilizado en la posguerra y que estuviera en vigencia al menos hasta 1920- exaltaban las virtudes liberales iniciadas en Paraguay después de la guerra y achacaban a Francia y López las desgracias nacionales. Por otro lado, la construcción histórica nacionalista, iniciada por los pronunciamientos de Franco y continuadas en los textos históricos tanto de la época de Morínigo -1940/8- como en la de Stroessner -1954/89- donde la edad de Oro del Paraguay abarcaba el período comprendido entre 1811 y 1870 y se basaba en la exaltación del pasado y de las figuras heroicas, en especial la del Mariscal López. Es innegable que el triunfalismo militarista y androcéntrico impuesto en este período tiene un papel fundamental en el discurso negador de lo traumático.

Cabe mencionar el trabajo del historiador brasileiro Alberto Moby (2010), quien indaga y analiza el escenario de post guerra desde la perspectiva de la regeneración paraguaya, bajando la lupa en los contenidos de la educación formal para las mujeres en Asunción, intentando detectar el rol de la mujer en la formación de la cultura

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

paraguaya, desde los nuevos intereses sociales y el nuevo proyecto país de las fuerzas aliadas de ocupación.

También es reconocible en Asunción, cierta intelectualidad crítica, que cuestionó lo del Partido Colorado, aportando una lectura compleja y múltiple de la guerra, habilitando las voces acalladas sobre la misma, pero atendiendo poco lo traumático irresuelto contemporáneo en la población paraguaya.

Ahora: ¿Qué otras narrativas necesitan ser incluidas para elaborar lo traumático residual post GTA?

METODOLOGÍA

El objetivo principal de esta investigación fue generar indicios que señalen la presencia y las implicancias contemporáneas de la Guerra contra la Triple Alianza en los imaginarios de adolescentes de Asunción.

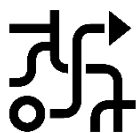
Se recortó a la población adolescente por dos motivos: uno, que facilita su acceso a través de las instituciones educativas (adolescencia escolarizada); dos, nos permite una aproximación al tema a través de las nuevas generaciones.

Fue una investigación cualitativa, interdisciplinaria, que incluyó a la salud mental comunitaria, la historia y la antropología social.

La investigación interdisciplinaria implica tensiones en tanto que cada campo disciplinar tiene sus marcos de referencia; aquí se ha intentado ponerlas en diálogo. No está por demás explicitar que una lectura unidisciplinar de este trabajo tropezara con inconvenientes.

Si bien, varias preguntas remiten a datos o elementos históricos, la presente investigación no pretende abordar los contenidos que se desarrollan en la educación formal acerca de la Guerra contra la Triple Alianza, ni las formas de didáctica de enseñanza de esos contenidos.

Los criterios de selección fueron:



GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

a. Adolescentes nacidos /as y criados / as en Asunción, estudiantes de 1ro de la media.

b. Matriculados /as de colegios de diferentes estratos socioeconómicos:

- Colegio San Cayetano de Fe y Alegría.
- Colegio Presidente Franco.
- Colegio Monseñor Lasagna.
- Colegio del Sol.

c. Cuatro adolescentes por colegio:

- Dos mujeres y dos varones
- Dos que se interesen en la GTA y dos que no.

Primeramente se realizaron entrevistas a expertos/as.

El trabajo de campo se inició con la vinculación institucional con autoridades de colegios. Luego la presentación del proyecto a grupos de estudiantes y la apertura a su postulación.

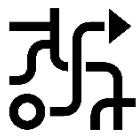
Como técnicas en campo se usaron las entrevistas individuales semi estructuradas [Ver Guía de preguntas en Anexos]; grupos focales por colegio. Posteriormente se construyeron emergentes analíticos desde la salud mental comunitaria y luego se repensaron desde una perspectiva histórica.

Las abreviaturas usadas para codificar las respuestas fueron: M: Mujeres. V: Varones. SC: San Cayetano. DS: Del Sol. ML: Monseñor Lasagna. PF: Presidente Franco

ANÁLISIS: LA GTA DESDE LA SALUD MENTAL COMUNITARIA Y LA HISTORIA

Los siguientes emergentes intentan vincular la relación pasado – presente, tanto en la presencia actual de un pasado irresuelto como en un presente que potencia eso no elaborado del pasado que desborda.

1. Las pérdidas: Integrando el sentir y el pensar



GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

La marca con mayor presencia fueron las pérdidas. Su actualidad, su conciencia.

A la vez, la pérdida fue relatada por perspectivas con tono reparatorio. No nos extinguimos a pesar de lo que nos quitaron (MLM1).

La Guerra de la Triple Alianza siempre va a estar presente. Se va a quedar, pero va a doler cada vez menos (DSV1).

El hecho de que el genocidio fue velado por diferentes miradas: culpabilizantes, épico militaristas o minimizantes, habla de la complejidad del fenómeno. Como lo plantea Pogliaga

Guerra de la Triple Alianza, Guerra contra el Paraguay, Guerra do Paraguai, Guerra Guazú, Guerra Grande o la “Guerra de la Triple Infamia” como la denominó Alberdi. ¿Por qué tantas denominaciones? ¿Será que es una guerra incómoda, molesta, fastidiosa, perturbadora de la que es difícil dar explicaciones y es mejor olvidar? Y el olvido ¿es el conjuro de los vencedores? (POGLIAGA, 2021, p. 1).

2. ¿Patria?

Fue llamativa la interpelación de las y los estudiantes, sugiriendo el desfondamiento de este concepto

(...) no sé si esa palabra sigue existiendo [Patria]. Por ejemplo, los policías y algunos militares son demasiado corruptos. Mucha corrupción hay. Y se pierde la Patria que antes se tenía (SCV1).

El egoísmo nos impide pensar como grupo y quita la importancia de la palabra Patria: se va desmoronando (SCM1).

Poner en controversia la continuidad de un proyecto nacional sugiere la sensibilidad y la agudeza de las miradas en la relación entre lo histórico y lo contemporáneo.

Problematiza particularmente qué se ha construido (y qué no) durante estos más de 150 años posteriores, interpelando si cómo han abordado los actores políticos centrales (élites, gobiernos nacionales, potencias extranjeras influyentes) este tema.

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

Tras la Guerra civil española, Gómez y Hernández (2011: 487) nos recuerdan que “la feroz represión durante la posguerra hasta la Transición creó el clima social capaz de perpetuar los traumas y los duelos”.

3. Los jóvenes y el adultocentrismo: De Acosta Ñu a “los guapitos” de Peña

La mención de las muertes infanto adolescentes en la batalla de Acosta Ñu fue el siguiente punto más mencionado después de la noción de pérdida.

Sería como decir 'es una mierda lo que vos pensás'. No nos va a dar lugar a pensar algo positivo, que podemos también enfrentar problemas para que tengan una solución. Y, como siempre, en tercera persona contamos nuestros problemas: 'uno mi amigo que le pasó las cosas...' ¡Gua'ú! Y es doloroso, porque muchos de los adolescentes están muy cerrados hoy en día. Y los padres no entienden muchas veces, porque cada generación pues es diferente, la época en que estamos, las oportunidades que dan en cada época (SCM1).

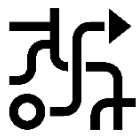
Yo creo igual que eso es porque nosotros estamos en un colegio muy privilegiado. Si hablamos de que los estudiantes de colegios públicos acá en Paraguay están siendo respetados: yo creo que no. Porque acá la educación no es buena. Y yo creo que las autoridades, o sea los políticos que están encargados de que los jóvenes reciban una buena educación, no le respetan a los jóvenes, no les importa que ellos tengan una buena base para tener un buen futuro (DSM2).

Es rico pero está gobernado por malas personas: Se oculta todo, nunca se va a saber quién es pero a la vez todos sabemos quién es... Hay gente que está en su mansión tirada y hay otros que se están muriendo de hambre en la calle (MLV1).

Lo adultocéntrico, es entendido como

(...) la serie de mecanismos y prácticas desde los cuales se ratifica la subordinación de las personas jóvenes, atribuyéndoles a estos últimos una serie de características que los definen siempre como sujetos deficitarios de razón (déficit sustancial), de madurez (déficit cognitivo-evolutivo), de responsabilidad y/o seriedad (déficit moral) (VÁZQUEZ, 2013. p. 222).

Desde esta relación de poder, haber enviado a niños y a adolescentes al exterminio en el campo de batalla hablaría de un sujeto colectivo joven sin voz ni



GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

agencia reconocida. Es difícil no percibir continuidades de esto con la actualidad cuando -y a modo de ejemplo (no menor)- el actual Presidente de la Republica Santiago Peña, a contrapelo de la principal promesa a las generaciones jóvenes que es el ascenso social a través de la educación, declaró durante su campaña electoral que

Lastimosamente hay muchos correligionarios que no entienden, que creen que los cargos que tienen son porque son guapitos, porque tienen la pared llena de títulos. Está llena de gente con títulos, pero los que llegan a los cargos llegan gracias al Partido Colorado (Última Hora. 8 de diciembre del 2023).

Toca también una interpelación sobre una deficitaria capacidad de dialogar entre ambos, tanto del campo de la historia como del sub campo de la salud mental. Al decir de Armañanzas

La conspiración de silencio ha abarcado también a los profesionales de la salud mental y que no se ha explorado lo suficiente la influencia del trauma de la Guerra en los pacientes que llegan a consulta. Ha sido una variable que no se ha tenido en cuenta (ARMAÑANZAS, 2009, p. 47).

4. Las Residentas de ayer y las mujeres hoy: Historia de un afuera

Otra continuidad que fue planteada fueron las relaciones de género. Sólo una estudiante, entre las y los dieciséis participantes, ubicó quienes fueron las Residentas.

Si propusieron un análisis crítico sobre el rol de las mujeres en la actualidad.

Yo siento que como país para las mujeres se evolucionó mucho, pero siento que no es suficiente, también por el peligro que hay en las calles: no es lo mismo para una mujer que para un hombre, salir a la calle a caminar. Y la parte política también influye mucho: vos querés conseguir un buen abogado, normalmente vas por un hombre y a veces hasta expulsan a personas muy inteligentes en su trabajo por ser mujeres, o ni siquiera las contratan. Algunas empresas deciden no contratar a mujeres por el hecho de que saben que en algún momento se van a embarazar y tienen que tener un reposo por eso (DSM2).

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

Pareciera haber, en general, una sensibilidad sobre el lugar de postergación al que se asignan ciertos sujetos colectivos (jóvenes, humildes, mujeres), una desnaturalización bastante aguda. Al decir de Ulloa, revela lo cruel como cultura

“Lo cruel”, sin sujeto manifiesto de la acción, convive en sociedad sin escándalo, incluso con nuestra connivencia (...).

No es que en “lo cruel” no exista un sujeto intelectual responsable, pero cabe destacar que puede adquirir estatuto de costumbre, en el que las mismas víctimas conviven con una intimidación que permanece inadvertida.

Así “lo cruel” hace cultura, verdadera cultura de la mortificación en que la fecunda idea freudiana del malestar de la cultura es trocada por: malestar hecho cultura, donde claudica la valentía, la inteligencia, y el cuerpo se desadueña (...) (ULLOA, 2005, p. 9).

5. La guerra y sus sentidos: De la historia heroica a la historia dialogante

En varios pasajes fue invocado que ya es otro momento con los países vecinos: amistades con quienes se vinculan, atractivos de las otras naciones, el paso del tiempo, fueron algunos de sus argumentos para la no beligerancia.

Un entrevistado fue más allá con esta reflexión.

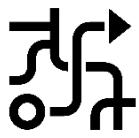
Yo creo que no hay que cometer los mismos errores. Si hay algo positivo que se puede sacar de la guerra es aprender que no está bien de ningún lado. Deberíamos aprender que no se tendría que volver a repetir (DSM1).

Pareciera que la retórica heroica pro belicista tiene un cierto agotamiento. Vale recordar a Capdevila quien remarcaba que “Stroessner consideraba la historia, en particular la de la Guerra de la Triple Alianza, como un asunto de Estado” (CAPDEVILA, 2012, p. 10).

6. Los silencios adolescentes estudiantiles.

Durante las entrevistas fueron insistentes sus silencios; se dio que un par respondía y otro par callaba o apoyaba. Ante la pregunta del porqué surgieron varias sospechas no excluyentes unas de otras.

Quizás el desconocimiento de los datos históricos y por ende auto censura para lo reflexivo pudiera ser un freno.



También un posible insuficiente proceso metodológico nuestro para la construcción de confianza (presentación, entrevistas individuales, entrevista grupal, devolución final).

Otra mediación sería un fuerte mandato de indiscutibilidad en términos de una “lealtad patriótica” que se ha promovido por décadas.

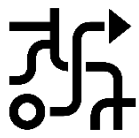
O simplemente indiferencia al tema.

CONCLUSIONES

La noción central percibida fue la de “pérdida”, las expresiones de los jóvenes remitían a pérdida de superficies del territorio nacional, de vidas, quizás es lo que más se recuerda y siente que la población del Paraguay quedó reducida a unas pocos niños, mujeres y ancianos, y también el truncamiento de un proyecto nacional que estaba en desarrollo, y que prometía un estado exitoso en términos económicos, avanzado en procesos de modernización tecnológica.

Hay un malestar con lo que se entiende como pérdida ética entre lo actuado en el pasado y el accionar político presente, esto significa que los jóvenes manifestaron no estar contentos con las actuales administraciones de gobierno, expresando que no se honra la valentía heredada de la historia del Paraguay. Señala también una identificación de falta de compromiso por parte de los actuales representantes políticos de desenvolverse sin cuidar lo suficiente algo (¿la patria?) por lo cual nuestros antepasados lucharon de aquella manera heroica.

También de las respuestas, se puede comprender una relación puente entre la masacre bélica a la masacre político económica actual. Ambas nociones, que demandan la falta de ética y coherencia de los actuales representantes políticos partidarios, podrían ser alentadoras si se las entiende como conciencia política de los jóvenes y ganas de participación cívica en la administración de la cosa pública.



GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

Solo una estudiante identificó a las Residentas; varios/as cuestionaron la postergación femenina que se ve continúa. Esto también significa algo nuevo en las nuevas generaciones.

Proponen un giro para abordar la cuestión de la GTA pasando de la historia heroica a la historia dialogante.

Ponen en tensión la noción de patria, prácticamente, como una palabra saqueada.

SUGERENCIAS

La pérdida significativa es el componente principal de los procesos de duelo, también de los colectivos. Algo permanece irresuelto, algo pide reparación. No han sido contenedoras las maneras con las que, hasta ahora, se ha abordado. Se percibe una necesidad de profundizar.

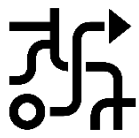
Se estableció una relación entre pasado y presente que, desde este corte generacional, ofrece una gran potencia ético política para nuestra actualidad social y para repensar la noción de “patria”. Para esto, es de valor facilitar el protagonismo de sujetos colectivos adolescentes.

Así mismo se sugiere potenciar los sujetos colectivos femeninos que buscan una visión de género igualitaria y desde los derechos.

Se entiende necesario abordar la GTA en espacios nacionales diversos: mediáticos, vecinales, académicos, estatales, con la sociedad toda, desde una perspectiva de diálogo y sensibilidad que encamine a la reparación y a la paz, que a la vez promueva identidades paraguayas liberadas de la captura por lo bélico heroico.

Se planteó la inquietud de qué hacer, más allá del libro de texto histórico, al recibir la guerra desde un discurso docente tal vez marcado por un dolor no contenido ni procesado, y desde un posible heroísmo compensatorio no reflexionado.

Se sugiere también replicar esta investigación en las capitales aliadas de la época: Rio de Janeiro, Buenos Aires y Montevideo.



Hace unos años realizamos una investigación (BARÚA; MUÑOZ, 2020) en Humaitá (Ñeembucú) en la que, tras el intento suicida de cinco adolescentes (dos consumaron su muerte) del primero de la Media del único colegio allí, en la que generamos un proceso de conversaciones intergeneracionales entre adolescentes de ese curso y personas adultas familiares y docentes.

Ante la consulta de que pasaba con las dificultades del mundo adulto humaiteño para escuchar y para reconocer a la adolescencia como personas, una de ellas explicó: “(...) porque ellos no aprendieron a escuchar”. Este trabajo, intenta otra cosa.

ANEXOS

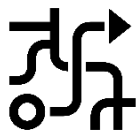
Entrevista individual semi estructurada - Guía de preguntas

Relación de la GTA con algunos hitos de su vida:

- . en tu familia antes que nazcas.
- . en tu crianza.
- . en la escuela.
- . en tus amistades.
- . en el colegio.
- . en las redes sociales.
- . en otros lugares o grupos donde estás.

Preguntas:

- . ¿Qué pensás y sentís con estas palabras?: Mariscal López. Legionarios. Residentas. Brasil. Argentina. Uruguay.
- . De la GTA: ¿Qué es lo importante hoy para vos?
- . ¿Algo que quieras agregar?



BIBLIOGRAFÍA

ABENTE, Verónica. *Los niños de Agosto*. Asunción: Sin editorial, 2019.

ARMAÑANZAS, Gregorio. *Transmisión Transgeneracional del Trauma de nuestra Guerra Civil*. País Vasco, Revista Norte de salud mental, n. 34, págs. 44–51, 2009.

BARÚA, Agustín. *Imaginarios de lo paraguayo en Montevideo contemporáneo*. Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay. Montevideo, n.13, págs. 229 – 242, 2015.

BARÚA, Agustín. “La lágrima es verdadera”: Triple Alianza, salud mental y contemporaneidad. En: BARÚA, Agustín. *Ejedesencuadrá: Del encierro hacia el vy'a. Transgresiones para una salud mental sin manicomios*. Colección Psi Crítica. Asunción: Arandurã, 2020, págs. 175 - 186.

BARÚA, Agustín, MUÑOZ, María. «¡Macanada la ere'a!». *Pensando intergeneracionalmente lo adultocéntrico en instituciones educativas de Ñeembucú*. Revista Novápolis. Asunción, n. 17, pp. 125-141, 2020.

CANESE, Ricardo. *Relatorio. Subcomisión de Verdad y Justicia sobre la Guerra de la Triple Alianza*. Asunción: Comisión de Ciudadanía y DD. HH. Parlasur. EL Lector, 2023.

CAPDEVILA, Luc. *El recuerdo de la Guerra de la Triple Alianza como sustrato de la identidad paraguaya. La Guerra del Paraguay. Historiografías. Representaciones*. México: Contexto, págs. 31-49, 2012.

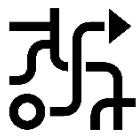
CARUTH, Cathy. *Traumatic departures*. En: STROZIER, Charles, FLYNN, Michael. *Trauma and Self*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, págs. 29 – 44, 1996.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Editorial Abya-Yala, 2010.

GERSON, Sam. *El legado intergeneracional del genocidio*. Revista uruguaya de Psicoanálisis (en línea). Montevideo, n.123, págs. 35-57, 2016.

GÓMEZ, Inmaculada, HERNÁNDEZ, José. *Revisión de la Guerra Civil Española y de la Postguerra como fuente de traumas psicológicos desde un punto de vista transgeneracional*. Madrid: Clínica e Investigación Relacional, vol. 5, n. 3, págs. 473-491, 2011.

CHICO, Carlos. *Comunicación personal*. 3 de marzo del 2023.. CUATRO CICLOS, Instituto. (2021). *Bessel Van der Kolk: El Cuerpo lleva la cuenta: cerebro, mente y*



GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y
CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

cuerpo en la superación del trauma. YouTube. Extraído el 22 de marzo del 2024 de <https://youtu.be/041lNe5Shcw?si=a9eQ5jXG3dUSieU4>

MANDU'ARÃ, Asociación Cultural. *Memoria X Encuentro Internacional de Historiadores sobre la Guerra de la Triple Alianza*. Asunción: Asociación Cultural Mandu'arã, 2018.

MANDU'ARÃ, Asociación Cultural. *Memoria XIV Encuentro Internacional de Historiadores sobre la Guerra de la Triple Alianza*. Asociación Cultural Mandu'arã, 2023.

MOBY, Alberto. *La noche de las kygua vera*. Asunción: Intercontinental Editora, 2010.

NIZKOR, Equipo. (2007). *Crímenes contra la humanidad: configuración del tipo penal en derecho internacional y sus diferencias respecto del tipo de genocidio*. Extraído el 1 de marzo de 2020 de <http://www.derechos.org/nizkor/arg/doc/memo1.html>

ORTEGA, Rocío. *Territorios culturales en el ámbito del MERCOSUR. Otras cartografías, ecos de la última década*. Tesis (Maestría en Relaciones Internacionales y Diplomacia) - Universidad de la Integración de las Américas, Asunción, 2018, 112 p.

ORTIZ, Eduardo. *Comunicación personal*. 18 de noviembre del 2023.

PAGLIALUNGA, Viviana. *De la Autonomía a la Dependencia. La Educación en el Paraguay antes y después de la Guerra del 70* (en prensa). Asunción: Servilibro, 2012.

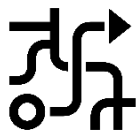
PAGLIALUNGA, Viviana. *Entre la imposición y la oposición. Documentos sobre la resistencia al enfoque histórico escolar impuesto luego de la guerra del 70 en Paraguay*. En: EISSELIN, Paulo (Org.). *O expansionismo brasileiro sobre a Bacia Platina e a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai*. Porto Alegre: FCM, 2019, págs. 157 – 174.

PAGLIALUNGA, Viviana. *Ni sumisas ni sometidas. La mujer paraguaya desde las fuentes (1840-1860)*, Revista Eletrônica Trilhas da História. Tres Lagoas, v. 11 f: 21, p. 49-64, 2021.

POGLIAGA, Diana. *La Guerra Guazú. Del exterminio al silencio*. Espacio de la Memoria y Derechos Humanos (ex ESMA). Buenos Aires, 2022.

ROA BASTOS, Augusto. *El trueno entre las hojas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1968.

SECRETARÍA NACIONAL DE CULTURA. *Más allá de la Guerra: aportes para el debate contemporáneo*. 1ª ed. Asunción, 2016.



Agustín Barúa
Viviana Paglialunga
Rocío Ortega
Beatriz Aguero
Sandra León

GUERRA CONTRA LA TRIPLE ALIANZA, ADOLESCENCIA Y CONTEMPORANEIDAD EN ASUNCIÓN: UNA MIRADA PSICOHISTÓRICA

ULLOA, Fernando. *Cuando fracasa la ternura*. Anales de la educación común. Buenos AIRES, vol. 1, n. 1-2, págs.124-125, 2005

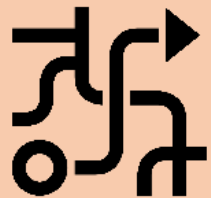
ÚLTIMA HORA. *Los que llegan a los cargos llegan gracias al Partido Colorado*. Publicado el 8 de diciembre del 2023 y extraído de <https://www.ultimahora.com/los-que-llegan-los-cargos-llegan-gracias-al-partido-colorado-senala-pena-n3055751>

VÁZQUEZ, Jorge. *Adultocentrismo y juventud. Aproximaciones foucaulteanas*. En: REVISTA SOPHIA. *Colección de Filosofía de la Educación*. Quito, n. 15, págs. 217-234, 2013.

WHIGHAM, Thomas, POTTHAST, Barbara. (1999). *La Piedra Rosetta paraguaya: Nuevas perspectivas sobre la demografía de la guerra paraguaya, 1864-1870*. Latin American Research Review , 34 (1), 174-186.

Recebido em 14/02/2025

Aprovado em 16/12/2025



FERNANDES, Dennis Rodrigo Damasceno*

<https://orcid.org/0000-0001-7018-2637>

ASSIS, Vivianny Bessão de**

<https://orcid.org/0000-0003-3146-0627>

RESUMO: Este texto apresenta resultados de pesquisa sobre o livro didático e manuais de História no Brasil, a partir de uma abordagem metodológicos que visou à localização, recuperação, reunião, seleção e ordenação de referências sobre a História e seu ensino disponibilizadas no repositório digital de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), no qual localizou-se 660 pesquisas em programas de Pós-graduação em História e Educação de diferentes Universidades brasileiras e mapeou-se sete categorias, nas quais foram distribuídos os estudos. Neste texto, objetiva-se analisar a produção de uma dessas categorias, intitulada: “Livro didático e manuais de História”, a qual obteve o segundo maior número de estudos, com 131 textos envolvendo os programas em História e Educação, no qual em História tem-se seis teses e 24 dissertações, enquanto na Educação são 26 teses e 68 dissertações. Foi possível observar 19 temáticas diferentes abordadas ao longo de 26 anos, identificar as mais recorrentes e as que se diversificaram ao longo das décadas, bem como observar o movimento de entrada e de amadurecimento das pesquisas nas duas áreas de conhecimento.

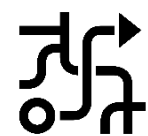
PALAVRAS-CHAVE: História; Educação, Livro didático; Manuais; Estado do conhecimento.

ABSTRACT: This text presents research results on history textbooks and manuals in Brazil, based on a methodological approach that aimed at locating, retrieving, gathering, selecting, and ordering references on history and its teaching available in the digital repository of theses and dissertations of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES). This repository located 660 research projects from postgraduate programs in History and Education at different Brazilian universities and mapped seven categories into which the studies were distributed. This text aims to analyze the production of one of these categories, entitled: "History Textbooks and Manuals," which obtained the second highest number of studies, with 131 texts involving programs in History and Education. In History, there are six theses and 24 dissertations, while in Education there are 26 theses and 68 dissertations. It was possible to observe 19 different themes addressed over 26 years, identify the most recurrent ones and those that diversified over the decades, as well as observe the movement of entry and maturation of research in the two areas of knowledge.

KEYWORDS: History; Education; Textbook; Manuals; State of knowledge.

* Mestre em História pela Universidade Estadual de Londrina (UEL-PR), doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP – Assis- SP), professor da Educação Básica da rede estadual de ensino de Mato Grosso do Sul. E-mail: dennishistoria2012@gmail.com

** Doutora em Educação pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília-SP), docente do curso de Pedagogia da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), campus de Três Lagoas-MS. E-mail: vivianny.assis@ufms.br



INTRODUÇÃO

Esta textualidade resulta de uma pesquisa documental a partir de consultas ao banco de dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), na qual identificou-se um considerável conjunto de dissertações e teses que versam sobre o livro didático e manuais de História, cujos resultados são pouco explorados nesse campo de conhecimento no Brasil.

Do mapeamento desse repositório localizou-se a primeira produção acadêmica da categoria “Livro didático e manuais de História” que justifica o recorte temporal deste texto com data de 1991. Trata-se da tese de doutoramento de autoria de Ernesta Zamboni com o título: *Que história é essa?* uma proposta analítica dos livros paradidáticos de história. Universidade Estadual de Campinas, (UNICAMP)¹.

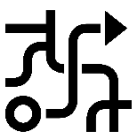
Além da pesquisa desta categoria, os algoritmos levaram-nos a um mapeamento de 1462 textos acadêmicos no qual destaca-se que inicialmente indicavam estudos sobre a temática de interesse, o que possibilitou uma reflexão sobre a viabilidade da realização de uma pesquisa sobre o “estado do conhecimento” da História e seu ensino nas Universidades do Brasil, cujos resultados foram apresentados na dissertação de Mestrado *A história do ensino de História no Brasil (1987-2017): o estado do conhecimento na Pós-Graduação *Scripto-Senso**, defendida em 2021, pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), Paraná-PR².

Para a Profa. Dra. Norma Almeida Ferreira (2002), as pesquisas do tipo “estado do conhecimento”, possibilitam a verificação de momentos em que se encontram as pesquisas que versaram sobre uma determinada temática:

Em primeiro [...] pode visualizar, [...] uma narrativa da produção acadêmica que muitas vezes revela a história da implantação e amadurecimento da pós-

¹ Cabe salientar que existem produções de teses e dissertações sobre História e ensino anteriores a esta data, todavia não estão disponibilizadas no repositório da Capes, pois o catálogo disponibilizou, inicialmente, 125.000 resumos de teses e dissertações, desde 1996 até 2001. Em um trabalho contínuo e com a parceria dos programas para melhoria e ampliação dos dados, foram localizados e incluídos os trabalhos defendidos de 1987 em diante. Para mais informações consultar o endereço eletrônico, <http://www.capes.gov.br/sala-de-imprensa>.

² <https://repositorio.uel.br/collections/0c7b5e22-2f72-43f7-ae6-e6b7293aa25>



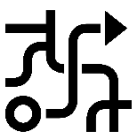
graduação, de determinadas entidades e de alguns órgãos de fomentos de pesquisa. Nesse esforço de ordenação de uma certa produção de conhecimento também é possível perceber que as pesquisas crescem e se espessam; ampliam-se em saltos ou em movimentos contínuos; diversificam-se os locais de produção; em algum tempo ou lugar ao longo de um período. Um segundo momento, é aquele em que o pesquisador se pergunta sobre a possibilidade de inventariar essa produção imaginando tendências, ênfases, escolhas metodológicas e teóricas, aproximando ou diferenciando trabalhos entre si, na escrita de uma história de uma determinada área do conhecimento. (FERREIRA, 2002, p. 261-262).

Partindo dos contributos de Ferreira (2002), definiu-se uma metodologia para o mapeamento e a ordenação das fontes. O primeiro critério adotado foi uma análise focada no estudo de 1462 títulos. O objetivo central era categorizar as obras por temas e conceitos fundamentais à área de História e seu Ensino, abrangendo: conhecimento histórico, livro didático, formação de professores, concepção de temporalidade, história do currículo, metodologias, a historiografia do ensino de História, representações de discentes e docentes sobre a História e, por fim, a identidade docente.

Com estes pressupostos, iniciamos o outro procedimento em que concentramos no estudo dos resumos para chegar às informações centrais das teses e dissertações, objetivando a compreensão das perspectivas teóricas e metodológicas, bem como caracterizar as tipologias científicas e os problemas das pesquisas.

O último critério adotado consistiu na análise das palavras-chave, concebidas como instrumentos metodológicos relevantes para o acesso e a organização das pesquisas científicas, na medida em que possibilitam a validação e a complementação das informações presentes nos resumos. A aplicação desse procedimento viabilizou a seleção, a mensuração e a categorização das fontes de modo sistemático e rigoroso.

Posto isso, com os processos de análise e mapeamento estabelecidos, o conjunto de 1462 mapeamos 660 pesquisas em programas de mestrado e doutorado *stricto sensu*, organizados da seguinte maneira: 14 teses e 141 dissertações em História, já os programas em Educação temos o seguinte quadro 132 teses e 373 dissertações de diferentes universidades brasileiras. A aplicação dos critérios possibilitou a categorização destas pesquisas em sete temáticas são elas: “Práticas



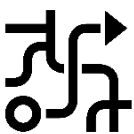
do ensino de História”; “Formação docente em História”; “Livros didáticos e manuais de História”; “Currículo de História”; “História do ensino de História”; “História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena - Lei 10.639/03 – 11.645/08” e “Identidade, Representação e Narrativas sobre o ensino de História”.

Considerando os limites deste texto, objetiva-se uma análise das pesquisas acadêmicas da categoria “Livros didáticos e manuais de História”, na qual foram mapeadas 131 pesquisas, envolvendo os programas em História e Educação. Para a visualização deste conhecimento o texto organiza-se em quatro seções, além desta introdução, as quais visam: 1. Apresentar o referencial teórico e metodológico que pautou as reflexões da pesquisa e organizou as etapas da análise documental; 2. Os resultados e discussões onde são apresentados os dados de cada Programa iniciando com as pesquisas em Educação e posteriormente em História e, 3. Considerações finais em que realizamos uma análise comparativa entre os Programas em relação aos anos de maior produção e as temáticas localizadas no conjunto das 131 pesquisas.

1. REFERENCIAL TEÓRICO E METODOLÓGICO

Os dados apresentados foram organizados a partir de uma pesquisa historiográfica que empregou procedimentos de localização, recuperação, reunião, seleção e ordenação de dissertações e teses dedicadas ao Ensino de História, produzidas nos Programas de Pós-Graduação em História e em Educação *stricto sensu*. Dessa investigação resultou a elaboração de um “instrumento de pesquisa”, reunindo referências de textos que abordam a História e seu ensino, o que permite ampliar o acesso e a sistematização do conhecimento já produzido na área³. Segundo Belloto (1991, p. 104), os instrumentos de pesquisa constituem etapa essencial no processo historiográfico, compreendido como “a primeira providência” do método histórico, uma vez que “[...] constituem-se em vias de acesso do historiador aos

³ Este instrumento de pesquisa está disponibilizado no apêndice da dissertação intitulada: A História do ensino de História no Brasil (1987-2017): o estado do conhecimento na pós-graduação *Stricto Sensu*. 2021. 232f. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina – PR, 2021.



documentos, sendo a chave da utilização dos arquivos como fontes primárias da História” (BELLOTO, 1979, p. 133). Trata-se, portanto, de uma investigação de natureza histórica que busca compreender o

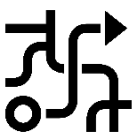
[...] fenômeno educativo em suas diferentes facetas. Para tanto, demanda a recuperação, reunião, seleção e análise de fontes documentais, como mediadoras na produção do objeto de investigação. [...] de produção de texto final (monografia, dissertações ou tese) em que se materializa discursivamente o objeto de investigação; e de constituição do sujeito desse discurso. (MORTATTI, 1999, p. 70-73).

O passo seguinte consistiu na análise do conjunto de teses e dissertações à luz do conceito de “configuração textual⁴” que apresenta etapas para o estudo de um texto, as quais se caracterizam por um

[...] conjunto de aspectos constitutivos de determinado texto, os quais se referem: às opções temático-conteudísticas (o quê?) e estruturais formais (como?), projetadas por um determinado sujeito (quem?), que se apresenta como autor de um discurso produzido de determinado ponto de vista e lugar social (de onde?) e momento histórico (quando?), movido por certas necessidades (por quê?) e propósitos (para quê), visando a determinado efeito em determinado tipo de leitor (para quem?) e logrando determinado tipo de circulação, utilização e repercussão (MORTATTI, 2000, p. 31).

Essa perspectiva teórico-metodológica orienta um estudo atento das etapas que constituem o sentido de um texto, conforme as perguntas elencadas acima. Como adverte Bloch (2001, p. 60), os documentos “só falam, quando se sabe interrogá-los”. Assim, apropriou-se dessa metodologia para o exame das fontes, compreendendo que cada texto traz em si múltiplas características, e não apenas o seu conteúdo imediato. A análise da configuração textual possibilita problematizar tanto a organização das pesquisas quanto seus objetos, formas, sujeitos, local de produção, temporalidade, receptores, circulação, usos e repercussões. Nesse sentido, o ofício do pesquisador-historiador se sustenta em procedimentos rigorosos, como o exercício da linguagem discursiva e o exame detalhado das fontes documentais, pois “[é]

⁴ Para maiores informações sobre o conceito de análise da configuração textual, ver Magnani (1997); Mortatti (2000).



preciso que ele consiga refletir sobre esses conhecimentos, estabelecer relações, categorizar, abstrair e articular coerentemente teoria e empiria, como atividade que lhe propicie ser sujeito de um discurso e seu sentido” (MORTATTI, 1999, p. 72). A configuração textual traça caminhos para a reflexão do documento, assim, de posse desta proposta apresenta-se os dados mapeados sobre a “Livro didáticos e manuais de História” nos programas em Educação e História.

2. RESULTADOS E DISCUSSÃO

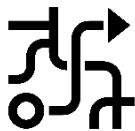
2.1 PROGRAMAS EM HISTÓRIA: A DÉCADA DE 1990

O mapeamento das pesquisas desenvolvidas nos Programas de Pós-Graduação em História demonstra que a categoria “livro didático e manuais de História” apresentou um número pequeno de pesquisas na década de 1990, localizamos três textos defendidos — uma tese e duas dissertações. Para a problematização destes dados organizamos a Tabela de nº1 em que evidenciamos a distribuição das pesquisas por ano, tipologia textual (teses e dissertações) e totalizações parciais e gerais.

Tabela nº 1: Teses e dissertações nos programas em História			
SEÇÕES	PROGRAMAS EM HISTÓRIA		
Categoria	Livro didático e manuais		Total por ano
Tipologia textual	Tese	Dissertação	
Ano			
1992	-	1	1
1993	1	-	1
2000	-	1	1
Total Geral	1	2	3

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

Partindo dos pressupostos apresentados, acima, constata-se na tabela nº 1 que o desenvolvimento da temática nos programas em História é diminuto, com uma produção que representa menos de um texto por ano no período. Além disso, verifica-se que se trata de uma discussão centralizada nas universidades do Sudeste, com todas as pesquisas desenvolvidas (uma tese e duas dissertações) em faculdades desta região. Salienta-se que alguns destes trabalhos não estão disponíveis, em sua integralidade, no sítio da CAPES, pois a responsabilidade de encaminhar o texto



integral para posteriormente ser anexado no sítio, nas décadas de 1980 e 1990, era do autor, e não do programa pós-graduação⁵, fato que dificulta o acesso a eles. A tabela de nº2 apresenta as temáticas desenvolvidas por essas pesquisas em que localizamos duas temáticas.

Tabela nº 2: Teses e dissertações nos programas em História por temática

Seções Categoria	PROGRAMAS EM HISTÓRIA				
	Temáticas	Teses	Dissertações	Total	Total da década
Livro didático e manuais de História	História do livro didático	1	1	2	3
	Raça e o povo brasileiro	-	1	1	
	Total geral	1	2	3	3

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

As três pesquisas localizadas são um texto doutoral e dois dissertativos. Quanto a temática um texto dissertativo e a tese se inserem na temática da História do livro didático de História, a tese analisa a História dos livros didáticos entre 1820 e 1910, enquanto a dissertação o faz no período do Governo Vargas, com ambas as pesquisas tendo em comum a busca dos elementos de circulação, confecção e recepção dos manuais de História nos respectivos períodos. A outra dissertação concentra-se na análise de conteúdo com foco na concepção de raça e a formação do povo brasileiro no livro didático de História durante o Estado Novo (1937-1945).

2.2 PROGRAMAS EM HISTÓRIA: A DÉCADA DE 2000

A partir da análise dos dados expostos na Tabela nº3, identifica-se o início da expansão das pesquisas e a diversificação das categorias, antes concentradas nos temas “Livro Didático e Manuais de História”

Para demonstrar o desenvolvimento das pesquisas na década de 2000 criamos a Tabela nº 3 em que evidencia o início de um processo de expansão das pesquisas sobre livros didáticos e manuais de História nos Programas de Pós-

⁵ Para mais informações consultar o endereço eletrônico, <http://www.capes.gov.br/sala-de-imprensa>.

Graduação em História. Observa-se, o aumento no número de pesquisas com oito no total, sendo duas teses e seis dissertações.

Tabela nº 3: Teses e dissertações nos programas em História

SEÇÕES	PROGRAMAS EM HISTÓRIA		
Categoria	Livro didático e manuais		Total por ano
Tipologia textual	Tese	Dissertação	
Ano			
2002	-	1	2
2004	-	2	2
2007	2	1	3
2008	-	2	2
Total Geral	2	6	8

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

Em relação as temáticas observamos uma diversificação e amplia do escopo das investigações em relação ao período anterior, no qual as pesquisas se concentravam em poucos eixos. Esse movimento indica não apenas o fortalecimento do campo, mas também a consolidação do “livro didático e manuais de História” como objeto relevante para a historiografia da educação histórica. A tabela de nº4 apresenta as temáticas abordadas neste conjunto de pesquisas.

Tabela nº 4: Teses e dissertações nos programas em História por temática

Seções	PROGRAMAS EM HISTÓRIA				
Categoria	Temáticas	Teses	Dissertações	Total	Total da década
Livro didático e manuais de História	No Império	1	-	1	8
	Concepção de História nos países da América latina	1	-	1	
	Primeira República	-	1	1	
	Fontes imagéticas	-	1	1	
	Raças	-	1	1	
	Independência do Brasil	-	1	1	
	Cidades medievais	-	1	1	
	Comercialização e circulação	-	1	1	
	Total Geral	2	6	8	8

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

Observa-se na tabela de nº4 que uma das teses pesquisou a História do Brasil nos manuais Abreu Lima no período do Império no Brasil, enquanto a outra apresenta as concepções em torno do conceito de “História nos Livros Didáticos de três países (Argentina, México e Brasil).

Os demais textos são dissertações que trabalharam com as seguintes temáticas: Manuais de História na Primeira República no Brasil; A utilização de Fonte

Imagética no Livro Didático de História do Brasil; Concepção de Raças nos Livros Didáticos; As compreensões sobre as ideias de Independência do Brasil nas obras de Joaquim Silva, entre 1946 e 1961; A representação das cidades medievais nos Livros Didáticos; e a comercialização e circulação do Livro Didático no Estado do Rio de Janeiro no período de 1870 até 1924.

2.3. PROGRAMAS EM HISTÓRIA: DÉCADA DE 2010

O estudo da década de 2010 observa-se o crescimento das pesquisas sobre os “livros didáticos e manuais de História”. Os dados da Tabela nº 5 revela que, entre 2011 e 2017, foram produzidos 27 textos. Há uma predominância expressiva das dissertações de mestrado, que somam 24 pesquisas, em contraste com apenas 3 teses de doutorado. Para a visualização deste conhecimento em expansão nos programas em História estruturamos a Tabela nº 5.

Tabela nº 5: Teses e dissertações nos programas em História			
SEÇÕES	PROGRAMAS EM HISTÓRIA		
Categoria	Livro didático e manuais		Total por ano
Tipologia textual	Tese	Dissertação	
Ano			
2011	-	2	2
2012	-	5	5
2013	1	1	2
2014	-	2	2
2015	-	5	5
2016	2	6	8
2017	-	3	3
Total Geral	3	24	27

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

O ano de 2016 destaca-se como o mais produtivo do período, com um total de 8 publicações, sendo duas teses e seis dissertações. Observa-se também uma flutuação no interesse pelo tema, com picos de produção em 2012, 2015 e 2016, todos com cinco ou mais trabalhos, enquanto outros anos, como 2011, 2013 e 2014, apresentaram uma produção mais modesta, com apenas duas pesquisas cada. Essa distribuição indica um interesse constante, porém variável, da pós-graduação em História pelo estudo dos materiais didáticos. A tabela seguinte informa a organização das temáticas abordadas nos sete anos da década de 2010.

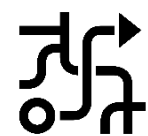


Tabela nº 6: Teses e dissertações nos programas em História

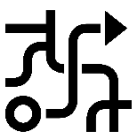
Seções Categorias	PROGRAMAS EM HISTÓRIA				
	Temáticas	Teses	Dissertações	Total	Total da década
Livro didático e manuais de História	Fontes imagéticas	-	4	4	28
	Conhecimento de Tempo histórico	-	3	3	
	PNLD	-	3	3	
	Abolição e resistência a escravidão	-	2	2	
	Independência do Brasil	-	2	2	
	Período políticos no Brasil	-	2	2	
	Guerra do Paraguai	-	2	2	
	Patrimônio histórico e cultural	1	-	1	
	História nacional	1	-	1	
	Identidade nacional	1	-	1	
	Religião	-	1	1	
	Paradidáticos	-	1	1	
	Música	-	1	1	
	História Regional	-	1	1	
	Autores	-	1	1	
	Concepção de livro didático	-	1	1	
Total Geral	16	3	24	27	27

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

A partir dos dados da tabela, acima, localizamos 16 temas. Neste contexto, a análise temática mais abordada foi o uso das fontes imagéticas nos livros didáticos de História, com uma produção de quatro dissertações. Três delas discutindo imagens de indígenas no Brasil, nas quais uma, especificamente, em conjunto com imagens da Revista Veja, outra que estudou os indígenas originários do estado da Paraíba, e a última que estudou essas fontes em conjunto com imagens de negros em apostilas do Sistema Positivo.

A temática que discute a concepção de tempo histórico nos livros didáticos é composta por três dissertações, sendo que uma analisa, especificamente, essa questão nos manuais, e outra faz este mesmo percurso, porém discutindo, também, como os estudantes operam estes conceitos. A terceira pesquisa, por sua vez, analisa a concepção de História do Cotidiano.

As três dissertações que discutem o PNLD - Programa Nacional do Livro Didático são bem distintas, pois uma pesquisa analisou uma coleção didática de 2008, a partir dos critérios do conceito de formação histórica, discutidos pelo filósofo Jörn Rüsen. O segundo texto pesquisou sobre as orientações existentes na documentação

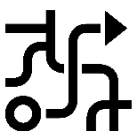


do programa em relação a História Regional do estado do Mato Grosso do Sul do ano de 2011, enquanto a última dissertação estudou a História e cultura africana e afro-brasileira do programa, no ano de 2013.

Duas dissertações discutiram a abolição e resistência a escravidão como temática, enquanto outros dois textos dissertativos estudaram o processo de Independência do Brasil, com o primeiro analisando as formas pelas quais as imagens de Tiradentes foram apropriadas em duas obras dos autores Joaquim Norberto de Souza Silva e Lúcio José dos Santos, e o outro texto buscando apresentar os elementos que envolveram o processo de Independência do Brasil e seus personagens.

A Guerra do Paraguai (1864-1870) foi outra temática abordada, cujo primeiro texto organizou um processo comparativo de obras didáticas nas décadas de 1980, 1990 e 2000 e, posteriormente, o estudo concentrou-se sobre as obras de Gilberto Cotrim, das edições de 1999 e 2005, buscando localizar as revisões sobre a temática promovidas pelo autor. Na segunda dissertação foi problematizada a temática no contexto das ditadura civil-militar no Brasil e no Paraguai, discutindo como as versões deste evento foram retratadas nos livros didáticos dos dois países. Fechando o conjunto de pesquisas sobre livro didático, duas estudaram sobre a abordagem dos manuais a respeito dos períodos políticos no Brasil, sendo que uma dissertação analisou as alterações discursivas sobre o conceito de República na ditadura varguista, o Estado Novo (1938-1945), ao passo que o segundo texto estudou a confecção dos livros didáticos durante a Ditadura civil-militar brasileira (1964-1985).

Somente três teses foram elaboradas nesta categoria, como, por exemplo, aquela que discutiu as identidades brasileiras presentes nos patrimônios históricos e culturais enquanto processo de construção de um sentimento de pertencimento nos sujeitos. Outra tese discutiu a História Nacional, na qual o autor apresenta o processo da organização curricular e respectiva disciplinarização da História no Brasil no sistema seriado, que se originou com a fundação do Imperial Colégio de Pedro II, em 1837, resultando, deste processo, um monopólio do saber historiográfico sobre o Brasil. Fechando a produção de textos doutorais com a temática identidade nacional



o autor destaca as relações intrínsecas na produção didática com a circulação de modelos identitários para os grupos públicos que estão exercendo o poder em um determinado período. Partindo desta premissa, o texto investiga três períodos da produção didática nacional: 1971-1979, 1985-1992 e 2005-2011.

As temáticas restantes tratam de livro didático com apenas uma dissertação defendida entre 2011-2017. Uma pesquisa, que tem a religião como temática, promoveu a análise das representações textuais e imagéticas a respeito do Islamismo nos livros didáticos. Outra pesquisa tratou de analisar a literatura didática de Carlos Delgado de Carvalho, entre 1931 e 1946, a fim de discutir as concepções teórico-metodológicas sobre a História presentes nas três obras selecionadas deste autor. O uso da música como fontes nos livros didáticos, foi a temática analisada na pesquisa que discutiu as obras de Nelson e Claudino Piletti, entre 1997 e 2007, cujo objetivo foi verificar como os autores caracterizaram a canção como fonte histórica.

A História Regional foi outra temática abordada por uma dissertação, a qual tratou da História do Pará, inserida no contexto do Ensino de História da Amazônia, estudando seus efeitos na constituição de uma identidade regional, nos currículos e nas práticas docentes. Finalmente, a última dissertação localizada que problematizou a literatura didática concentrou-se em estudar o uso de livros Paradidáticos no ensino de História da Educação Básica, por meio da verificação de como os docentes concebem e se relacionam com estes materiais, tendo concluído que eles lhes atribuem vários sentidos, tais como: ludicidade, contexto histórico e fontes históricas.

3 – PROGRAMAS EM EDUCAÇÃO: A DÉCADA DE 1990

Para analisar a produção acadêmica sobre “Livro didático e manuais” dos programas em Educação da década de 1990, seguimos os mesmos moldes da apresentação das pesquisas em História. Posto isso, organizamos os dados das tabelas de forma estrutural idêntica: as colunas separam os trabalhos por tipologia textual (tese ou dissertação), enquanto as linhas apresentam a distribuição cronológica por ano de publicação. Abaixo segue a tabela nº7 que apresenta as pesquisas do programa em Educação da década de 1990.

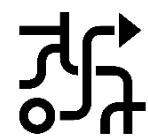


Tabela nº 7: Teses e dissertações nos programas em História

SEÇÕES		PROGRAMAS EM EDUCAÇÃO	
Categoria	Livro didático e manuais		Total por ano
Tipologia textual	Tese	Dissertação	
Ano			
1991	1	2	3
1992	-	2	2
1993	-	1	1
1995	-	2	2
1997	2	2	4
1998	1	-	1
1999	-	1	1
Total Geral	4	10	14

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

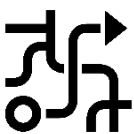
As pesquisas nos programas em Educação se mostraram mais constante ao longo da década com publicações em sete anos diferentes e um pico em 1997, com quatro textos. O estudo da tabela nos oportuniza observar que os programas em Educação têm 4 textos, com quatro teses e 10 dissertações. Nota-se uma distribuição constante ao longo dos anos, com maior concentração em 1991 e 1997, que somam juntos metade da produção do período. A próxima tabela apresenta as temáticas abordadas nas pesquisas durante a década de 1990.

Tabela 8: Teses e dissertações nos programas em Educação por temática

Seções	PROGRAMAS EM EDUCAÇÃO				
Categorias	Temáticas	Teses	Dissertações	Total	Total das décadas
Livro didático e manuais de História	Período políticos	2	2	4	14
	Paradidáticos	2	-	2	
	Indígena	-	1	1	
	Ideologia	-	1	1	
	Aprendizagem significativa	-	1	1	
	Construção de ideias	-	1	1	
	Autores	-	1	1	
	Primeiro Grau	-	1	1	
	Tempo histórico	-	1	1	
	Município	-	1	1	
Total Geral	10	4	10	14	14

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

O mapeamento possibilitou a identificação de dez temáticas. A primeira concentra-se nos “períodos políticos” da História do Brasil, com duas teses que problematizou os livros didáticos no período imperial brasileiro; uma dissertação apresentou produção dos livros didáticos durante o período da Ditadura Civil-militar no Brasil (1964-1985); e a outra dissertação que discutiu como os períodos da História



do Brasil são apresentados em algumas coleções de livro didáticos que circulavam na década de 1990.

Duas teses apresentaram discussões sobre os “livros paradidáticos”, sendo que uma problematizou três obras sobre a História do Brasil, e a outra tratou do processo de confecção, organização e circulação desse tipo de publicação.

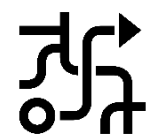
Todas as temáticas a seguir apresentaram somente um texto dissertativo cada, como, por exemplo, as concepções e representações dos indígenas nos livros didáticos. Outra pesquisa discutiu o conceito “ideologia” nos livros didáticos, bem como sua presença em várias produções. Um texto dissertativo apresentou as possibilidades na construção de “aprendizagem significativa” por meio do Livro didático, elencando elementos que podem propiciar a construção de sentido para o Ensino de História. As formas pelas quais são apresentadas as “ideias históricas” nos livros didáticos e como os estudantes as concebem e representam, constituem outra temática nesta categoria.

Na temática sobre “autores” a pesquisa dissertou sobre a produção de livro didáticos de Joaquim Manuel Macedo sobre a História do Brasil. Os livros didáticos que circulavam no “Primeiro Grau” do estado de Mato Grosso, na década 1980, foi a temática de estudo de uma dissertação. Os aspectos da produção e circulação dos Livros Didáticos no “município” de Fortaleza, no estado do Ceará foi objeto de uma dissertação. Por fim, o conceito de “tempo histórico” nos Livros Didáticos e a temática da última dissertação desta categoria.

3.1 – PROGRAMAS EM EDUCAÇÃO: A DÉCADA DE 2000

A década de 2000 evidencia um crescimento expressivo das pesquisas sobre “Livro didático e manuais de História” nos Programas de Pós-Graduação em Educação. Enquanto a década anterior registrava 14 trabalhos (quatro teses e dez dissertações), neste período as pesquisas triplicam, alcançando 39 produções (nove teses e 30 dissertações).

Essa diferença quantitativa demonstra o processo de consolidação da área de investigação, além de indicar que os anos 2000 contribuíram para a ampliação das



pesquisas e o debate acadêmico em torno do Livro didático e manuais de História. A Tabela, abaixo, demonstra o crescimento expressivo das pesquisas.

Tabela nº 9: Teses e dissertações nos programas em Educação

SEÇÕES		PROGRAMAS EM EDUCAÇÃO	
Categoria	Prática de ensino		Total por ano
Tipologia textual	Tese	Dissertação	
Ano			
2001	-	3	3
2002	-	2	2
2003	-	2	2
2004	-	1	1
2005	1	3	4
2006	1	3	4
2007	1	-	1
2008	2	3	5
2009	4	9	13
2010	-	4	4
Total Geral	9	30	39

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

No detalhamento dos dados, expostos acima, observa-se uma produção contínua ao longo da década, com destaque para o ano de 2009, que concentrou 13 textos (quatro teses e nove dissertações), configurando-se como o ápice da década. Nota-se o crescente de textos doutorais, distribuídos entre 2005 e 2009, o que mostra um amadurecimento da área e o fortalecimento de investigações aprofundadas. Ainda que as dissertações predominem numericamente, o aumento do número de teses indica que a categoria se consolidou como campo de pesquisa de relevância dentro da pós-graduação em Educação. Neste processo investigativo observamos que este conjunto de textos versaram sobre 12 temáticas, no qual apresentamos na tabela abaixo.

Tabela: 10 Teses e dissertações nos programas em Educação

Seções		PROGRAMAS EM EDUCAÇÃO			
Categoria	Temáticas	Teses	Dissertações	Total	Total da década
Livro didático e manuais de História	Docentes	2	6	8	39
	PNLD	2	4	6	
	Discentes	1	5	6	
	Períodos políticos	1	4	5	
	Fontes imagéticas	-	3	3	
	Concepção e circulação	-	3	3	
	Intelectuais e editoras	2	-	2	
	Indígenas e negros	-	2	2	
	Estado	-	1	1	



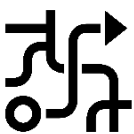
	Munícipio	1	-	1	
	Música	-	1	1	
	Manuais de teoria	-	1	1	
Total Geral	12	9	30	39	39

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

Na temática que envolve os “docentes” foram elaboradas duas teses e seis dissertações. O primeiro texto doutoral analisou as prescrições didáticas contidas no final dos livros didáticos direcionadas aos docentes, bem como verificou se estas estratégias são por eles utilizadas ou não. A outra tese, por sua vez, problematizou as formas de apropriações, pelos docentes, dos discursos presentes nos Livros Didáticos.

No conjunto das dissertações quatro textos problematizaram os livros didáticos de diferentes etapas da Educação Básica, sendo que duas pesquisas se direcionaram para os anos iniciais do ensino fundamental, uma para os anos finais desta mesma etapa, e a última para o ensino médio, com todas elas abordando o uso dos conceitos históricos presentes nos manuais na sala de aula. As outras duas dissertações apresentaram outras perspectivas, sendo que um texto tratou do uso das fontes históricas contidas nos Livros Didáticos, e o outro estudou como os docentes lançam mão do uso desses manuais na cidade de São Paulo, no estado de São Paulo.

A próxima temática trata, especificamente, Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), na qual duas teses e quatro dissertações foram classificadas. No que se relaciona às teses, a primeira estudou o PNLD do ano de 2004, com o foco nas imagens do continente africano, dos africanos e de seus descendentes, enquanto a segunda tese investigou a diversidade de coleções disponíveis para a escolha dos docentes de História no ano de 2007, bem como o uso desses manuais pelos docentes. Das quatro dissertações, uma delas apresentou os contrastes entre os critérios de avaliação do Programa e dos docentes, dos livros didáticos do PNLD 2007 (referente aos anos finais do ensino fundamental). Duas dissertações discutiram como os livros didáticos de determinados editais se apropriaram de diferentes conceitos históricos, sendo que uma delas tratou do conceito de tempo histórico nos livros didáticos do PNLD 2001 (referente aos anos iniciais do ensino fundamental), e outro explanou sobre como os conceitos de natureza e sociedade foram apresentados nos

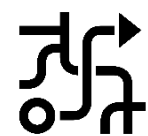


livros didáticos do PNLD 2007, mencionado anteriormente. O último texto desta temática abrangeu o processo de avaliação do PNLD 2009, apresentando os posicionamentos dos docentes em relação aos livros, a partir da discussão de como o saber e o fazer histórico são concebidos nos manuais.

A temática que relaciona livros didáticos e discentes é composta por uma tese e cinco dissertações. A tese problematizou a construção da consciência histórica em discentes do Ensino Médio a partir do livro didático. A apropriação dos livros didáticos pelos alunos pautou diferentes dissertações. Uma delas problematizou o uso dos livros, por parte dos estudantes, nas aulas de História dos anos iniciais do ensino fundamental, enquanto outra estudou como alunos dos anos finais do ensino fundamental constroem conhecimento histórico por meio dos exercícios propostos nos livros didáticos. A leitura e letramento dos discentes, a partir dos livros didáticos de História, foram estudados numa das dissertações. Na sequência, outro texto partiu da experiência cultural de discentes de uma escola do campo, e suas ideias sobre as representações do campo contidas nos livros didáticos. O último texto tratou do conceito de cidadania para discutir como o livro didático possibilita o amadurecimento da consciência cidadã nos discentes.

Na temática que abordou “períodos políticos”, uma tese e quatro dissertações foram elaboradas. A tese discutiu como três obras didáticas abordaram a escravidão durante o período da Primeira República na História do Brasil (1889–1930). Este período também foi abordado em duas dissertações, pois uma delas estudou como os negros eram representados nos livros didáticos usados no estado do Mato Grosso, entre 1889 e 1930, e a outra partiu sua discussão da Reforma de João Pinheiro no estado de Minas Gerais entre os anos de 1906 e 1911. Outro período abordado foi o da Ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985), em que um texto discutiu como era a organização dos Livros didáticos deste momento histórico, e a outra pesquisa focou no conceito de segurança nacional apresentado nos livros didáticos.

Na temática “fontes imagéticas e escritas” foram escritas três dissertações, na qual a primeira problematizou as representações das mulheres, enquanto a segunda versou sobre as representações e as identidades dos escravizados, ambos no



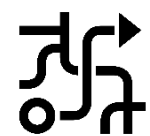
contexto da História do Brasil e em livros didáticos no Ensino Fundamental. A dissertação que investigou somente as fontes imagéticas apresentou as representações dos sem-terra no livro didático de História.

A temática sobre “editoras e intelectuais” teve somente dois textos doutorais, em que um deles apresentou análise do contexto da produção de coleções didáticas no período de reformas educacionais promovidas pelos intelectuais da Escola Nova. A segunda trouxe uma pesquisa sobre a Coleção de Sérgio Buarque de Hollanda, cujas obras primaram-se pela qualidade e serviu como ferramenta de mudanças para aqueles que visavam um Ensino de História de melhor qualidade.

Três dissertações formam a temática “concepção e circulação do livro didático”, sendo que um deles investigou o processo de circulação dos livros didáticos, centrando-se na constituição da política pública, discutindo a participação das editoras, escolas e seleção dos livros pelos docentes. Nessa mesma perspectiva, outro texto problematizou as convergências e as divergências no processo de organização, circulação e escolha do material didático. A concepção do livro didático de História a partir da perspectiva da lógica do mercado, baseado na sociedade capitalista, foi objeto de estudo da terceira dissertação desta temática.

A temática “concepções teóricas” está presente de forma distinta na categoria “Livros didático e manuais de História”, pois uma das pesquisas (no caso, uma dissertação) refere-se a análise de três manuais de didática da história que se tornaram referência na constituição de uma epistemologia para o campo de pesquisa, enquanto a outra pesquisa analisou as teorias pedagógicas presente nos livros didáticos utilizados nas séries finais do ensino fundamental da cidade de Natal, no estado Rio Grande do Norte. As representações do estado do Espírito Santo, presentes nos livros didáticos de História, usados nas séries finais do ensino fundamental, é a temática de uma das dissertações desta categoria.

Na temática sobre os indígenas e negros foram produzidas duas dissertações, a primeira abordou sobre os indígenas nos livros didáticos de História do Brasil nas séries finais do ensino fundamental, na qual a pesquisa partiu de leitura de abordagens interdisciplinares apresentando elementos da ciência antropológica e da



história no tratamento destes sujeitos históricos. E a dissertação sobre os negros nos livros didáticos de História do Brasil, também tratou das séries finais do ensino fundamental e problematizou as representações destes sujeitos da rede pública estadual de ensino na cidade de Recife no estado do Pernambuco. A temática sobre música, trata-se de uma dissertação, que apresentou o ensino da História afro-brasileira usando as músicas produzidas por estes grupos sociais e como são apresentadas no livro didático.

3.2 – PROGRAMAS EM EDUCAÇÃO: A DÉCADA DE 2010

A Tabela nº 11, abaixo, confirma a continuidade do crescimento das pesquisas sobre “Livro didático e manuais de História” nos Programas de Pós-Graduação em Educação durante os anos 2010. Enquanto o período anterior contabilizava 39 trabalhos (nove teses e 30 dissertações), a nova década já apresenta 40 produções (12 teses e 28 dissertações), mantendo a tendência de expansão e, sobretudo, evidenciando uma maior presença de teses.

Tabela nº 11: Teses e dissertações nos programas em Educação			
SEÇÕES	PROGRAMAS EM EDUCAÇÃO		
Categoria	Prática de ensino		Total por ano
Tipologia textual	Tese	Dissertação	
Ano			
2011	1	3	4
2012	1	5	6
2013	2	2	4
2014	2	3	5
2015	3	6	9
2016	-	5	5
2017	3	4	7
Total Geral	12	28	40

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa* (Fernandes, 2021)

No detalhamento dos dados, percebe-se um equilíbrio ao longo da década, com destaque para os anos de 2015 e 2017, que juntos concentram 16 trabalhos. Nota-se ainda que as dissertações permanecem numericamente predominantes, mas as teses apresentam crescimento consistente, passando de uma ou duas por ano no início da década para três em 2015 e 2017. A próxima tabela apresenta-nos as temáticas abordadas nestes sete anos da década de 2017.

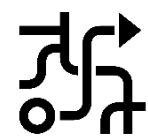


Tabela nº 12: Teses e dissertações sobre a História nos programas em Educação

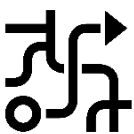
Seções Categorias	PROGRAMAS EM EDUCAÇÃO				
	Temáticas	Teses	Dissertações	Total	Total da década
Livro didático e manuais de História	PNLD	4	2	6	40
	Estado	-	5	5	
	Grupos sociais	-	4	4	
	Docentes	3	1	4	
	Fontes históricas	-	4	4	
	Tempo histórico	1	2	3	
	Períodos políticos	1	1	2	
	Autores	2	-	2	
	Discentes	1	1	2	
	Mulheres	-	2	2	
	Racismo	-	1	1	
	Coronelismo	-	1	1	
	Independência	-	1	1	
	Família	-	1	1	
	Abolição	-	1	1	
	Exercícios	-	1	1	
Total Geral	16	12	28	40	40

Fonte: *Bibliografia sobre a História e seu ensino*: um instrumento de pesquisa (Fernandes, 2021)

Na temática sobre o PNLD, foram elaboradas quatro teses e duas dissertações. Assim, um conjunto de duas teses e uma dissertação analisou o PNLD dos anos de 2008 e 2011 sendo que o texto dissertativo apresentou o PNLD de 2008, problematizando as significações atribuídas aos docentes de História a respeito das coleções aprovadas e a estrutura do manual do docente desenvolvidos para o ensino fundamental II.

O primeiro texto doutoral propôs um estudo sobre as abordagens da História africana e afro-brasileira no contexto do pós-abolição, apropriadas como conteúdos curriculares em Livros Didáticos, produzidos posteriormente à publicação da Lei nº 10.639/03. Para isso o pesquisador selecionou coleções didáticas aprovadas e reeditadas nos PNLD 2008 e 2011, investigando os conteúdos explícitos e as atividades sugeridas para o ensino-aprendizagem da temática em questão, presentes nos livros dos discentes.

O segundo texto doutoral problematizou duas coleções didáticas para o Ensino de História, aprovadas pelo PNLD 2011, no qual o foco do pesquisador centrou-se em duas perspectivas de análise sendo que o primeiro foi sobre o conteúdo e a exposição do lugar ocupado pela História do Brasil na organização geral das



coleções, e a outra perspectiva discutiu as concepções de Tempo Histórico que são explicitadas e mobilizadas no desenvolvimento dos conteúdos.

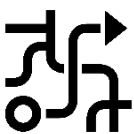
Na sequência tem-se um conjunto de textos (uma tese e uma dissertação) que analisou o manual do docente. Enquanto a tese analisou os manuais do docente das coleções aprovadas pelo PNLD 2014, destacando as concepções de tempo histórico, temporalidade, conteúdo e sugestões didáticas. O texto dissertativo problematizou a educação em direitos humanos e os direitos das crianças contidas nos manuais do docente da coleção didática do projeto Buriti no PNLD 2013.

Na sequência tem-se uma tese que analisou as formas de uso, bem como os conhecimentos históricos elaborados por estudantes do ensino médio de uma escola do campo, a partir do estudo em livros didáticos de coleções aprovadas do PNLD.

Na temática sobre o “estado” foram classificadas cinco dissertações, sendo que em três delas os cadernos didáticos do programa São Paulo Faz Escola foram utilizados. Nesse sentido, o primeiro texto apresentou as impressões e representações dos docentes sobre estas publicações, entre os anos 2009 até 2015. O segundo texto, por sua vez, propôs uma investigação sobre o eixo temático “trabalho”, desenvolvido nos anos finais do ensino fundamental, enquanto o terceiro texto discutiu o ensino de história da Idade Média.

Com relação às outras duas pesquisas desta temática, uma delas concentrou-se nas variações do conhecimento histórico escolar em livros didáticos de História Regional do estado de Minas Gerais, ao passo que o último texto problematizou os discursos sobre as novas tecnologias e temporalidades presentes nos materiais didáticos em circulação nas escolas públicas da educação básica no estado do Rio de Janeiro.

Na temática sobre culturas, foram produzidas quatro dissertações, entre as quais, o primeiro texto discutiu o ensino de História da América, a partir das trajetórias e as representações textuais e imagéticas a respeito dos indígenas do continente americano. As fontes imagéticas sobre a História e cultura dos povos indígenas em livros didáticos constituiu o objeto de estudo do segundo texto. A terceira pesquisa investigou as representações de indígenas e negros em fontes escritas e imagéticas



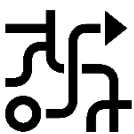
nos livros didáticos de História. O quarto e último trabalho desta temática problematizou as representações das diferentes culturas que compõem a nação brasileira, bem como as orientações curriculares presentes nos textos dos livros didáticos.

Na temática sobre os “docentes” foram produzidas três teses e uma dissertação. O primeiro texto doutoral investigou os critérios de escolhas de livros didáticos por docentes de dez escolas diferentes de ensino médio da cidade de Curitiba, no estado do Paraná, para compreender suas representações sobre o passado. No segundo texto doutoral a proposta concentrou-se na análise de forma e conteúdo de sete manuais de didática da História destinados à orientação dos docentes de História, publicados entre os anos de 1997 e 2013. A última tese desta temática propôs uma análise da didática geral e didática da História em materiais didáticos destinados a docentes de História, por meio da relação entre seus conteúdos e formas.

Para concluir a temática sobre os docentes tem-se uma dissertação que usou o livro *Recriando Histórias de Araucária*, elaborado colaborativamente para registrar memórias e narrar histórias das pessoas comuns da cidade de Araucárias, a fim de investigar as formas de relação com o passado de duas professoras, de modo a compreender como elas constroem conhecimento histórico.

Quatro dissertações foram classificadas na temática “fontes históricas”. A primeira delas analisou os discursos e as imagens da ideologia desenvolvimentista no Ensino de História, durante o período da ditadura civil-militar brasileira (1964-1985). A segunda dissertação investigou fontes imagéticas e as representações das culturas africanas em livros didáticos de História, enquanto a terceira pesquisou fontes imagéticas e representações sociais presentes na coleção *História em Movimento*. A última dissertação desta temática estudou as fontes escritas de caráter legal sobre a escravidão no Brasil apresentados nos livros didáticos.

Na temática sobre o “tempo histórico” foram produzidas uma tese e duas dissertações, sendo que a pesquisa doutoral discutiu a construção do pensamento histórico e o conceito de temporalidade nos livros didáticos. Com relação às

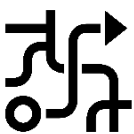


dissertações, um dos textos analisou os conceitos de História e memória propondo uma reflexão sobre o saber histórico construído no texto dos livros didáticos de História, enquanto a segunda pesquisa problematizou os livros didáticos de História da Rede Salesiana de escolas em Santa Catarina e os desafios na formação dos discentes e as concepções de tempo histórico.

Duas pesquisas (uma tese e uma dissertação) foram elaboradas dentro da temática “período político”. A tese analisou os conteúdos historiográficos e didático-pedagógicos sobre a História do Brasil de oito livros didáticos destinados ao ensino secundário produzidos no período republicano, que circularam nas escolas do Brasil entre 1889 e 1950. No texto dissertativo, a pesquisa sobre os livros didáticos de História do Brasil concentrou-se no período da existência dos exames de admissão para o ensino ginasial, entre 1954 e 1971.

Na temática sobre autores de livros didáticos foram produzidas duas teses, sendo que o primeiro texto doutoral discutiu as representações textuais e as fontes imagéticas expressas no compêndio de História do Brasil, escrito por Antônio José Borges Hermida, entre 1962 e 1975. A segunda tese selecionou as obras de Joaquim Silva, publicadas durante a ditadura varguista do Estado Novo, com a finalidade de estudar a construção narrativa e a geração de sentidos sobre a identidade brasileira nelas presentes.

Na categoria sobre os discentes foram classificadas uma tese e uma dissertação. A tese analisou como os estudantes de uma escola da Rede Estadual de Educação, de Belo Horizonte – MG, compreendem textos a respeito de um determinado conteúdo histórico (no caso, “administração mineradora”) contido numa coleção didática (coleção Radix da Editora Scipione), direcionadas ao sétimo ano do ensino fundamental II. No texto dissertativo, a pesquisa analisou o conteúdo e as fontes históricas, de livros didáticos usados nos colégios militares do Brasil, observando as representações e as narrativas expostas sobre a História do Brasil para nortear um debate entre o manual didático e as experiências dos professores e alunos sobre a temática.



Duas dissertações formaram a temática “mulheres”. A primeira dissertou sobre a visibilidade e a invisibilidade das representações de mulheres nos livros didáticos de História do ensino fundamental II, analisando quais conteúdos as mulheres são ou não mencionadas. A segunda pesquisa analisou como as mulheres negras são representadas nos cadernos didáticos de História organizados pela Secretaria da Educação do Estado de São Paulo constatando a presença diminuta e vinculada a conteúdos que discutem o sistema escravista.

Na sequência há dissertações em seis temáticas que fecham a categoria “Livros Didáticos”. Numa delas o pesquisador analisou as formas, representações e narrativas sobre o “racismo” apresentadas nos materiais didáticos de História no ensino médio. A segunda pesquisa analisou o conteúdo, os exercícios propostos e as representações referentes à temática “coronelismo”, contidas em livros didáticos de escolas públicas do ensino fundamental II, da cidade de Ribeirão Preto, no estado de São Paulo. Os processos históricos envolvendo a independência do Brasil constituiu a terceira temática, na qual o pesquisador selecionou um conjunto de manuais didáticos entre as décadas de 1970 e 2000, com o intuito de discutir como este conteúdo é apresentado às crianças destacando as fontes escritas, imagéticas e os exercícios sobre a temática.

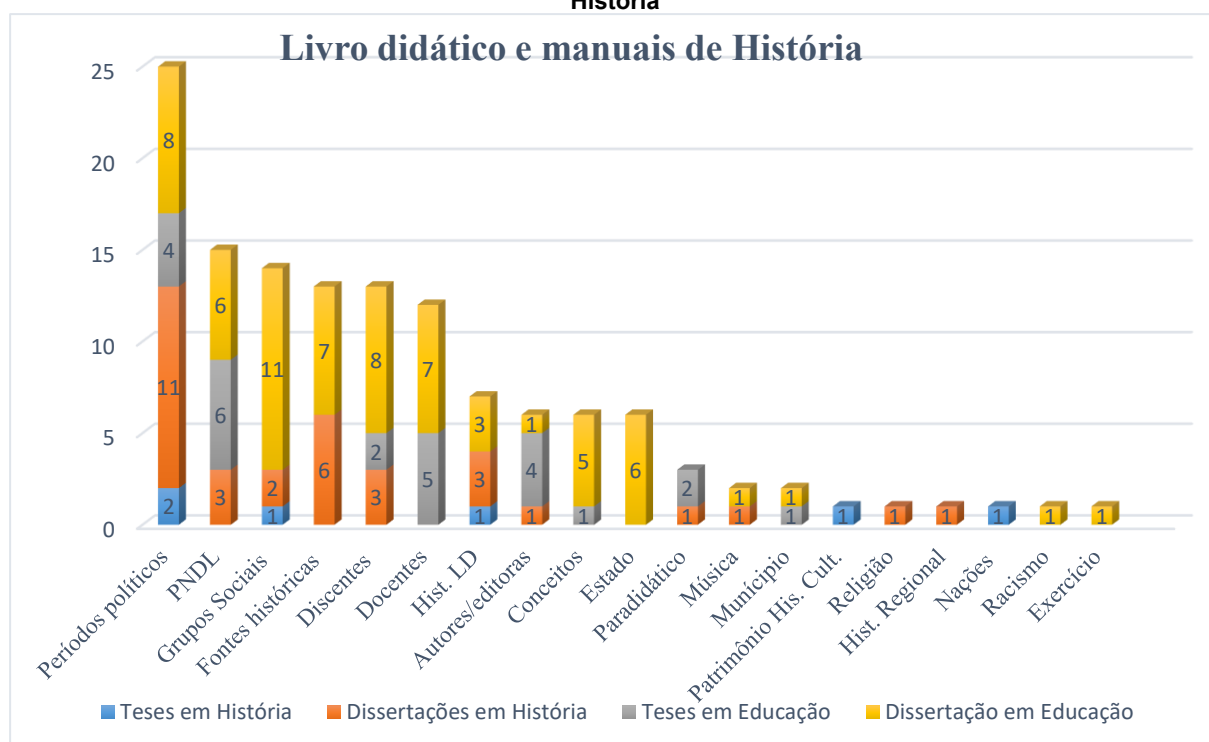
Uma pesquisa discutiu a temática “famílias” analisando o conteúdo, as fontes e as atividades sugeridas nos livros didáticos voltados para estudantes dos anos iniciais do ensino fundamental. Na quinta pesquisa, o pesquisador problematizou o conteúdo, as interpretações e as práticas pedagógicas apresentadas nos livros didáticos que envolvem a temática sobre a “abolição da escravidão” no Brasil. Concluindo a categoria “Livros Didáticos e Manuais de História” tem-se a temática “exercícios propostos” no qual foram analisadas as permanências, mudanças e concepções vinculadas às atividades presentes em livros editados durante as décadas de 1960 a 2000.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM PARALELO ENTRE OS DOIS CAMPOS DE CONHECIMENTO

A fim de demonstrar as temáticas abordadas concomitantemente pelos dois programas e aquelas que foram privilegiadas por um deles, apresenta-se o Gráfico 1, a categoria “Livro didático e manuais de História” e a produção dos programas de pós-graduação *Scripto Sensu* em História e Educação.

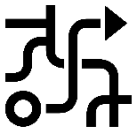
O gráfico nº 1 apresenta as produções entorno da categoria “Livro didático e manuais de História” apontando a quantidade de produções por temática da categoria.

Gráfico nº 1: Teses e dissertações em História e Educação da categoria e Livro didático e manuais de História



Fonte: Bibliografia sobre a História e seu ensino: um instrumento de pesquisa (Fernandes, 2021)

Mediante a pesquisa histórica sobre a categoria “Livros didáticos e manuais de História” localizamos 131 textos, até o momento, divididos da seguinte forma, nos programas em História foram seis teses e 33 dissertações correspondendo a 30%. Nos programas em Educação a quantidade é maior, no qual foram produzidas 25 teses e 66 dissertações o que totaliza 70% da produção desta categoria. Deste conjunto foram organizadas 19 temáticas. Nove temáticas foram produzidas nos dois programas, cinco somente na Educação e quatro somente em História.



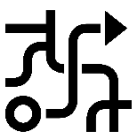
As temáticas que os dois programas privilegiaram foram, períodos políticos em que foram duas teses e 11 dissertações em História e na Educação foram quatro teses e oito dissertações totalizando 25 textos. Na temática sobre Plano Nacional de Desenvolvimento do Livro didático, os seis textos doutorais foram todos na Educação e os textos dissertativos foram três em História e seis na Educação formando um conjunto de 15 textos. Sobre grupos sociais, foram uma tese e duas dissertações em História e na Educação 11 dissertações, com um total de 14 textos.

Na temática sobre as fontes históricas foram produzidas 13 dissertações, sendo seis em História e sete na Educação. Sobre os discentes foram três dissertações em História, duas teses e oito dissertações na Educação somando 13 textos. Em relação a História do livro didático foram produzidas uma tese e três dissertações em História e três dissertações em Educação com um total de sete textos. Em autores e editoras foram duas dissertações, uma em cada programa e quatro teses na Educação somando seis textos.

Em relação a temática sobre os paradidáticos foram uma dissertação em História e duas teses na Educação formando um conjunto de três textos. Na temática sobre a música foram produzidas duas dissertações, uma em cada programa.

As temáticas produzidas somente nos programas em Educação foram seis, a primeira foi sobre os docentes, na qual foram produzidas cinco teses e sete dissertações somando 12 textos. Na temática sobre os conceitos tem-se uma tese e cinco dissertações, somando seis textos. Sobre o estado, tem-se seis dissertações a temática município tem dois textos, uma tese e uma dissertação, as temáticas sobre o racismo e exercícios foram produzidas duas dissertações por categoria.

Produzidas somente nos programas em História foram quatro temáticas, em que cada temática tem um texto produzido. A diferença é a tipologia textual, em duas categorias foram produzidas teses, são elas: Patrimônio histórico e Cultural e Nações. Na temática sobre religião e História regional foram duas dissertações. As temáticas sobre os períodos políticos, PNDL, grupos sociais, fontes históricas, discentes e docentes concentram a maior produção.



A análise dessas pesquisas/documentos é uma maneira pela qual podemos vislumbrar o passado e o presente do ensino de História, pois o documento, como observa Le Goff (2003, p. 537), “[...] é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento [...] que ele traz devem ser primeiro analisados, desmistificando-lhes o seu significado aparente”. A problematização da temporalidade das 130 pesquisas sobre Livros didáticos e manuais de História revelou, ao todo, 19 temáticas que têm ocupado os pesquisadores ao longo de 27 anos de estudos. Por meio do esforço de mapeamento, localização e organização empreendido neste texto identificamos os temas recorrentes e os que se diversificaram ao longo das décadas, observando o movimento de entrada e de amadurecimento das pesquisas nesta categoria.

Para os encaminhamentos futuros desta pesquisa, ficam as perguntas: Quais horizontes de expectativa (KOSELLECK, 2006) essas pesquisas sobre Livros didáticos e manuais têm suscitado em alunos, professores e no ambiente universitário? O que já sabemos sobre esse campo de conhecimento? O que ainda falta saber? Quais perguntas já foram respondidas e quais ainda não foram feitas? Espera-se que investigações como esta possam ajudar a responder a essas questões e a avançar na compreensão da ciência histórica e seu ensino no Brasil.

REFERÊNCIAS

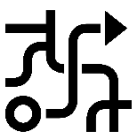
BELLOTTO, Heloísa Liberali. Os instrumentos de pesquisa no processo historiográfico. In: Congresso Brasileiro de Arquivologia, 4, 1979, *Anais...* p. 133-147.

BELLOTTO, Heloísa Liberali. *Arquivos permanentes: tratamento documental*. São Paulo: T.A Queiroz, 1991.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas “estado da arte”. In: *Educação e Sociedade*. 2002. v. 23. n.79. pp. 257-272.

FERNANDES, Dennis Rodrigo Damasceno. *A História do ensino de História no Brasil (1987-2017): o estado do conhecimento na pós-graduação Stricto Sensu*. 2021. 232f. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina – PR, 2021.



KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; Revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jaques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. 5ª. ed. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2003.

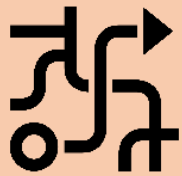
MAGNANI, Maria do Rosário Mortatti. Os sentidos da alfabetização: a "questão dos métodos" e a constituição de um objeto de estudo (São Paulo/1876-1994). 1997. 389f. Tese (Livre-Docência em Metodologia do Ensino de 1º Grau: Alfabetização) - Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 1997a.

MORTATTI, Maria do Rosário Longo. Notas sobre linguagem, texto e pesquisa histórica em educação. *História da Educação*. Pelotas, v. 6, p. 69-77, out 1999a.

MORTATTI, Maria do Rosário Longo. *Os sentidos da alfabetização*: (São Paulo – 1876/1994). São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: MEC/INEP/COMPED, 2000.

Recebido em 07/10/2025

Aprovado em 16/12/2025



BONSIGNORI, Vinícius*

<https://orcid.org/0000-0001-6923-601X>

RESUMO: Este artigo analisa a formação do associativismo operário em Itajaí na primeira década do século XX, problematizando a organização dos trabalhadores portuários no contexto do pós-abolição e da consolidação da República brasileira. Com base em estatutos, jornais, fotografias e entrevistas orais, e a partir de uma abordagem da História Social do Trabalho, examina-se a transição da Sociedade Operária Beneficente Itajahyense (1902), instituição policlassista de caráter assistencial, para a Sociedade Beneficente XV de Novembro (1905), que assumiu perfil combativo e representativo dos estivadores. Destaca-se, assim, o protagonismo de trabalhadores livres e ex-escravizados na redefinição das relações de trabalho no porto local.**

PALAVRAS-CHAVE: Porto; Trabalho; Itajaí.

ABSTRACT: This article analyzes the formation of workers’ associations in Itajaí during the first decade of the twentieth century, problematizing the organization of dockworkers in the context of the post-abolition period and the consolidation of the Brazilian Republic. Based on statutes, newspapers, photographs, and oral interviews, and from a perspective of the Social History of Labor, it examines the transition from the Sociedade Operária Beneficente Itajahyense (1902), a multi-class institution of an assistential nature, to the Sociedade Beneficente XV de Novembro (1905), which adopted a more combative profile and represented dockworkers. The study highlights the protagonism of free and formerly enslaved workers in redefining labor relations at the local port.

KEYWORDS: Port; Work; Itajaí.

* Professor de História na rede municipal de Navegantes (SC). Graduado e mestrando em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Integra o Laboratório de História Social do Trabalho e da Cultura (LABHSTC/UFSC) e o Laboratório de Didática da História (LADIH/FURB). E-mail: viniciusbonsignori@gmail.com.

** Este artigo é a versão preliminar de um capítulo de dissertação do autor sobre os trabalhadores marítimos e portuários em Itajaí, durante os séculos XIX e XX.

À GUIA DE INTRODUÇÃO

No Brasil, o associativismo e mutualismo se tornaram relevantes no século XIX, especialmente após 1880, devido ao enfraquecimento do sistema escravista, ao incentivo à imigração, ao crescimento do abolicionismo, às mudanças no mercado de trabalho, à expansão das cidades e à instauração da República. Esse contexto estimulou a criação de diversos grupos com interesses comuns e novas pautas políticas e sociais. Entre os trabalhadores, muitas sociedades e associações mutualistas, além da assistência previdenciária ou recreativa, passaram a atuar como uma espécie de “sindicatos”, lutando por melhores condições de trabalho e proteção dos trabalhadores (CORD; BATALHA, 2014).

Hoje, no cenário historiográfico brasileiro, existe uma gama de pesquisas voltadas ao associativismo e ao mutualismo operário. Entre elas, destacam-se algumas destinadas ao associativismo dos trabalhadores portuários. Nesse sentido, posso citar a da historiadora Maria Cecília Velasco e Cruz, sobre a *Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café*, no Rio de Janeiro. Fundada em 1904, essa entidade reunia entre seus membros africanos e afrodescendentes que haviam compartilhado a experiência do cativo no século anterior, mas também de trabalhadores de outras nacionalidades, fruto da imigração europeia em curso nesse período histórico. A partir do caso dessa sociedade, a autora analisa a greve de 1906 no porto do Rio de Janeiro, motivada por baixos salários e tarifas injustas, e conclui que houve a influência das tradições reivindicativas afro-brasileiras nessa entidade, mesmo num cenário pós-emancipação (CRUZ, 2000; 2006).

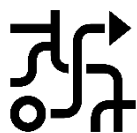
Posteriormente, a pesquisadora Erika Arantes, fortemente influenciada pelos trabalhos de Cruz, deu continuidade às investigações sobre o Rio de Janeiro. Em seus estudos de mestrado e, mais tarde, no doutorado, Arantes dedicou-se à análise dos conflitos sociais relacionados à *União dos Operários Estivadores*, uma associação de destaque formada no início do século XX no porto da então capital federal. A autora demonstra que tal organização emergiu no contexto da chamada “greve geral” de 1903, com o propósito de defender coletivamente os direitos dos estivadores, regulamentar as condições de trabalho e promover uma gestão mais equitativa da força de trabalho portuária. No entanto, a *União* enfrentou diversos desafios, sendo o

mais significativo, segundo a pesquisadora, a rivalidade com a *Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café*. Essa tensão se expressava sobretudo na disputa pela exclusividade na gestão da mão de obra e na representação dos interesses dos estivadores (ARANTES, 2005; 2010).

Mais recentemente, outra pesquisa que trata dos estivadores é sobre Recife durante a transição do século XIX para o século XX. De acordo com o historiador Maxuel de França Lima, a fundação da *Sociedade União Beneficente dos Estivadores*, em 1891, no Recife, representou uma estratégia consciente de auto-organização dos trabalhadores portuários diante de um contexto marcado pela exclusão social, repressão policial e ausência de políticas públicas no pós-abolição. Composta majoritariamente por homens negros e pobres, essa categoria profissional viu na associação uma forma de consolidar sua cidadania, garantir direitos mínimos e enfrentar as adversidades do mundo do trabalho. Apesar de ser, em sua origem, uma organização mutualista, ela não apenas oferecia assistência em casos de doença, acidentes ou morte, como também promovia o “levantamento moral, intelectual e material da classe”, valorizando o trabalho como elemento central de pertencimento social. Ao mesmo tempo, incorporava elementos culturais e institucionais herdados de irmandades religiosas, associações de ofício e das lutas do período escravista (LIMA, 2021).

Assim como o Rio de Janeiro, Recife e outras cidades do litoral brasileiro, Itajaí também teve sociedades de trabalhadores formadas no contexto do início do século passado. A primeira entidade operária a ser criada na cidade foi a *Sociedade Operária Beneficente Itajahyense* (SOBI), fundada em 1902, que reunia entre seus membros trabalhadores de diversas categorias profissionais, como carpinteiros, pedreiros, tipógrafos, curtidores, comerciantes, estivadores, entre outros. A SOBI era uma associação *policlassista*, isto é, composta por pessoas de diferentes ramos profissionais. Portanto, não atuava de maneira combativa frente às condições de trabalho e aos patrões. Funcionava como um espaço de sociabilidade, incentivador da cultura e do lazer entre os diversos trabalhadores que a integravam e, principalmente, atuava como um fundo de socorro.

A hegemonia da SOBI, no entanto, durou pouco tempo. Três anos mais tarde, em 1905, há uma ruptura nas classes profissionais da cidade com a fundação da *Sociedade Beneficente XV de Novembro*. Diferentemente da anterior, esta entidade



de

auxílio mútuo surgiu em Itajaí com o foco na defesa dos trabalhadores do porto, na luta por melhores condições de trabalho, no enfrentamento dos empregadores e na regulamentação das atividades na orla portuária. A *XV de Novembro*, como ficou conhecida, agregou, além dos trabalhadores livres, antigos escravizados da região.

Então, podemos nos perguntar: como surgiram essas associações? De que maneira elas atendiam às necessidades dos seus sócios, sobretudo os vinculados à atividade marítimo-portuária? Quais eram as diretrizes que regulamentavam o trabalho no porto? Como a *XV de Novembro* representava os associados frente aos patrões? Quem eram os associados e os membros diretores dessas sociedades? A partir da análise de estatutos, fotografias, notícias de jornais e entrevistas orais, procuro responder a essas perguntas.

Enfim, nas páginas a seguir, o leitor encontrará uma história social da formação das associações operárias em Itajaí na primeira década do século XX e a transformação das relações de trabalho no porto dessa cidade.¹

OS PRIMEIROS PASSOS DA ORGANIZAÇÃO DE CLASSE: A SOCIEDADE OPERÁRIA BENEFICENTE ITAJAHYENSE

Em 1902, Itajaí contava com aproximadamente 10 mil habitantes. Na época, a Comissão de Melhoramento do Porto de Santa Catarina estudava a zona portuária para aprimorar as condições da barra do rio Itajaí-Açu, viabilizando o acesso de grandes vapores aos trapiches da cidade. A madeira, extraída do Vale do Itajaí, era a principal mercadoria movimentada na zona portuária, atividade cuja importância foi registrada nas lembranças de um dos primeiros memorialistas da cidade (FLORES, 1979, p. 63; GOULARTI FILHO, 2013). De acordo com Marcos Konder, nas margens do rio

[...] amontoavam-se pilhas de madeiras, pois quase todo o taboado vinha em balsas pelo rio [...]. As pilhas começavam no porto do Coronel Antônio Pereira Liberato [...] e iam rio abaixo até o trapiche Konder, tendo de permeio os trapiches de João Bauer, Nicolau Malburg Júnior e Guilherme Asseburg. A

¹ Embora as obras de E. P. Thompson não sejam citadas diretamente ao longo do texto, esta pesquisa se fundamenta no referencial teórico-metodológico da História Social do Trabalho, especialmente nas investigações desenvolvidas nessa área pelo CECULT/UNICAMP, como se poderá observar nas discussões aqui propostas.

madeira era toda comprada e exportada pelas firmas de Itajaí (KONDER, 1949, p. 160).

Embora escrito em 1949, o relato remetia à intensa atividade madeireira nas proximidades do porto entre o final do século XIX e o início do século XX. Um cartão postal de 1907 ilustra o que seria uma “cena” comum nessa região da cidade. Trata-se de uma imagem tirada da *Fábrica Asseburg*, cujo proprietário era filho de Guilherme Asseburg, aquele mencionado pelo memorialista local acima.

Figura 1 – Cartão postal com vista da serraria a vapor Asseburg em 1907



Fonte: Autor desconhecido, Itajaí, 1907.

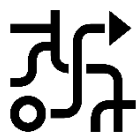
Desconheço a autoria do registro fotográfico da fábrica acima retratada. Mas posso ao menos especular sobre a sua intencionalidade. O objetivo, a meu ver, era retratar a grandeza da indústria madeireira local e o desenvolvimento econômico pujante dessa crescente cidade litorânea. Fica claro no postal que o holofote é a fábrica, mas o que me chama a atenção é o fato de ela revelar um momento de trabalho. Na margem inferior da fotografia, dá para visualizar uma canoa no rio Itajaí-Açu e um homem, aparentemente negro, possivelmente um carregador ou estivador. Se, por um lado, a primeira década do século XX em Itajaí vai ser a da modernização, do crescimento e da acumulação de riquezas. Por outro, será o período de organização dos trabalhadores, sobretudo daqueles ligados à labuta portuária.

Fundada em 23 de março de 1902 na cidade, a SOBI contou com a participação de 53 associados. Entre os primeiros membros dirigentes estavam João da Cruz e

Silva, Romão Julião, João Jacob Heusi Sobrinho, João Anselmo Teixeira, Moyses Zeferino Lopes, José dos Santos Castro e Francisco Olegário dos Santos. Eram eles homens com certo prestígio social: João da Cruz e Silva, por exemplo, conhecido como “Mestre Janja”, e dirigente inicial da sociedade, foi o redator do primeiro jornal local, intitulado *Itajahy*, em 1884; enquanto João Jacob Heusi Sobrinho, por exemplo, havia ocupado as funções de comissário e delegado de polícia durante esse período (ROSA, 2017).

Ora, não seria contraditória a participação de uma autoridade policial numa entidade operária? Sabemos que a força policial era a principal arma de repressão dos trabalhadores, sindicatos e mesmo das sociedades mutualistas no período da Primeira República no Brasil.² A presença de um delegado de polícia não seria um modo de cercear a atuação da entidade? Num primeiro momento, talvez parecesse que sim. Agora, sob outro ângulo, poderia significar o contrário. João Jacob Heusi Sobrinho, além do posto policial, transitava por outros setores da sociedade itajaiense. Ele também foi membro do Clube de Atiradores da cidade e sócio-bibliotecário do *Grêmio Três de Maio*, espaço ocupado pelos “homens de letras” do município (REPUBLICA, 10/10/1895, p. 02). Quiçá a participação do delegado Heusi representasse uma espécie de proteção para a atuação da SOBI, dado ser uma “personalidade pública” dentro de Itajaí. Nesse contexto, a historiografia aponta casos semelhantes em que associações ou sociedades mutualistas costumavam eleger personalidades influentes ou políticos para atuarem como padrinhos ou representantes públicos, garantindo assim maior reconhecimento e legitimidade local. Um desses casos é o do *Grêmio Instrutivo e Beneficente dos Empregados no Comércio* e da *Congregação Marítimos e Pescadores*, de Florianópolis, que mantinham nos primeiros anos do século passado entre os associados o político Heitor Blum, baseado na premissa de que ele era agente de companhias de navegação (LEUCHTENBERGER, 2009, p. 133-134). Outro exemplo eram as próprias agremiações formadas por “homens de cor”, tal qual o *Centro Cívico e Recreativo José Boiteux*, também em Florianópolis, que na década de 1920 carregava

² A respeito da repressão policial a sindicatos e mutuais no começo do século XX, ver: Mattos (2004) e Furlanetto (2007).



o

nome de um político branco, membro da elite catarinense (GARCIA; NOGUEIRA, 2022, p. 45).

Acredito que a presença do delegado Heusi facilitasse de certa forma a atuação da SOBI. Até porque, em vários dos eventos organizados pela entidade nos seus primeiros anos, ele fazia parte da mesa dirigente. Um desses eventos ocorreu em 13 de julho de 1912. Os membros da mesa diretora, incluindo o delegado, juntaram-se aos demais associados no largo da Igreja Matriz, na Rua Municipal, para prestigiar a missa dedicada à bênção do estandarte da Sociedade Operária. Embora a entidade tenha sido fundada meses antes, aquela ocasião marcou sua primeira apresentação pública. Nada mais apropriado do que a missa de domingo para apresentar à população e às autoridades a mais nova organização de trabalhadores da cidade. O estandarte trazia o lema “Fé, Esperança e Caridade”, acompanhado de uma cruz, uma âncora e um coração, bordados em seda colorida e dispostos em um monograma no centro da bandeira de cetim branco. E o mais curioso, a sociedade operária definia-se como uma instituição laica (O DIA, 23/07/1902, p. 03).

Infelizmente, não tive acesso às atas da associação, que, muito provavelmente, sequer existem atualmente. No entanto, por meio dos periódicos da época, é possível acompanhar as notícias divulgadas sobre essa sociedade de auxílio mútuo itajaiense. Como era comum entre as instituições mutualistas, a SOBI operava essencialmente como um fundo previdenciário. Cabia à entidade, então, “auxiliar pecuniariamente os seus associados no caso de enfermidade, invalidez e amparar as famílias pelo falecimento dos chefes, fornecendo ou concorrendo com o funeral”. Todavia, para ingressar, os associados deveriam arcar com o pagamento de uma “joia” – uma taxa de adesão de valor elevado – além de uma contribuição mensal, ambas estipuladas em seu estatuto (CASTELLUCCI, 2014, p. 48).

Nos primeiros anos da sociedade, até 1905, ela esteve sob a presidência ininterrupta de João da Cruz e Silva. Era ele, então, quem assinava os balancetes e demais informes da SOBI publicados nos jornais de Itajaí. Os relatórios da entidade mostram um certo equilíbrio no número de associados nos seus primeiros anos. Dos 53 sócios, no ano de sua fundação, matricularam-se 96 até 1905. Debitaram-se 2, que haviam falecido, 9 que saíram da sociedade, 23 que foram excluídos por falta de

pagamento das mensalidades, resultando em 59 membros ativos (NOVIDADES, 09/04/1905, p. 02-03).

Os primórdios da SOBI não foram fáceis. O primeiro relatório oficial da entidade saiu somente no ano de 1905, o que mostra um certo descompasso da equipe dirigente frente ao que previam as diretrizes da sociedade. Neste documento, ao descrever a situação da entidade, o presidente João da Cruz e Silva parece responder a um certo “adversário”. Disse o dirigente:

Muitas têm sido as dificuldades que se me depararam no desempenho de minhas funções, mas a todas, com o vosso auxilio pude vencer com honra, proveito e gloria para a causa que defendemos. Bem que assim o confirmem os factos não falando nas questões que, por sentimentos inconfessaveis, se têm agitada no seio desta sociedade, algumas das quaes movidas por elementos estranhos a ella e que têm servido, quando mais não seja, para inquietal-a - quero comtudo mais uma vez recommendar-vos união e solidariedade de vistas na defeza, sustentação e aperfeiçoamento de obra que hoje nos é dado cordar, iniciando-se a beneficencia social [...] (NOVIDADES, 1905, p. 02-03).

Conquanto não fique claro a quem o presidente esteja se dirigindo, podemos perceber que ele e a sociedade operária tinham desafetos. Seja como for, o certo é que a arrecadação da entidade viu-se diminuindo nos três primeiros anos. No ano de fundação, a SOBI arrecadou 1:034\$646, enquanto obteve 949\$053 no segundo e arrecadou 770\$467 no terceiro ano. Mesmo com o orçamento diminuindo, a entidade cumpria uma série de atribuições (NOVIDADES, 09/04/1905, p. 02-03). A principal função da SOBI estava no pagamento de auxílio aos sócios enfermos, a exemplo do sócio Gabriel Chrispim d'Oliveira Junior, que por estar enfermo recebeu a quantia de 5\$000 para o seu tratamento em 1904, conforme publicado num jornal da cidade (NOVIDADES, 17/07/1904, p. 03).

Ao lado do auxílio para os enfermos, observei que fazia parte das atribuições da entidade o empréstimo de dinheiro a juros aos seus sócios. Numa época em que o sistema financeiro era ainda precário em Itajaí, seus membros recorriam ao caixa da sociedade para angariar recursos. Este foi o caso do artista Domicio Gonçalves Tabalippa, que emprestou da entidade o valor de 100\$000, comprometendo-se a pagar juros mensais de 1%. Mas ele não foi o único, o sócio João Anselmo Teixeira também aparece tomando empréstimo de 500\$000 da entidade, a mesma taxa de juros de Tabalippa (NOVIDADES, 17/07/1904, p. 03; 16/10/1904, p. 04). Malgrado não constem as razões dos empréstimos, pode-se supor que serviam para o pagamento

de outras dívidas, compra de imóveis ou mesmo para montar os seus próprios negócios. Rafael Almeida Cruz mostra que, com frequência, as associações mutualistas no Rio de Janeiro, no final do século XIX, expandiam suas atividades para atuar como cooperativas de compra, produção e comercialização. Os recursos acumulados por essas instituições eram também utilizados para adquirir meios de produção, visando estabelecer empreendimentos próprios (CRUZ, 2015, p. 15).

Além de fornecer suporte financeiro aos seus associados, a SOBI também tinha a responsabilidade de promover momentos de lazer. Como destaca a historiadora Cláudia Viscardi, o mutualismo ia além da assistência. Desempenhava um papel fundamental na construção de laços sociais e culturais. Os sócios dessas associações não eram atraídos apenas pelos benefícios financeiros, mas também pela identificação com os valores, práticas, rituais e festividades promovidos por essas organizações. Diante da escassez de opções de lazer, as celebrações organizadas pelas associações mutualistas tornavam-se espaços essenciais para o convívio social, fortalecendo os vínculos entre os membros. Nessas ocasiões, os laços comunitários eram renovados, eventuais conflitos eram apaziguados e diferenças significativas eram conciliadas, reforçando o sentimento de pertencimento e solidariedade dentro do grupo (VISCARDI, 2014, p. 195).

Em 1904, a SOBI contratou um espetáculo dramático aos seus associados, oferecido pelo teatro amador *Estrella do Oriente* (NOVIDADES, 09/04/1905, p. 02-03). A entidade também organizava ou participava com sua diretoria e sócios de festas e momentos cívicos, tais quais o desfile de 7 de setembro, em alusão à independência do Brasil de Portugal, e a comemoração do Dia do Trabalho (1º de Maio) (NOVIDADES, 11/09/1904, p. 01; 09/04/1905, p. 02-03). Sobre este último, aliás, todos os operários eram chamados a participar, “sem distinção de classe”, mesmo que não fossem associados, como se infere da nota publicada em jornal, no ano de 1909:

CONVITE AOS OPERÁRIOS

Festa do Trabalho – 1 de MAIO

Para comemorar esta grandiosa data, consagrada a festa do trabalho, à Sociedade Operária Beneficente Itajahyense, convida sem distinção de classe, a todos operários desta cidade, a comparecerem no 1º de Maio, às 9 horas da manhã, no edifício social, afim de incorporados, percorrerem as principais ruas acompanhados da banda musical, seguindo logo após até a

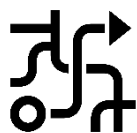
fábrica de cerveja do Sr. Alois Kormann, onde realizar-se-a um sumptuoso
convescote [...] (O PHAROL, 30/04/1909, p. 03).

Em 1903, um ano após a sua fundação, instituiu-se na cidade a *Sociedade 13 de Maio*, que aglutinava “homens de cor” itajaienses, conforme notícia publicada no periódico *O Araúto*:

Fundou-se nesta cidade mais uma sociedade com o titulo “13 de Maio”. A sua directoria ficou assim composta: Presidente, Alvaro M. dos Passos; thesoureiro, Sebastião L. Pereira; 1º secretario, Christiano R. Vieira; 2º dito, Juvenal E. de Jesus. Procuradores: Leobino J. Ramos e Alfredo E. de Jesus (O ARÁUTO, 19/07/1903, p. 02).

Em razão da ausência de fontes primárias acerca dessa sociedade negra, pouca coisa podemos extrair, a não ser as esparsas notícias publicadas nos periódicos da cidade. Da mesma forma que outras entidades negras no pós-abolição, a *13 de Maio* desempenhou um papel na busca pelo reconhecimento da população afrodescendente local, fossem elas beneficiadas ou não pela abolição da escravidão. Uma de suas contribuições mais inusitadas, a meu ver, foi o financiamento da canalização de água para a Igreja Matriz, o que talvez revele uma certa ligação com esse templo religioso. Não nos esqueçamos de que as associações, e mesmo as mutuais, refletiam algumas semelhanças das antigas confrarias e irmandades religiosas. Além disso, a sociedade promovia regularmente celebrações cívicas e culturais para marcar o 13 de Maio, organizando marchas, bailes e sessões solenes, eventos que reuniam autoridades e representantes de outras instituições locais (NOVIDADES, 30/04/1905, p. 02; 07/05/1905, p. 01; 20/05/1906, p. 01).

Embora ambas as sociedades, a *Operária Beneficente Itajahyense* e a *13 de Maio*, tenham desempenhado um papel relevante, nenhuma delas era composta exclusivamente por trabalhadores de um mesmo grupo profissional. Tratava-se de organizações *policlassistas* que não previam em seus estatutos a defesa direta dos direitos laborais nem a regulamentação de ofícios e espaços de trabalho. No caso específico da SOBI, se por um lado oferecia aos seus membros suporte em momentos de enfermidade, necessidade financeira ou acesso a crédito, por outro, não atuava como uma entidade de representação frente aos empregadores. Essa lacuna era especialmente sentida por trabalhadores mais vulneráveis às oscilações do mercado de trabalho, como os estivadores e demais empregados nos trapiches da cidade. Em



resposta a essa demanda, a classe portuária uniu-se e formou, em 1906, a *Sociedade Beneficente XV de Novembro*.

DA NECESSIDADE, NASCE A SOCIEDADE BENEFICENTE XV DE NOVEMBRO

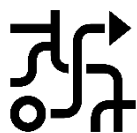
Ao longo da década de 1900, a SOBI e a *13 de Maio* parecem ter perdido força gradativamente. Essa conclusão se baseia na diminuição das menções a essas entidades nos jornais da época. No caso da SOBI, excetuando-se eventos comemorativos, as poucas referências que restam tratam principalmente da cobrança de mensalidades em atraso por parte dos associados. É provável que essa perda de relevância esteja relacionada à migração dos trabalhadores, especialmente aqueles ligados à atividade portuária, para a recém-criada *Sociedade Beneficente XV de Novembro*, que gradualmente se consolidou como a principal organização dessa categoria profissional nas duas primeiras décadas do século passado.³

Ao recorrer à memória e à tradição oral dos descendentes dos antigos portuários que atuavam no início do século XX no porto de Itajaí, encontrei informações reveladoras. Entre algumas entrevistas salvaguardadas no arquivo histórico da cidade, está a de Vilna Correa Pretti, filha do estivador Joaquim Lopes Correa. Vilna, ao se referir ao modo de contratação dos trabalhadores do porto no começo do século XX, disse que: “naquele tempo [...] era estivador quem era bem pobre. Era a classe mais pobre. [...] eles ganhavam pouco, porque eles iam trabalhar e chamavam só os escolhidos, os preferidos, os apadrinhados dos empresários. Naquele tempo era os Bauer, Malburg [...]” (PRETTI, 1997).

Já Maria Leocádia Pereira, filha de Pedro Antônio Fayal, também um dos trabalhadores da estiva itajaiense, ao retratar a trajetória de seu pai, corrobora o que fora dito no depoimento anterior. Nas suas palavras:

Eu conheci meu pai carregando madeira. [...] Carregando madeira nas costas, foi que conheci meu pai, no porto Bauer, no porto do Felipe Reiser, onde hoje fica a Praça do Gonzaga. [...] Ele começou a vida carregando madeira e assim ele morreu. [...] aí ele falava que se precisava de uma Sociedade, porque o trabalho no porto era tudo assim à vontade. Os patrões tiravam gente, botavam gente, quando eles queriam. Eles escolhiam os trabalhadores para trabalhar. Então meu pai achou que aquilo estava errado. Então ele chamou os amigos Bernardino Neves, Sebastião Lucas Pereira,

³ A partir da década de 1920, outras entidades ligadas ao trabalho no porto se formaram. Entre elas, está a Sociedade Beneficente dos Estivadores em 1922.



Artur Raulino, [e] o preto Constantino disse: vou fundar uma Sociedade. E eles concordaram (PEREIRA, 1992).

Os depoimentos das duas senhoras permitem vislumbrar as condições de trabalho em Itajaí no começo do século passado. Observa-se que os trabalhadores portuários enfrentavam não apenas a instabilidade do mercado, mas também a dependência das decisões arbitrárias de seus empregadores. Realidade essa que não se restringia apenas ao contexto local, mas fazia parte de um fenômeno global. Conforme Githay, desde a segunda metade do século XIX, a maioria dos portos ao redor do mundo implementou políticas de contratação que levaram à consolidação de um sistema de trabalho ocasional, criado como resposta dos empregadores às constantes oscilações na movimentação de mercadorias (GITHAY, 1992, p. 105).

Guardadas as devidas proporções, o sistema de contratação dos trabalhadores da orla portuária em Itajaí era semelhante ao do Rio de Janeiro e de outros lugares do mundo, conhecido como sistema de “parede”, ou “trabalho avulso”. Inspirado nos modelos inglês (*free-call*) e americano (*shape-up*), esse sistema funcionava da seguinte maneira: próximo à chegada de uma embarcação no porto, para carregar ou descarregar, vários homens se reuniam na “parede”, um local onde os interessados se apresentavam para concorrer por uma vaga nas equipes que realizariam o trabalho da estiva. Aqueles que desejavam trabalhar levantavam a mão. E ficava a critério dos capatazes ou responsáveis das empresas que intermediavam a mão de obra a seleção dos trabalhadores. Esse sistema, como consequência, levou à manutenção de um exército permanente de reserva nos trapiches ou cais dos portos durante a segunda metade do século XIX e boa parte do século XX (ARANTES, 2010, p. 40). Diante desse cenário, a fundação de uma sociedade mutualista voltada à proteção desses trabalhadores em Itajaí surgiu como uma estratégia de resistência e organização frente às adversidades impostas pelas relações laborais da época.

A *Sociedade Beneficente XV de Novembro* foi fundada em 15 de novembro de 1906 com a intenção de representar aqueles ocupados “nos trabalhos de praça, portos, cargas e descargas de navios”. Contemplava os seus objetivos: definir horários de trabalho e salários; prever assistência financeira aos associados em caso de enfermidade temporária; conceder pensões para sócios incapacitados e apoio financeiro às famílias no momento de falecimento; e contribuir para as despesas funerárias dos membros. Estavam entre a primeira mesa diretora, os fundadores:

Pedro Antonio Pereira (Fayal), no cargo de presidente, Hermelino F. dos Santos, vice-presidente, Manoel Antonio Souza, 1º secretário, Antônio Alberto de Oliveira, tesoureiro, Sebastião Lucas Pereira, 1º procurador, Manoel Olinas da Silva, 2º procurador, Bento Jose de Amaral, 3º procurador, e João Francisco Leite, 4º procurador (O PHAROL, 02/10/1908, p. 03).

Em seu estatuto, afirmava ser uma “associação composta de illimitado numero de socios, sem distincção de nacionalidade e crenças religiosas”. Isso não era raro de se observar, mesmo entre organizações de caráter mutualista, recreativo ou sindical, como a *Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café* do Rio de Janeiro. Conforme aponta Cruz, o estatuto dessa sociedade, datado de 1905, adotava como lema “um por todos, e todos por um” e tinha entre seus objetivos promover “a união de todos os trabalhadores”, independentemente de nacionalidade, cor ou religião. Mesmo inseridos em um contexto social fortemente marcado por divisões raciais, esses trabalhadores buscavam construir uma organização de classe que evitasse distinções e hierarquias baseadas na origem étnica ou na cor da pele – ainda que tensões raciais e étnicas fizessem parte da história dessa entidade (O PHAROL, 18/09/1908, p. 06; CRUZ, 2006, p. 194; SIQUEIRA, 2009, p. 281).

Numa fotografia de 1906, pode-se conhecer os sócios fundadores da segunda sociedade beneficente de Itajaí. Além dos oito membros da primeira diretoria, há outras quatro pessoas que aparecem na foto abaixo.

Figura 2 – Sócios fundadores da Sociedade Beneficente XV de Novembro (1906)



Fonte: Autor desconhecido, Itajaí, 1906.

A partir da imagem, é possível constatar que entre os sócios fundadores havia indivíduos de distintas origens étnicas, incluindo um ex-escravizado. O primeiro homem à esquerda, sentado, é Silvério Joaquim Ramos, popularmente conhecido como “Tio Silvério”. Ele figura entre os poucos fundadores que experimentaram, em vida, os horrores da escravidão (SILVA, 2004). Não por acaso, é o único flagrado na fotografia descalço – uma condição historicamente associada ao cativo, cujo propósito era evidenciar, de forma incontestável, o estigma social do escravizado. Notavelmente, esse traço simbólico de subalternidade permaneceu presente, ao menos neste caso, quase duas décadas após a abolição da escravidão (ALENCASTRO, 2019, p. 61).

O homem em pé, posicionado no vão da cortina, é muito provavelmente Sebastião Lucas Pereira, descendente de pessoas escravizadas. Figura de destaque, não apenas atuou como o primeiro procurador da *Sociedade XV de Novembro*, como também desempenhou a função de tesoureiro na diretoria inaugural da Sociedade 13 de Maio, conforme anteriormente mencionado. Outra fotografia registrou o momento de celebração alusiva à fundação da sociedade, provavelmente tirada no mesmo dia em que a anterior.

Figura 3 – Fundação da Sociedade Beneficente XV de Novembro (1906)



Fonte: Autor desconhecido, Itajaí, 1906.

A fotografia, como todo documento, quando interrogada, nos revela fatos instigantes. A partir dela, dá para perceber que havia, sim, uma expressiva representação negra dentro da entidade. Mas que aparecem sobretudo nas margens. No centro, lugar de destaque, estavam os homens brancos. Esse arranjo visual diz muito sobre as dinâmicas raciais da época. Ainda que a *XV de Novembro* se apresentasse como uma entidade inter-racial ou multiétnica, isso não significa que as relações de classe e raça fossem tão “harmoniosas” quanto sugeria seu estatuto. As memórias de Maria Leocádia resgatam os tempos dos bailes promovidos pela sociedade e ilustram essas tensões. Segundo ela, “no baile dos pretos, branco não entrava. Não podia chegar na janela... Quando os brancos faziam baile, os pretos não chegavam na janela, nem para espiar, para ver dançar” (PEREIRA, 1992). Apesar dos conflitos étnicos, ou mesmo do racismo, como retratado pela entrevistada, esses homens, brancos e negros, conviviam na *XV de Novembro*, pois compartilhavam interesses de classe em comum.

Mas, quem poderia entrar na *XV de Novembro*? Quais eram os requisitos necessários para ser um sócio dessa agremiação? Mediante a leitura do estatuto da entidade, que fora publicado em partes através do periódico *O Pharol*, conseguimos identificar alguns requisitos: ser maior de 18 anos e menor de 60 anos; gozar de boa saúde e ter bons costumes; estar no gozo de seus direitos civis. Qualquer um dos sócios poderia fazer uma indicação de futuros membros para entrar na sociedade, de modo verbal ou escrito, desde que o indicado cumprisse os requisitos anteriormente citados (O PHAROL, 18/09/1908, p. 06). De certa forma, esses critérios filtravam as pessoas que poderiam adentrar na sociedade, ao mesmo tempo que definiam o perfil dos associados. No entanto, considero os requisitos da *XV de Novembro* menos rigorosos do que aqueles encontrados nas sociedades recreativas paulistas, os quais Uassyr Siqueira investigou. Por mais parecidos que fossem, e em alguns momentos se confundissem, os clubes recreativos e as mutuais eram instituições com objetivos diferentes (SIQUEIRA, 2009, p. 281). A primeira tinha o foco em propiciar momentos de lazer e diversão aos seus associados; já a segunda fundamentava-se na noção de assistência previdenciária e socorros.

O artigo 8º do estatuto da *Sociedade Beneficente XV de Novembro* estabelecia três categorias de sócios: fundadores, que participaram das sessões preparatórias da

instalação da sociedade; efetivos, admitidos conforme as normas dos estatutos; e remidos, que, sendo fundadores ou efetivos, contribuíram por 15 anos sem receber auxílio financeiro (ou devolveram o que receberam), ou que ingressaram nessa categoria mediante o pagamento único de 300\$000 (trezentos mil réis) aos cofres sociais da mutual. E, para entrar, não bastava o interesse ou vontade dos trabalhadores em participar da sociedade. Era preciso cumprir alguns deveres, como: contribuir com uma joia de 2\$000 (dois mil réis) no momento da admissão e com 500 réis mensalmente; acompanhar os funerais dos demais sócios; e comunicar à Diretoria em caso de enfermidade e falta de recursos, para que fossem tomadas as providências necessárias. A mensalidade e a joia eram as fontes de rendimentos que sustentavam o funcionamento da sociedade e de seus benefícios assistenciais. Estar em dia com a *XV de Novembro* era fundamental para aqueles que quisessem gozar dos benefícios oferecidos pela entidade, caso contrário perderiam “a qualidade e os direitos de socios, sem que lhes seja licito reclamar, sejam quaes forem suas categorias” (O PHAROL, 18/09/1908, p. 06).

Em que consistiam, concretamente, os benefícios proporcionados? Segundo o estatuto da sociedade, em caso de doença temporária, o associado fazia jus a uma ajuda diária de 1\$000 (mil réis), limitada ao montante de 60\$000 (sessenta mil réis), valor cuja restituição era exigida pelo mesmo documento. Observa-se ainda a existência de benefícios progressivos vinculados ao tempo de contribuição: transcorridos seis meses de filiação efetiva, sua família passava a ter direito à quantia de 15\$000 (quinze mil réis) para despesas funerárias no eventual falecimento do titular; com dezoito meses, o sócio poderia pleitear uma pensão mensal de 10\$000 (dez mil réis) caso fosse acometido por doença crônica ou acidente que o inabilitasse para o trabalho. Após quatro anos de contribuição, assegurava-se o direito de deixar uma pensão mensal de igual valor à esposa ou, em sua ausência, aos filhos menores de quatorze anos. Benefícios esses também assegurados por outras instituições brasileiras no mesmo período, tal qual a *Sociedade Beneficente de Práticos*, de Manaus, que garantia socorro ao “sócio que cair em indigência, à viúva e aos órfãos do que vier a falecer nessas condições”, conforme demonstrado por Paião (2019, p. 20).

Importa notar que, segundo os preceitos morais vigentes da época, o homem era considerado o provedor do lar. O regulamento, portanto, é filho de seu tempo.

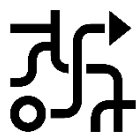
Com o falecimento do sócio, o benefício que a família tinha direito era repassado pela instituição à viúva ou aos seus filhos, se ela contraísse novo casamento ou tivesse conduta tida como desonrosa, sendo progressivamente cessada à medida que os beneficiários atingissem a idade-limite, com redistribuição proporcional entre os mais jovens. Longe de ser uma exceção, a *XV de Novembro* fazia parte de um conjunto mais amplo de entidades que estabeleciam esse critério às viúvas em seu estatuto, como a *Montepio dos Artistas*, de Salvador, ou mesmo a *Sociedade Beneficente dos Artistas do Arsenal de Marinha da Côrte*, do Rio de Janeiro (REIS, 2016, p. 47; CRUZ, 2015, p. 72)

A REGULAMENTAÇÃO DO TRABALHO NO PORTO

Durante o alvorecer da república, uma expressiva parte das sociedades mutualistas configurou-se como espaço privilegiado de construção e legitimação das identidades da classe trabalhadora. Todavia, mais do que simples associações de auxílio mútuo, tais entidades passaram a desempenhar funções que, posteriormente, seriam atribuídas aos sindicatos, notadamente no que se refere à regulamentação da jornada laboral e à mediação das relações de trabalho (BATALHA; CORD, 2014, p. 17; CASTELLUCCI, 2014, p. 62).

A *XV de Novembro* foi uma delas. Em seu estatuto, no capítulo XII, das “disposições regulamentares”, estabelecia-se uma jornada diária de trabalho de 9 horas e 30 minutos, com horários ajustados conforme a época do ano. Entre 1º de abril e 30 de setembro, o expediente iniciaria às 6h30 e terminaria às 17h30, com dois intervalos: um de 30 minutos para o café da manhã, às 8h, e outro de 1 hora para o almoço, ao meio-dia. Já no período de 1º de outubro a 31 de março, o trabalho começaria às 6h e terminaria às 17h30, com um intervalo de 30 minutos para o café da manhã e 1h30 para o almoço (O PHAROL, 02/10/1908, p. 03).

Não encontrei se de fato a jornada de trabalho foi respeitada, da forma como previa o documento. Contudo, a ausência de questionamentos ou denúncias nos jornais durante a primeira década do século passado me leva a crer que sim. Cabe destacar que a jornada estipulada pela sociedade era, inclusive, inferior àquela praticada no mesmo período na capital da República. Como demonstra Cruz, foi somente por meio da greve de 1906 que trabalhadores de trapiches e carregadores



de

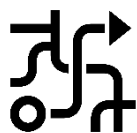
café no Rio de Janeiro conquistaram a jornada de dez horas diárias (CRUZ, 2006, p. 195). Outro fator interessante é que a entidade se mostrava atenta ao calor intenso do verão. Nessa época do ano, os trabalhadores começavam suas atividades mais cedo, aproveitando as temperaturas mais amenas da manhã. Em compensação, o horário de almoço era estendido, permitindo que retornassem ao trabalho um pouco mais tarde, evitando assim a exposição ao sol forte do meio-dia.

O estatuto previa também a permissão para que os trabalhadores pudessem trabalhar fora dos horários estabelecidos, desde que houvesse pagamento adicional. Quanto à remuneração para dias úteis, foram definidos os seguintes valores: para serviços realizados em terra: 3\$000 (três mil réis) por dia, com acréscimo de 300 réis por hora extra; enquanto para serviços de estiva realizados a bordo: 4\$000 (quatro mil réis) por dia, com 400 réis adicionais por hora extra. Isso nos mostra que o trabalho de carga e descarga nos navios era mais bem remunerado do que aquele realizado em terra. E caso os portuários quisessem labutar nos domingos, feriados religiosos e no período noturno, poderiam, desde que lhes fossem pagos os salários em dobro (O PHAROL, 02/10/1908, p. 03).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fruto da instabilidade que historicamente marcou a vida laboral dos trabalhadores portuários, a *Sociedade Beneficente XV de Novembro* nasceu como resposta coletiva às incertezas que permeavam o cotidiano dos portuários em Itajaí. Até então, o acesso ao trabalho era mediado por práticas “clientelistas”, nas quais somente os bem-relacionados com os patrões, os chamados apadrinhados, eram contratados, enquanto os demais aguardavam, muitas vezes em vão, nas chamadas “paredes”.

A partir de 1906, porém, esse cenário começou a se transformar: os trabalhadores da orla portuária passaram a contar com a intermediação de uma entidade organizada, capaz de representar seus interesses e estabelecer critérios para a prestação do serviço. Ao regulamentar aspectos fundamentais da atividade laboral (como jornada, horários, remuneração e até mesmo adaptações às condições climáticas), a entidade não apenas amparava seus associados, mas também



desempenhava uma função normativa nas relações de trabalho, antecipando práticas que mais tarde seriam institucionalizadas pelos sindicatos.

Em última análise, a *XV de Novembro* constituiu um exemplo da complexidade e do alcance das associações mutualistas no início da Primeira República. Sendo a expressão local de um movimento mais amplo de reconfiguração das relações de trabalho no Brasil e no Atlântico. Mas que não termina por aí. Como mostram as pesquisas de José Bento Rosa da Silva (2004) para as décadas seguintes, a luta dos portuários, especificamente dos estivadores, da cidade vai ganhar nova roupagem: as ideias socialistas e comunistas vão brotar no meio da classe dos trabalhadores portuários de Itajaí. Mas isso já é outra história...

REFERÊNCIAS

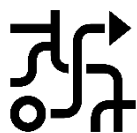
ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Vida privada e a ordem privada no Império. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da vida privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2019. p. 12-72.

ARANTES, Erika Bastos. *O porto negro: cultura e trabalho no Rio de Janeiro dos primeiros anos do séc. XX*. 2005. 159 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

ARANTES, Erika Bastos. *O Porto Negro: trabalho, cultura e associativismo dos trabalhadores portuários no Rio de Janeiro na virada do XIX para o XX*. 2010. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

CASTELLUCCI, Aldrin A. S.. O associativismo mutualista na formação da classe operária em Salvador (1832-1930). In: CORD, Marcelo Mac; BATALHA, Claudio H. M. (org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 47-82.

CORD, Marcelo Mac; BATALHA, Claudio. Introdução: experiências associativas e mutualistas no Brasil. In: CORD, Marcelo Mac; BATALHA, Claudio (org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 11-24.



CRUZ, Maria Cecília Velasco e. Cor, etnicidade e formação de classe no porto do Rio de Janeiro: a Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café e o conflito de 1908. *Revista USP*. São Paulo, n. 68, p. 188-209, 2006.

CRUZ, Maria Cecília Velasco e. Tradições negras na formação de um sindicato: Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, Rio de Janeiro, 1905-1930. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 24, 2000.

CRUZ, Rafael Almeida. *Associações mutualistas e o mundo do trabalho: os trabalhadores e suas organizações no Rio de Janeiro (1861-1882)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. *História Demográfica de Itajaí: uma população em transição (1866-1930)*. 1979. 185 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1979.

FURLANETTO, Patrícia Gomes. *O associativismo como estratégia de inserção social: as práticas sócio-culturais do mutualismo imigrante italiano em Ribeirão Preto (1895-1920)*. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

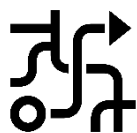
GARCIA, Fábio; NOGUEIRA, João Carlos. Movimentos negros e negros em movimento: associativismo e transformações sociais no pós-abolição. In: BRANCHER, Ana Lize; MACHADO, Vanderlei (org.). *História de Santa Catarina na Primeira República (1889-1930)*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2022. p. 43-63.

GITAHY, Maria Lucia Caira. *Ventos do mar: trabalhadores do porto, movimento operário e cultura urbana*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

GOULARTI FILHO, Alcides. *Portos, ferrovias e navegação em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

KONDER, Marcos. Alguns aspectos do Itajaí antigo. *Anuário de Itajaí*. Itajaí, p. 159-176, 1949.

LEUCHTENBERGER, Rafaela. *O Lábaro protetor da classe operária: as associações voluntárias de socorros-mútuos dos trabalhadores em Florianópolis, Santa Catarina*



(1886-1932). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

LIMA, Maxuel de França. *Experiência, trabalho e política: os estivadores do porto do Recife (1891-1907)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.

MATTOS, Marcelo Badaró (Org.). *Trabalhadores em greve, polícia em guarda: greves e repressão policial na formação da classe trabalhadora carioca*. Rio de Janeiro: Bom Texto/Faperj, 2004.

PAIÃO, Caio Giulliano. Culturas de trabalho e associações de práticos em Manaus e Belém (anos finais do século XIX). *Revista Mundos do Trabalho*. Florianópolis, v. 11, p. 1–22, 2019.

ROSA, André Luiz. Porto e liberdade: o surgimento das associações operárias em Itajaí (SC) no começo do século XX. *Em Tempo de Histórias*. Brasília, n. 30, 2017.

REIS, Eliane Maia dos. *Três momentos do Mutualismo em Salvador (1850 - 1887)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

SILVA, José Bento Rosa da. *Estiva papa-siri: mãos e pés do porto de Itajaí*. Itajaí: Edição do Autor, 2004.

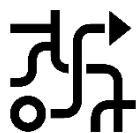
SIQUEIRA, Uassyr de. Clubes recreativos: organização para o lazer. In: AZEVEDO, Elciene et al (org.). *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 271-312.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. O Ethos mutualista: valores, costumes e festividades. In: CORD, Marcelo Mac; BATALHA, Claudio H. M. (org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 193-218.

FONTES

Centro de Documentação e Memória Histórica de Itajaí:

- Entrevistas:



PEREIRA, Maria Leocádia. Entrevista realizada por Edison D'Ávila, em 18 de janeiro de 1992. Santos, São Paulo.

PRETTI, Vilna Correa Pretti. Entrevista realizada por José Bento Rosa da Silva, em 07 de março de 1997. Navegantes, Santa Catarina.

- Iconografia:

Cartão postal com vista da serraria a vapor Asseburg em 1907.

Fundação da Sociedade Beneficente XV de Novembro em 1906.

Sócios fundadores da Sociedade Beneficente XV de Novembro em 1906.

Hemeroteca Digital Brasileira:

- Periódicos:

NOVIDADES, Itajaí, 1904 - 1906.

O ARÁUTO, Itajaí, 1903.

O DIA, Florianópolis, 1902.

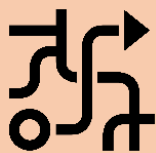
O PHAROL, Itajaí, 1908 - 1909.

REPUBLICA, Desterro, 1895

Recebido em 18/08/2025

Aprovado em 05/12/2025

**SEÇÃO
ENSAIOS DE
GRADUAÇÃO**



BENITES, Lauralice da Silva**

<https://orcid.org/0009-0000-6866-969X>

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar as reflexões de E. P. Thompson e as críticas de Perry Anderson sobre três temas centrais: a lógica histórica, a validade do materialismo histórico e o conceito de agência. A análise se baseia principalmente nos capítulos VII e XII da obra *A Miséria da Teoria*, de Thompson, e nas críticas elaboradas por Anderson em sua obra posterior. Trata-se de uma pesquisa de revisão bibliográfica fundamentada na leitura direta dos autores e em interpretações de comentadores especializados. O artigo está dividido em duas partes. Na primeira, discute-se a lógica histórica proposta por Thompson e a contraposição feita por Anderson, que questiona o caráter subjetivo e pouco sistemático da proposta, e na segunda aborda-se o conceito de agência histórica em Thompson, marcado por uma ênfase na ação ativa dos sujeitos, e as críticas de Anderson, que aponta para outras formas possíveis de agência, incluindo a passiva e a reprodutora da ordem existente.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria da História; Historiografia; Lógica histórica; Materialismo Histórico.

ABSTRACT: This article aims to analyze E. P. Thompson's reflections and Perry Anderson's critiques on three central themes: historical logic, the validity of historical materialism, and the concept of agency. The analysis is based primarily on chapters VII and XII of Thompson's *The Poverty of Theory*, as well as on the criticisms developed by Anderson in his later work. This is a literature review grounded in the direct reading of the authors and in interpretations offered by specialized commentators. The article is divided into two parts. The first discusses the historical logic proposed by Thompson and Anderson's opposing view, which questions the subjective and unsystematic nature of Thompson's approach. The second examines Thompson's concept of historical agency, characterized by an emphasis on the active role of subjects, alongside Anderson's critiques, which point to other possible forms of agency, including passive and order-reproducing forms.

KEYWORDS: Theory of History; Historiography; Historical Logic; Historical Materialism.

* O presente artigo foi produzido a partir de dois artigos anteriores de mesma autoria e orientação, intitulados *Thompson e a produção do conhecimento histórico* e *O conceito de "agência" em a Miséria da teoria de E. P. Thompson*, produzidos respectivamente nos Programa de Bolsas de Iniciação Científica e Tecnológica (PIBIC) 2022/2023 e Programa Institucional de Iniciação Científica Voluntária (PIVIC) 2023/2024 da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

** Graduanda no curso de História (licenciatura) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

INTRODUÇÃO

Edward Palmer Thompson foi um historiador e militante político marxista, nascido em 3 de fevereiro de 1924, em Oxford, Inglaterra. A inspiração militante adveio de sua família, seus pais e seu irmão exerceram grande influência sobre sua formação política, o que o impulsionou, em 1942, a filiar-se ao Partido Comunista da Grã-Bretanha (PCGB). Nesse período, Thompson cursava História pela Universidade de Cambridge, quando a Inglaterra entrou na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o historiador se alistou, o que fez parar seus estudos, retornando após o fim da guerra e se graduou em 1946. Foi por meio de seus estudos sobre o operariado inglês que Thompson se aproximou de Dorothy Towers, com quem se casou. O casal compartilhava o interesse por temáticas marxistas e participava ativamente de seminários e debates relacionados ao tema.

Comprometido com a educação popular, Thompson dedicou-se ao ensino voltado para jovens e adultos da classe trabalhadora. Em 1956, fundou, em parceria com John Saville, a revista *Reasoner*, de orientação comunista independente. No entanto, a publicação foi proibida pelo PCGB, levando ao seu encerramento. No ano seguinte, após romper com o partido, Thompson criou a *New Reasoner*, revista que buscava renovar os fundamentos do materialismo histórico. Em 1959, a *New Reasoner* uniu-se à revista *Universities and Left Review*, resultando na criação da influente *New Left Review*.

O principal objeto de pesquisa de Thompson foi a transformação da sociedade inglesa durante a Revolução Industrial, período que marcou o surgimento de uma nova classe social: o proletariado. O historiador dedicou-se a compreender a formação e a organização dessa classe. Para tanto, ele procurou se desvencilhar do determinismo econômico. Para Thompson, a “gente comum” desempenha um papel ativo na história. Sua abordagem visava preencher as lacunas deixadas pela historiografia reducionista, que frequentemente ignorava a complexidade da experiência vivida pelas classes subalternas. Thompson foi um importante membro da Escola Marxista Britânica, que ao lado de Christopher Hill, Eric Hobsbawm, entre outros, procurou evidenciar relações sociais no interior das classes, bem como os aspectos culturais, os costumes e os hábitos dos indivíduos, elementos que, para Thompson, também constituem a história.

A miséria da teoria, de E. P. Thompson, foi publicada pela primeira vez em 1978. No Brasil, a obra foi lançada em janeiro de 1981, pela editora Zahar.¹ Nesta obra, o historiador apresenta uma crítica contundente ao estruturalismo marxista representado pelo filósofo francês Louis Althusser, cuja influência era marcante no campo das ciências sociais e entre os historiadores naquele período. Thompson contesta a ênfase althusseriana nas estruturas e conceitos abstratos, que, segundo ele, tendem a reduzir os sujeitos históricos a meros efeitos dessas estruturas. Em oposição a essa perspectiva, o autor defende uma abordagem histórica centrada na experiência e na “agência” dos indivíduos concretos.

No capítulo VII, de *A miséria da teoria*, ao abordar a “lógica histórica”, E. P. Thompson evidenciou que a História possui uma lógica própria, que a difere das demais disciplinas. Nesse contexto, ele apresenta oito proposições em defesa do materialismo histórico, reafirmando a perspectiva crítica em relação ao estruturalismo. Thompson adverte contra dois desvios metodológicos: de um lado, a hipertrofia teórica, caracterizada pelo excesso de abstração conceitual desvinculada da realidade histórica concreta; de outro, o empirismo estreito, entendido como a valorização exclusiva da evidência empírica, desprovida de interpretação crítica. Para o autor, a prática historiográfica deve manter um equilíbrio entre teoria e evidência, sempre atenta à complexidade e à “agência” dos sujeitos históricos.

No capítulo XII, Thompson aprofunda o debate em torno do conceito de “agência”, articulando-o à discussão sobre o que constitui o verdadeiro “motor da história”. Essa questão tem sido recorrente entre historiadores marxistas e gira em torno da definição de quais forças ou sujeitos efetivamente impulsionam os processos históricos. Thompson posiciona-se de forma crítica em relação às abordagens que atribuem esse papel exclusivamente às estruturas econômicas ou aos modos de produção, como frequentemente ocorre em interpretações estruturalistas. Para ele, a história não é movida por estruturas impessoais, mas pela ação consciente dos sujeitos. É nesse ponto que entra sua defesa da “agência histórica”, um conceito que enfatiza a capacidade humana de intervir na realidade e moldar os rumos da história.

¹ Em 2021, a Editora Vozes publicou uma nova versão da obra, que recebeu o título de *A miséria da teoria e outros ensaios*. Com 568 páginas, essa versão reúne outros textos de Thompson, entre eles: *Fora da baleia* (1960), *As peculiaridades dos ingleses* (1965), *Carta aberta a Leszek Kolakowski* (1973) e *Uma observação sobre os textos aqui contidos*.

Althusser jamais respondeu ou se manifestou diretamente sobre as críticas formuladas por Thompson em *A Miséria da Teoria*. No entanto, outro importante historiador ingressou no debate, apresentando considerações sobre o estruturalismo althusseriano e a lógica histórica defendida por Thompson. Trata-se de Perry Anderson, historiador e filósofo inglês, igualmente foi membro da *New Left Review*, com uma extensa produção dedicada ao materialismo histórico. Em sua obra *Arguments within english marxism*, publicada originalmente em 1980², Anderson reconhece, logo na introdução, a relevância intelectual e literária de Thompson, chegando a afirmar que este foi, possivelmente, o melhor escritor socialista da Inglaterra, e talvez até da Europa. Apesar dessa admiração explícita, Anderson não deixa de apresentar uma série de críticas e ressalvas à abordagem de Thompson, especialmente no que se refere à sua rejeição do estruturalismo, à defesa de uma noção de “agência” excessivamente voluntarista e à forma como articula teoria e história. Neste artigo, serão apresentadas e analisadas as principais objeções formuladas por Anderson às noções de “lógica histórica” e “agência”, tal como defendidas por Thompson.

Perry Anderson, historiador e filósofo político, nasceu em 11 de setembro de 1938, em Londres, e é reconhecido como um dos principais intelectuais marxistas do século XX. Aos 22 anos, assumiu a liderança da *New Left Review*, após a desintegração da primeira geração editorial da revista, provocada por conflitos internos. Sob sua direção, buscou ampliar o escopo teórico e geográfico da publicação, incorporando contribuições de outros intelectuais, tais como Gramsci, Lukács, Korsch, Adorno, Marcuse, Sartre, Horkheimer, Della Volpe e do próprio Althusser, contribuindo para consolidar a *New Left Review* como um dos principais órgãos internacionais de crítica marxista.

Anderson se destacou por suas pesquisas sobre o papel do Estado nas dinâmicas políticas, sociais e econômicas. Entre suas obras mais influentes estão *Passagens da antiguidade ao feudalismo*, *Linhagens do Estado absolutista* e *As origens da pós-modernidade*. Em 1983, Anderson deixou sua posição de editor na *New Left Review*, no Reino Unido, para se tornar professor na Universidade da

² Apenas em 2018, por meio da Editora Unicamp, essa obra ganhou uma edição brasileira, que recebeu o título de *Teoria, Política e História: Um Debate com E. P. Thompson*.

Califórnia em Los Angeles (UCLA), nos Estados Unidos. Posteriormente, no início dos anos 2000, Anderson retornou à direção da revista, reafirmando seu papel de destaque no debate intelectual marxista.

O objetivo do presente artigo é apresentar e analisar as considerações de Thompson e as críticas de Anderson a respeito da “lógica histórica”, da validade do materialismo histórico e do conceito de “agência”. São questões que Thompson aborda nos capítulos VII e XII de *A miséria da teoria* e que Anderson apresenta críticas em sua obra posterior. Trata-se de uma pesquisa de revisão e discussão bibliográfica, fundamentada na leitura direta dos autores em debate, bem como em contribuições de importantes comentadores.

O artigo está organizado em duas partes, além da introdução. Na primeira parte, aborda-se a noção de lógica histórica proposta por Thompson, seguida pela crítica desenvolvida por Anderson sobre esse mesmo conceito. Nesse contexto, são apresentadas as críticas de Anderson, que questionam a flexibilidade conceitual e ausência de uma definição precisa do objeto histórico na formulação materialista proposta por Thompson. A segunda parte dedica-se à discussão do conceito de agência histórica, buscando também confrontá-la com as objeções formuladas por Anderson.

A LÓGICA HISTÓRICA E A CRÍTICA DE ANDERSON

Em *A miséria da teoria*, Thompson argumenta que os eventos históricos são dinâmicos e, portanto, não podem ser compreendidos por lógicas estáticas ou transpostas de outras disciplinas. Sua obra tem como foco central a crítica ao estruturalismo althusseriano e a tendência de subordinar a análise histórica a esquemas teóricos rígidos, nos quais os conceitos se sobrepõem à evidência histórica. Em oposição a isso, Thompson, formula a defesa de uma “Lógica Histórica”, entendida como uma lógica própria para a escrita historiográfica, cujo princípio fundamental é a articulação entre teoria e evidência. Essa proposta dialógica, será abordada na primeira e na segunda parte deste artigo. Para Thompson, a História, enquanto disciplina, não pode adotar os mesmos métodos das ciências exatas ou naturais, pois lida com processos humanos não-repetíveis, sendo necessário,

portanto, desenvolver uma metodologia própria, que responda às particularidades da escrita da história:

O estudo da história é empresa muito antiga, e seria surpreendente se, entre as ciências e humanidades, ela fosse a única a não ter desenvolvido sua disciplina própria, em vários milhares de anos, isto é, desenvolvido seu próprio discurso de demonstração. E não consigo ver o que seja esse discurso próprio, a menos que tome a forma da lógica histórica. (Thompson, 1981, p. 48).

No capítulo VII de *A miséria da teoria*, Thompson critica o estruturalismo althusseriano, assim como o empirismo, que se trata da busca demasiada somente de evidências, desconsiderando o aparato teórico, o que resulta numa abordagem fragmentada e desarticulada. Para Thompson, nenhuma das duas posições – o estruturalismo e o empirismo – é suficiente para compreender a complexidade do processo histórico. Nesse contexto, Thompson propõe oito proposições que retomam a ideia de dialogicidade entre teoria e evidência, defendendo que os acontecimentos estão sujeitos a contingência histórica e à ação humana, elementos que tornam impossível a previsão de eventos ou padrões fixos, isto é, o curso da história pode não ocorrer similar a um evento anterior.

Devido a isso, Thompson (1981, p.48) argumenta que a história exige uma “lógica característica, adequada ao material do historiador”.³ A partir dessa premissa, ele propõe a existência da Lógica Histórica, uma racionalidade própria da prática historiográfica, cujo princípio fundamental é a união entre teoria e evidência empírica. Essa concepção é retomada no capítulo XII ao abordar o conceito de “agência histórica”. É a partir da valorização das evidências empíricas, fatos históricos, que Thompson formula sua crítica ao estruturalismo de Louis Althusser, afirmando que a teoria é insuficiente para análise do processo histórico.

³ “Os modos de escrever história são tão diversos, as técnicas empregadas pelos historiadores são tão variadas, os temas da investigação histórica são tão díspares e, acima de tudo, as conclusões são tão controversas e tão veementemente contestadas dentro da profissão, que é difícil apresentar qualquer coerência disciplinar. [...] a ‘história’ não oferece um laboratório de verificação experimental, oferece evidências de causas necessárias, mas nunca (em minha opinião) de causas suficientes, pois as ‘leis’ (ou, como eu prefiro, a lógica ou as pressões) do processo social e econômico estão sendo continuamente infringidas pelas contingências, de modos que invalidaram qualquer regra nas ciências experimentais, e assim por diante.” (Thompson, 1981, p.48)

Mais uma vez, Thompson reforça a necessidade do diálogo entre teoria e evidência, destacando que o conhecimento histórico advindo dessa relação não é exato, ou seja, não se configura em leis ou padrões de desenvolvimento universais. Para Thompson, a tentativa de universalização das explicações históricas é uma das principais limitações do filósofo francês. Segundo ele, Althusser atribuiu a teoria, formulada em termos de conceitos universais, a capacidade de explicar os processos sociais e históricos. Nessa perspectiva, caberia ao historiador apenas verificar qual modelo de produção ou conceito se aplicaria a determinado objeto. Além disto, Althusser acusou os historiadores de não possuírem teoria⁴. Thompson contesta essa concepção reducionista, argumentando que o conhecimento histórico não pode ser obtido por meio da aplicação simples de teorias pré-concebidas. Em vez disso, defende que a investigação deve partir do diálogo entre teoria e fonte histórica.

A Lógica Histórica, tal como proposta por Thompson, permite a validação da História como uma ciência no campo das demais ciências sociais, destacando a peculiaridade do seu objeto de estudo. Essa especificidade reside justamente em sua inexatidão, a ausência de leis e regras universalizantes. Ao defender a existência de uma lógica própria da História, o historiador está defendendo que a História tem uma maneira particular de construir conhecimento, baseada em modos específicos de pensar o objeto histórico e de interrogar suas evidências:

Por “lógica histórica” entendo um método lógico de investigação adequado a materiais históricos, destinado, na medida do possível, a testar hipóteses quanto à estrutura, causação, etc., e a eliminar procedimentos autoconfirmadores (“instâncias”, “ilustrações”). O discurso histórico disciplinado da prova consiste num diálogo entre conceito e evidência, um diálogo conduzido por hipóteses sucessivas, de um lado, e a pesquisa empírica, do outro. (Thompson, 1981, p. 49).

Thompson recorre à metáfora de um tribunal para explicar o funcionamento da lógica histórica no processo de análise das fontes, referindo-se a ela como o “tribunal de recursos da história”. Para Thompson, a lógica histórica tem a função de interrogador: parte de hipóteses e questionamentos formulados teoricamente para

⁴ "Quando Althusser e muitos outros acusam os historiadores de não ter 'nenhuma teoria', deveriam pensar que aquilo que consideram como inocência ou letargia pode ser a rejeição explícita e autoconsciente: uma rejeição de conceitos analíticos estáticos, de uma lógica inadequada à história." (Thompson, 1981, p.49)

interpelar as evidências, documentos, registros e fatos históricos concretos. Trata-se, portanto, de um diálogo constante entre conceito e evidência, no qual a teoria é um sustentáculo para a investigação, sem, no entanto, se sobrepor aos dados empíricos. Para Thompson, tanto a teoria quanto a evidência são necessárias à produção do conhecimento histórico, sendo essa articulação o que confere legitimidade à disciplina.

Por outro lado, em *Teoria, política e história: um debate com E. P. Thompson*, Anderson apresenta comentários críticos à ideia de Lógica Histórica. Como foi apresentado, para Thompson o conhecimento histórico se distancia de outros paradigmas científicos por operar uma lógica própria, caracterizada pela produção de um conhecimento seletivo e provisório. Thompson expõe tais elementos como características exclusivas da ciência histórica, sugerindo que as demais ciências seriam capazes de produzir conhecimentos mais objetivos e, em certa medida, até exatos.

Anderson, no entanto, rejeita essa noção de Lógica Histórica como algo distintivo. Para ele, o caráter provisório, seletivo e sujeito a falseabilidade está presente em todo tipo de conhecimento, portanto, não se trata de uma particularidade da História enquanto ciência. As demais ciências também realizam uma seleção do que será estudado, e igualmente estão sujeitas à subjetividade e às escolhas do pesquisador. Dessa forma, segundo Anderson, Thompson superestima as especificidades da História e apresenta como características que, na verdade, são partilhadas por todo empreendimento científico.

Desse modo, o que Thompson aceita como condição excepcional da história é, na verdade, o status normal de toda ciência. Provisionalidade, seletividade e falseabilidade são constitutivas da natureza da empreitada científica como tal. Até a falta de controles experimentais não está confinada à historiografia: a astronomia também não permite testes de laboratório. (Anderson, 2018, p. 23).

Ainda mais, para Anderson (2018, p. 23), embora a História produza, em muitos casos, um conhecimento aproximativo, ela também é capaz de gerar conhecimento objetivo. Um exemplo disso são as datas de acontecimentos históricos, que não são modificadas ainda que sobrevenham novas pesquisas sobre esse objeto histórico. Esses dados não são aproximativos, mas sim, exatos, pois se baseiam em

informações objetivas fornecidas pelas fontes. Portanto, o conhecimento historiográfico não é somente aproximativo, mas inclui elementos factuais que não estão sujeitos à interpretação do historiador.

Por que seria a história incapaz do conhecimento “além do aproximativo?” Acaso supomos que a data da Revolução de Outubro está sujeita a alteração no próximo século? O conhecimento exato e positivo nunca esteve além dos poderes da história: sua vocação, assim como a de suas disciplinas-irmãs, é expandi-lo. (Anderson (2018, p. 23)

Desse modo, as ressalvas de Anderson sobre a lógica histórica permitem compreender que características como o conhecimento provisório e aproximativo, a seletividade de fontes e a produção de enunciados sujeitos à falseabilidade não são exclusivas da História. Tais aspectos estão presentes também em outras ciências, assim como a História, por sua vez, pode produzir conhecimentos rigorosos e sistemáticos.

DEBATE SOBRE O MOTOR DA HISTÓRIA E CONSIDERAÇÕES DE ANDERSON SOBRE A AGÊNCIA

No capítulo XII de *A miséria da teoria*, Thompson retoma um dos debates centrais da historiografia marxista: a discussão sobre o “motor da história” que está diretamente ligada ao conceito de “agência” na História. Trata-se de uma reflexão sobre o papel dos sujeitos históricos na condução dos processos sociais e das transformações estruturais, se observa que “motor”, a analogia inicial da discussão se refere a agência, ao passo que na apresentação de Thompson a agência tomará lugar como motor da história. No entanto, a agência em Thompson não é bem definida, durante a discussão se observa que Thompson destacou somente um significado de agência. Ao longo do capítulo, Thompson, novamente tece críticas ao estruturalismo de Louis Althusser, que segundo ele, tende a esvaziar a ação humana em nome de estruturas deterministas.

Thompson inicia o capítulo afirmando que há, sim, uma força motriz da história e, logo em seguida, identifica essa força como sendo a luta de classes. O autor de *A miséria da teoria* problematiza essa afirmação ao analisar como a ideia de “motor da história” foi interpretada e formulada por alguns historiadores. Desta maneira, Thompson fez três observações críticas sobre essa concepção. A primeira

observação aborda a afirmação de que “a luta de classes é o motor da história”. Thompson afirma não ter encontrado essa frase exata nos escritos de Marx, nem no Manifesto Comunista, nem nos textos de seus, como ele ironicamente denomina, “eruditos amigos”. Logo, o que há é a suposição que Marx tenha falado que “a luta de classe é o motor da história”. Para Thompson (1981, p. 117) o que Marx realmente não fez de forma tão categórica:

O que o Manifesto realmente diz, em sua primeira linha, como deveria ser bem conhecido para que o tivéssemos de repetir, é: “A história de todas as sociedades existentes até agora é a história das lutas de classes”, a que Engels acrescentou posteriormente uma nota de rodapé, retirando dessa formulação as sociedades primitivas (que, devemos presumir, não tinham “motor”). As duas afirmações, de qualquer modo, não são a mesma coisa.

A segunda observação de Thompson é que o termo “motor” não deve ser compreendido como uma proposição fundamental, ou tese, nem mesmo conceito, mas sim como uma analogia. Sendo, portanto, uma analogia, Thompson aborda que se Marx realmente tivesse dito que “a luta de classes é o motor da história”, não teria sido seu objetivo sugerir que os conflitos de classe funcionassem literalmente como engrenagens de um motor físico. Em vez disso, a expressão teria sido utilizada de modo figurado, para ilustrar uma ideia complexa por meio de uma imagem acessível⁵.

Thompson observa que, embora as analogias possam servir para esclarecer um conceito, estas não devem ser confundidas com o próprio conceito, nem constituir um argumento central na análise. As analogias, metáforas, ilustrações que são usadas de “como se”, são recursos retóricos e pedagógicos, mas não tem o mesmo estatuto teórico que os conceitos analíticos. Por conseguinte, Thompson conclui essa observação defendendo que as analogias não podem atravessar os limites da teoria, não podem ser retiradas de seu contexto original, onde funcionam apenas como um “condimento do argumento”, para serem elevadas à condição de conceitos teóricos. Em suma, as analogias servem para ilustrar ou esclarecer um conceito, mas elas soltas não formam um conceito.

⁵ “A afirmação é da ordem de ‘como se’: podemos conceber a história da sociedade como se fosse puxada pela energia (motor, máquina) da luta de classes. As analogias podem ser boas ou más, mas o que estou pretendendo mostrar é que elas servem para efeito de explicação ou ilustração – são um condimento da argumentação, com frequência usado uma ou duas vezes, de passagem, mas não constituem o próprio argumento.” (Thompson, 1981, p 118)

Por fim, na terceira observação, Thompson questiona a qualidade da própria analogia de “motor”, considerando-a inadequada. Entendida como uma proposição do tipo “como se”, a metáfora do motor não remeteria, segundo ele, a locomotivas, como poder ser interpretado de forma equivocada, mas sim ao motor de uma máquina, ou de uma fábrica. Nesse modelo metafórico, a energia propulsora, isto é, a luta de classes, equivale ao motor, enquanto as partes em movimento da máquina seria o equivalente a história. Thompson (1981, p.119) ilustra esse ponto da seguinte forma:

Marx e Engels, que viveram na pré-história do motor de combustão interna, estavam talvez pensando numa fábrica do Lancashire, e não na locomotiva e sua fornalha, mas sim nos eixos e correias de transmissão que dirigiam a mesma energia para diferentes máquinas e peças móveis: essa energia, transmitida igualmente ao Direito e à política e à ideologia, se torna, por analogia, a luta de classes, e todas as partes em movimento conjunto (a fábrica) tornam-se “história”.

Ainda sobre a analogia do “motor da história”, Thompson adverte que seu significado não é o mesmo em Marx e em Althusser. Para Marx, e também para Thompson, a luta de classe é compreendida como resultado da ação dos indivíduos, ou seja, da prática política e subjetiva dos sujeitos históricos. Já em Althusser, ao contrário, a luta de classes não aparece como resultado da ação dos indivíduos, da ação política, subjetiva e ideológica, mas emerge como resultado de um movimento mais estrutural e pré-determinado⁶. No estruturalismo althusseriano, embora a luta de classes esteja presente, ela tem um sentido estático, estrutural e desprovido de historicidade. Não aparece como resultado de uma luta concreta, vivida pelos indivíduos, mas como mais um elemento estrutural e sem historicidade, dentro de um sistema teórico fechado.

Ainda mais, Thompson identifica que há um limite teórico ao falar de “motor da história”, isto porque não há uma explicação concreta de como se processa a luta, nem mesmo sobre o funcionamento desse motor. Em outras palavras, a metáfora não explica como a luta de classes se dá concretamente na história, qual a natureza das classes e como elas são postas em luta, o que impulsiona, quais os antagonismos.

⁶ “Para Marx, o processo histórico se desenvolve como se fosse impulsionado por essa energia generalizada (de atores conflitantes); para Althusser, o planetário do sistema é literalmente movimentado, em todas as suas evoluções e permutas, pela luta de classes” (Thompson, 1981, p.120)

Mais uma vez, Thompson acusa Althusser de retirar a agência humana da história. Para Thompson, Althusser deu ênfase ao conceito de *contradição* e o colocou como anterior ao de *luta de classes* e, ao fazer isso, o filósofo francês acabou por reduzir a ação humana do processo histórico, substituindo sujeitos históricos por categorias abstratas. Thompson (1981, p. 122) afirma que em Althusser:

O sujeito (ou agente) da história desaparece mais uma vez. O processo, pela enésima vez, é reificado. E uma vez que as classes são “funções do processo de produção” (processo em que, aparentemente, nenhuma agência humana poderia entrar), o caminho fica mais uma vez reduzido à tolice de deduzir classes, frações de classe, ideologias de classe (“verdadeiras” e “falsas”) de seu posicionamento imaginário [...] dentro do modo de produção [...] e esse modo de produção é concebido como alguma coisa diversa da sua realização no processo histórico e dentro do “conjunto das relações sociais”. (Thompson, 1981. p.122)

Além do mais, Thompson considera inadequada a analogia do “motor da história” porque ela pressupõe que história e luta de classes são distintas, como se ambas estivessem em planos diferentes, o que não sugere Thompson. Para ele, a classe não é uma entidade dada, mas é constituída a partir dos anseios, das experiências dos sujeitos, da subjetividade dos indivíduos históricos.⁷ A célebre afirmação de Thompson, de que “a classe operária se fez a si mesma tanto quanto foi feita” (Thompson, 1981, p.121), expressa com precisão a ideia do autor sobre a noção de classe. Para ele, classe e consciência de classe caminham juntas, e ambas não são estáticas, ou pré-determinadas, ao contrário, são formadas historicamente. Embora reconheça a existência de elementos estruturais atuando sobre as classes, Thompson insiste que os indivíduos fazem sua história sobre condições determinadas, ainda que em determinadas condições que não escolheram.

Outrossim, Perry Anderson faz ressalvas à concepção de agência apresentada por Thompson. Para Anderson, Thompson não definiu de forma clara o significado do termo no contexto histórico. “Agência” é uma noção polissêmica, e Thompson teria negligenciado a consideração de outras formas possíveis de agência, limitando sua análise a um recorte restrito da ação histórica.

⁷ “Recobrando o senso, lembramos porque nunca nos agradou muito a analogia da luta de classes como motor da história. É que ela supõe duas entidades distintas: “história”, que é inerte, uma intrincada composição de peças; e um ‘motor’ (luta de classes) que é colocado nela, e movimenta essas peças, ou as coloca em movimento” (Thompson, 1981, p. 123)

Em outro capítulo, intitulado “Agência”, Anderson tece comentários críticos à concepção de agência defendida por Thompson. Na obra thompsoniana, termo é compreendido como ação do sujeito ativo, livre, capaz de intervir e transformar diretamente o curso da história. Trata-se, portanto, de um agente dotado de liberdade e intencionalidade. Por sua vez, Anderson, argumenta que “agência” é um conceito ambíguo e deve ser compreendido de forma mais complexa, apontando que ele comporta, ao menos, três significados distintos.

Lembremo-nos, primeiramente, de que o termo “agência” revela uma ambiguidade curiosa em seu uso ordinário, possuindo duas conotações opostas. Ele significa, ao mesmo tempo, iniciador ativo e instrumento passivo. A palavra é utilizada por Thompson exclusivamente com a intenção de conotar o primeiro sentido, mas frases como “agentes de uma potência estrangeira” e “agentes de um banco mercantil” nos lembram da frequência do segundo sentido. Ironicamente, Thompson, sem perceber, utiliza ele mesmo termo dessa forma em vários momentos em *A miséria da teoria*. (Anderson, 2018, p.30-31)

A crítica de Anderson à Thompson reside no fato de que ele apresentou a agência como atividade livre e consciente do sujeito histórico, ignorando que esta agência também ocorre de forma passiva. A fim de esclarecer melhor esse debate, Anderson (2018, p.31) afirma que “se a agência é interpretada como uma atividade consciente, orientada para um objetivo, tudo se volta para a natureza dos objetivos, pois é óbvio que todos os sujeitos históricos se engajam em ações o tempo todo, das quais eles são ‘agentes’ em sentido estrito”. Por conseguinte, Anderson identifica três tipos de agências qualitativamente diferentes, de acordo com seus objetivos e que não foram abordadas por Thompson.

A primeira forma de agência, observa Anderson, é aquela que se refere a ação dos sujeitos em busca dos “objetivos privados”. Trata-se das escolhas particulares de cada indivíduo realizadas no decorrer da história, geralmente associadas a ações cotidianas que não têm o objetivo de promover transformações na sociedade. Já a segunda forma de agência diz respeito a “objetivos públicos”, que podem ser coletivos ou individuais. No entanto, mesmo voltadas ao espaço público, não possuem caráter

transformador, pois almejam no máximo uma reforma ou reorganização dentro da estrutura social existente, sem ruptura com a ordem vigente⁸.

Como exemplos desta segunda forma de agência, podemos apontar os movimentos religiosos, movimentos políticos, conflitos militares, explorações comerciais, manifestações culturais e outras. São ações com objetivos públicos, mas que não necessariamente almejam mudanças estruturais. Anderson faz alusão, como exemplo, a greve numa determinada fábrica. Nesse caso, os trabalhadores, através do movimento paredista, não desejam tomar os meios de produção ou uma inversão de papéis do que está estabelecido, mas organizam sua luta e reivindicam melhorias específicas, como melhorias salariais, melhores condições de trabalho ou de infraestrutura no ambiente laboral.

E a terceira forma de agência destacada por Anderson refere-se às iniciativas públicas que têm o objetivo de “transformação social”. Trata-se de ações que buscam uma mudança estrutural da sociedade. De acordo com Anderson (2018, p.33) estas agências “são expressas em um programa consciente voltado para a criação ou a remodelação de estruturas sociais inteiras”. Como exemplo desta agência, podemos citar a Revolução Francesa, a Revolução Americana e a Revolução Russa, eventos que só se tornaram possíveis com o surgimento do moderno movimento operário e do socialismo científico, como aponta Anderson (2018, p.33):

É o moderno movimento trabalhista que verdadeiramente fez nascer essa nova concepção de mudança histórica; e é com o advento do que seus fundadores chamam de socialismo científico que, de fato, pela primeira vez, projetos coletivos de transformação social se casam com esforços sistemáticos para entender os processos do passado e do presente, a fim de produzir um futuro premeditado.

Dessa forma, Anderson aponta a limitação de Thompson em não apresentar as especificidades das diferentes formas de agência histórica.⁹ Thompson trabalhou com

⁸ “em sua maioria esmagadora, não almejam transformar as relações sociais como tais - criar novas sociedades ou dominar antigas: na maior parte, estas estão muito mais limitadas a seu escopo (voluntário)” (Anderson, 2018, p.32)

⁹ “O erro conceitual envolvido é amalgamar sob a mesma rubrica de ‘agência’ aquelas ações que são de fato vontades conscientes no nível pessoal ou local, mas cuja incidência social é profundamente involuntária (relação entre casamento-idade, digamos, e crescimento populacional), com aquelas ações que são vontades conscientes de sua própria incidência social”. (Anderson, 2018, p.34)

um significado único de agência, evidenciando o sujeito livre, um iniciador ativo, que segundo Anderson, não condiz com a complexidade proposta pelo materialismo histórico. Esse equívoco ignora que existem várias formas de agência histórica e que os agentes não praticam suas escolhas livremente, mas sob circunstâncias determinadas. Mesmo a agência no sentido de iniciativas privadas, aquelas que não possuem caráter transformador e nem abarcam toda uma sociedade, está condicionada por estruturas que moldam os valores, desejos e decisões dos indivíduos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou apresentar o debate entre E. P. Thompson e Perry Anderson em torno de temas centrais de *A Miséria da Teoria*. Thompson argumenta que a História possui uma lógica própria, uma vez que seu objeto de estudo, a experiência humana no tempo, está em constante transformação. Na elaboração dessa lógica histórica, Thompson defende a importância do diálogo contínuo entre teoria e evidência empírica na prática historiográfica. Posteriormente, ao apresentar suas proposições sobre o materialismo histórico, Thompson, além de criticar o estruturalismo, retoma a defesa do diálogo fundamental entre fonte e teoria.

Na primeira proposição, o historiador argumenta que o objeto da História são os fatos reais, mas que estes só se tornam inteligíveis por meio da análise, sendo, portanto, indispensável o uso da teoria. Já na segunda proposição, Thompson acrescenta que o conhecimento historiográfico produzido pela pesquisa é, por natureza, incompleto, seletivo e provisório, porém nenhuma dessas características o invalida como conhecimento verdadeiro. Ele explica que essa seletividade decorre, em parte, das escolhas do próprio historiador, que define seu objeto de estudo e suas ferramentas teóricas com base em interesses e perspectivas particulares, o que confere uma dimensão subjetiva à prática historiográfica. Inclusive, o conhecimento histórico é delimitado pelas perguntas formuladas às evidências disponíveis.

Buscou-se, paralelamente à exposição do pensamento de Thompson, apresentar a crítica de Anderson, que considerou a abordagem do historiador uma visão simplificada da disciplina histórica. Anderson questiona a definição de Thompson segundo a qual o objeto da História seriam apenas as evidências do

passado, especialmente quando estas são caracterizadas como provisórias, incompletas e seletivas, atributos que, segundo ele, não são exclusivos da História.

O conceito excessivamente flexível atribuído por Thompson ao fazer histórico foi alvo de crítica por parte de Anderson, que apontou os riscos da maleabilidade conceitual. Para o filósofo, os historiadores precisam operar com conceitos claros e bem definidos, que possam ser submetidos à análise em confronto com as evidências empíricas. Como exemplo, Anderson argumenta que, ao se analisar uma determinada classe social, é necessário que o conceito de classe (a tese) esteja rigorosamente delineado, de modo que, ao ser confrontado com as evidências (a antítese), resulte em uma síntese válida, isto é, a produção do conhecimento histórico.

Verificou-se também que a expressão “motor da história” não constitui uma teoria propriamente dita, mas sim uma analogia, empregada com a finalidade de esclarecer um conceito. A esse respeito, Thompson argumenta que, caso Marx e Engels tenham utilizado tal expressão, o fizeram de modo figurativo, no sentido de um “como se”. A metáfora remeteria à imagem de uma fábrica, em que a luta de classes funcionaria como o motor, isto é, a fonte de energia, e os elementos em movimento representariam os processos históricos.

Verificou-se a procura de Thompson em evidenciar que embora a ideia de luta de classes esteja presente tanto em Marx quanto em Althusser, ela assume significados distintos em cada autor. Para Althusser, a luta de classes é concebida como um elemento estrutural, desprovido de historicidade concreta, o que a insere em uma lógica teórica mais abstrata. Já em Marx, a luta de classes é entendida como o resultado do conflito entre duas forças sociais opostas, cujas condições históricas específicas determinam o embate. Trata-se, portanto, de um conceito intrinsecamente ligado à dinâmica concreta da história.

Na visão de Thompson, Althusser negligencia o papel da ação humana como agente da história. Thompson reconhece a existência de elementos estruturais que condicionam as classes sociais, mas ressalta que o ser humano faz sua própria história, ainda que sob circunstâncias determinadas, o que implica o reconhecimento da agência humana. Anderson observa que nem toda agência é ativa no sentido pleno; em determinados contextos, especialmente sob o sistema capitalista, a luta de classes pode dar origem a formas de agência passiva, isto é, ações limitadas ou moldadas pelas condições impostas pela classe dominante. Essa distinção permite

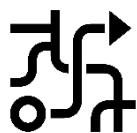
compreender a complexidade dos processos históricos e o papel ambíguo dos sujeitos neles inseridos.

Buscou-se contrapor o argumento de Thompson sobre a agência histórica, assim como apresentar e discutir a crítica de Anderson à noção de “lógica histórica”. Ao abordar o conceito de agência, Thompson limita-se à ideia de agência ativa e a trata como universal, o que constitui, segundo Anderson, sua principal fragilidade teórica. Essa é, de fato, uma das críticas mais contundentes feitas por Anderson à obra de Thompson. Anderson elabora observações críticas relevantes ao modelo de agência proposto por Thompson, destacando que este ignora outras formas de ação histórica.

Ele identifica, ao menos, três tipos distintos de agência que não foram considerados por Thompson: a) “Objetivos privados”, que dizem respeito a escolhas individuais voltadas à esfera pessoal, sem intenção de transformação social; b) “Projetos públicos”, que envolvem metas individuais e coletivas voltadas para reformas ou manutenção do status quo, sem, contudo, desafiar estruturalmente o sistema vigente; c) “Objetivos de transformação social”, que buscam alterar radicalmente as relações sociais existentes, como ocorre em processos revolucionários, a exemplo da Revolução Industrial, da Revolução Francesa e da Revolução Russa. Ao destacar essas distinções, Anderson propõe uma compreensão mais ampla e matizada da agência, que permite analisar com maior precisão o papel dos sujeitos históricos nos processos de mudança ou conservação social.

Conclui-se que E. P. Thompson contribuiu de forma significativa para os debates sobre o conhecimento historiográfico, especialmente ao tratar do conceito de agência na História. No entanto, ao fazê-lo, deixou de considerar alguns aspectos fundamentais para a tradição marxista, ao não desenvolver seus argumentos à luz do materialismo histórico de forma mais sistemática. Por outro lado, Perry Anderson, por meio de sua reflexão crítica à abordagem de Thompson, oferece ao leitor uma contraposição teórica que amplia e aprofunda a compreensão historiográfica, apresentando uma interpretação mais consistente e articulada com os fundamentos do marxismo.

REFERÊNCIAS



ANDERSON, Perry. *Teoria, política e história: Um debate com E. P. Thompson*. Campinas. SP: Editora da Unicamp, 2018. p.29-73.

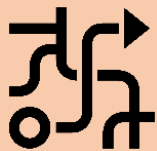
BEZERRA, Holien Gonçalves. *E. P. Thompson e a teoria na história*. São Paulo, SP: Proj. História, 1995.

MELO JR., João Alfredo Costa de Campos. Edward Palmer Thompson (1924-1993). In. PARADA, Maurício. *Os historiadores clássicos, de Tocqueville a Thompson*. Vol. 2. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar, 1981.

Recebido em 24/07/2025

Aprovado em 10/12/2025



CARDOSO, Mateus Coelho*

<https://orcid.org/0009-0002-0523-4255>

RESUMO: O tema central deste artigo é investigar o fenômeno da bruxaria histórica europeia e a perseguição às bruxas na Europa Ocidental do século XV. Para tanto, foi adotada a metodologia de pesquisa básica, explicativa, bibliográfica e documental, utilizando o livro "Malleus Maleficarum", ou "O Martelo das Feiticeiras", escrito pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, como fonte histórica para abordar o período em questão. Passando por análises relacionadas às disciplinas de História e Direito, procurou-se estabelecer uma interdisciplinaridade, de forma a elucidar aspectos que envolveram a caça às bruxas e compreender os motivos que ensejaram pessoas a acreditarem na sua existência, bem como identificá-las como inimigo passível de ser expurgado da sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Perseguição à bruxaria; História do Direito; Inquisição

ABSTRACT: The central theme of this article is to investigate the phenomenon of historical European witchcraft and the persecution of witches in 15th-century Western Europe. To this end, a basic, explanatory, bibliographical, and documentary research methodology was utilized, using the book "Malleus Maleficarum," or "The Hammer of Witches," written by Inquisitors Heinrich Kramer and James Sprenger, as a historical source for addressing the period in question. Through analyses related to the disciplines of History and Law, the study sought to establish an interdisciplinary approach between them, elucidating aspects surrounding the witch hunts and understanding the reasons that led people to believe in their existence, as well as identifying them as an enemy to be purged from society.

KEYWORDS: Persecution of witchcraft; History of Law; Inquisition.

* Graduado em Direito pela Instituição Centro Universitário FAESA.
E-mail: mateus.c.cardoso@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Pode-se afirmar que o período compreendido como Idade Média perpassa fenômenos políticos, sociais e econômicos distintos ao longo de séculos de duração. Nos últimos momentos da Baixa Idade Média, especialmente no século XV, no Ocidente europeu, período de transição para a Idade Moderna, observa-se um contexto social problemático. A escassez de alimentos e a desestruturação do modo de produção feudal contribuíram para a construção do medo no imaginário coletivo, agravado pelas consequências da peste negra no século anterior (DELUMEAU, 2009, p. 41).

Devido à orientação religiosa cristã, predominante na Europa Ocidental neste período, surgem tentativas de explicar os problemas enfrentados recorrendo-se ao sobrenatural. Consequentemente, tratados jurídicos e demonológicos, como o *Malleus Maleficarum*¹ (2021), documento histórico que será utilizado como fonte na elaboração desta pesquisa, correspondem a produções da época que visavam imputar a certas categorias sociais a culpa pelos fenômenos vivenciados, como no caso da criação da imagem da bruxa e todo o aparato – político, social e jurídico – que envolve a taxação e a punição da bruxaria.

É nessa lógica que, entendendo o Direito como instrumento de controle social, busca-se analisar se, e de que forma, o contexto vivenciado pela sociedade europeia ocidental do século XV influenciou o Direito na perseguição às bruxas, e como este contribuiu para a construção da imagem da bruxa e para a manutenção do aparato jurídico que possibilitou a aplicação legal de métodos característicos de atuação como os da Inquisição. Dessa forma, foram estabelecidos objetivos específicos visando elucidar tais questões, como: a apresentação do contexto histórico em que se inseria a sociedade europeia ocidental no século XV, abordando a questão do medo e do comportamento humano em tempos de crise; trabalhar os elementos constituintes da

¹ “Um dos trabalhos mais notáveis sobre demonologia, *Malleus Maleficarum* (O martelo das bruxas), publicado em 1486, teve quatorze edições nos quarenta anos seguintes. O martelo era o trabalho de dois inquisidores dominicanos, Heinrich Kramer e James Sprenger, os quais, investidos da autorização do papa Inocêncio VIII, haviam conduzido incansáveis caças às bruxas na Alemanha e na Áustria. Era um compêndio do que era, na época, o conhecimento recebido sobre os bruxos adoradores do Diabo, e declarava que qualquer pessoa que não acreditasse na existência dos bruxos era culpada de heresia” (RICHARDS, 1993 p.65).

bruxaria histórica europeia; estabelecer a correlação entre o Direito e a perseguição à bruxaria no século XV; compreender as formas de construção da imagem da bruxa, a identificação e a repressão da bruxaria; identificar quem eram as pessoas acusadas de bruxaria e por quais motivos deveriam ser investigadas e punidas.

Para tornar viável a pesquisa foi necessário estabelecer um recorte espacial e temporal, a saber, a Europa Ocidental no século XV, uma vez que o continente europeu passou por diversos acontecimentos em toda sua extensão territorial ao longo de séculos de Idade Média. Como a fonte utilizada foi escrita no final do século XV, procurou-se fazer sua abordagem tendo em vista o contexto em que foi produzida, recorrendo-se à metodologia de pesquisa básica, explicativa, bibliográfica e documental.

O CONTEXTO HISTÓRICO DO OCIDENTE EUROPEU NO SÉCULO XV: ASPECTOS DA CRISE E SEUS DESDOBRAMENTOS

O cenário do Ocidente europeu no século XV pode ser melhor compreendido ao se identificar as crises acumuladas desde o século XIII, com desordens políticas, sociais, demográficas, econômicas e religiosas, além da crise da cristandade. Greves, revoltas, desvalorização da moeda e colapsos na economia rural evidenciam a desestruturação do modo de produção feudal, com fome e escassez afetando a população. A partir do século XIV, a Peste Negra marca o ápice da crise, com efeitos que perduram ao longo de todo o século XV (LE GOFF, 2016, p. 94-95).

Nesse contexto, Hilário Franco Júnior destaca a intensificação da crise demográfica, provocada pelo crescimento populacional, uso de terrenos marginais, desmatamento e desequilíbrio ecológico, fatores que afetaram a produção feudal e culminaram na fome — um dos grandes problemas da Baixa Idade Média. O auge da crise ocorreu entre 1348 e 1350 com a peste negra, cujas perdas humanas variaram, conforme a região, de dois terços a um oitavo da população (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 31).

Economicamente, tratou-se de uma fase depressiva que perdurou até o fim do século XV e início do XVI. A crise elevou a mortalidade e acirrou tensões sociais, agravadas por longos períodos de escassez e fome generalizada, afetando todos os

setores da economia. Somaram-se a isso os conflitos entre ordens mendicantes e clérigos seculares, além da disputa entre o poder temporal das monarquias e o poder eclesiástico (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 120).

Culturalmente, o período expressou um desequilíbrio entre a cultura clerical e a secular, oscilando entre racionalismo exacerbado e misticismo intenso. Na literatura, proliferaram temas ligados à morte, à fragilidade humana e ao macabro — reflexo direto da peste e das guerras (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 121).

Jean Delumeau, ao abordar a história sob a ótica do medo, analisa suas manifestações individuais e coletivas, destacando como, na coletividade, sentimentos e reações se intensificam diante de ameaças, reais ou imaginárias. Essas reações sociais são imediatistas, impulsivas e desprovidas de senso crítico diante do perigo iminente (DELUMEAU, 2009, p. 40).

Diante da crise, o Ocidente vivenciava forte sensação de insegurança, favorecendo a emergência do medo no imaginário coletivo, como o medo da peste e da fome, associado ao temor escatológico do fim dos tempos, influenciado pelas profecias presentes na Bíblia (DELUMEAU, 2009, p. 43). Jeffrey Richards contribui para esse pensamento ao expor que

As pessoas do período medieval viviam num mundo de medo: medo de impostos, doença, guerra, fome, da morte e do inferno. Era uma sociedade que acreditava no sobrenatural, no poder das forças das trevas e na ação de Satã e de seus demônios no mundo. Acreditava também na bruxaria, que era uma explicação conveniente para as catástrofes naturais súbitas (fome, epidemias, tempestades, enchentes, destruição de safras e animais) (RICHARDS, 1993, p.94).

Portanto, caberia à Igreja Cristã Medieval identificar de que forma o demônio tem atuado, quem está mais suscetível à sua influência e se existem certos indivíduos que o auxiliam em sua maneira de agir. É assim que determinadas categorias sociais passam a ser estigmatizadas como os agentes do demônio (DELUMEAU, 2009, p.47).

A PERSEGUIÇÃO À BRUXARIA: DO PAGANISMO À BRUXARIA

Se o contexto em que se encontrava a Europa Ocidental no século XV possibilitou que a perseguição à bruxaria tomasse forma e se intensificasse nos séculos seguintes, a crise generalizada vivenciada nos séculos III – V, durante o Baixo

Império Romano, propiciou a perseguição ao que se entende como as raízes da bruxaria: o paganismo – ou, pelo menos, o que “sobreviveu” dele, assumindo forma demoníaca (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.59-6).

Numa perspectiva cristã, o paganismo foi identificado de variadas formas desde fins do Império Romano do Ocidente e por toda a Idade Média, sendo associado a comportamentos, práticas e crenças que, ao seu tempo, foram tidas por contrárias à moral cristã. Do latim *paganus*, que significa aldeão ou homem do campo, geralmente atribuía-se a crença politeísta como característica principal do paganismo, apesar de na Idade Média também serem identificados como pagãos aqueles adeptos a religiões monoteístas não cristãs, como os Islâmicos e os judeus (LOYN, 1997, p.191).

Com a ascensão de Constantino, no ano de 306, e após sua conversão ao cristianismo, a união Estado/Igreja muito contribuiu para o processo de cristianização do Império Romano. A associação é marcada pela constante interferência do poder imperial em conflitos no seio das comunidades cristãs, oriundas de divergências doutrinárias e disciplinares (SILVA, 2006, p.257). Para além dessa forma de atuação, o Estado passa a empreender mecanismos de controle e ruptura em relação ao paganismo, coibindo práticas consideradas “contrárias à moral cristã como, por exemplo, o sacrifício sangrento, a prostituição ritual e o exercício da magia e da adivinhação com finalidades maléficas” (SILVA, 2006, p.259).

Posteriormente, no império de Teodósio, iniciado em 379, foi instituído um verdadeiro ataque ao paganismo, por meio de códigos e decretos, culminando na proibição de toda religião pagã que ainda se manifestava no império. Tal proibição ocorre por meio da sistematização de leis anteriores de coibição a práticas pagãs, sob pena de execução, multa e/ou confisco (HILGARTH, 1969, p.59), como pode ser observado no Código Teodosiano:

Proibição de todos os cultos pagãos

*Código Teodosiano, XVI, 10, 12, (392) trad. de Pharr, pp. 473-74
Imperadores Teodósio, Arcádio e Honório Augustus para Rufino,
prefeito Pretoriano.*

Nenhuma pessoa, de qualquer ordem ou classe que seja de homens ou de dignidades, não importa se ocupa ou já ocupou uma posição de poder, ou se é poderoso por nascimento ou humilde em sua linhagem, status legal ou fortuna, deve sacrificar uma vítima inocente por imagens sem sentido em qualquer lugar da cidade. Ele não deverá em malícia mais secreta, venerar seu lar com fogo, seu gênio com vinho, seus penates [deuses caseiros] com odores

flagrantes; não deve acender velas para eles, colocar incenso diante deles ou suspender-lhes grinaldas.

1. Mas se qualquer homem ousar imolar uma vítima com o propósito do sacrifício ou consultar entranhas tiritantes, de acordo com o exemplo de uma pessoa acusada de alta traição, ele deve ser entregue por uma acusação, o que é permitido a todas as pessoas e receber a sentença adequada [...].

2. Mas se qualquer pessoa venerar, colocando incenso diante delas, [...] ou tentar louvar imagens vãs com a oferenda de presentes, mesmo sendo humilde, ainda é um ultraje à religião. Tal pessoa [...] deve ser punida com o confisco da casa ou terreno no qual ficou provado que serviu a alguma superstição pagã. [...] (HILGARTH, 1969, p.61-62).

Apesar dos esforços, as penalidades abarcadas pelo código não foram eficazes para erradicar as práticas pagãs no império, o que levou ao estabelecimento de penas mais severas para aqueles que a praticassem. Conforme a crise se intensificava, o Estado investia cada vez mais na legislação acerca da religião, buscando agradar a Deus dessa forma. Em 435, foi instituída a pena de morte para quem insistisse em exercer a religião pagã (HILGARTH, 1969, p.59):

Penas mais severas para pagãos

Código Teodosiano, XVI, 10, 25 (435), trad. de Pharr, p. 476

Imperadores Teodósio e Valenciano Augustos para Isidoro, Prefeito Pretoriano. Nós proibimos todas as pessoas de mente pagã criminosa de realizar a imolação de vítimas inocentes, sacrifícios condenáveis e de todas as demais práticas proibidas pela autoridade da mais antiga das sanções. Nós ordenamos que todos os seus templos, igrejas e altares, mesmo que não reste nenhum intacto, sejam destruídos por ordem dos magistrados e sejam purificados com a edificação do sinal da venerável religião cristã. Todos devem saber que se ficar evidente, com provas adequadas diante de um juiz, que qualquer pessoa zombou dessa lei, ela deve ser punida com a morte (HILGARTH, 1969, p.63).

O conteúdo do código revela a aproximação cada vez maior do Estado com a Igreja Cristã, sendo esta dotada de poder e privilégios capazes de fomentar uma legislação antipagã, que visava o estabelecimento do cristianismo. Se outrora a Igreja se encontrou numa posição de minoria perseguida, em tempos em que o paganismo predominava, agora passa a instituição perseguidora “capaz de assimilar e modificar a vida social de seu tempo [...], agora fazia parte da estrutura sócio-política do Império opressor” (HILGARTH, 1969, p.59-60).

Para além da análise da imposição do cristianismo por meio de códigos imperiais, Carlos Roberto Nogueira investiga a efetividade das estratégias de cristianização dos povos germanos, que ainda representavam a persistência do paganismo, principalmente no meio rural. O autor identifica que a conversão desses povos não se deu apenas proibindo suas práticas religiosas, mas incorporando-as às

tradições cristãs, num sincretismo que deu margem ao desenvolvimento de uma cultura folclórica camponesa durante a Idade Média (NOGUEIRA, 1995, p.48).

O método de incorporação empregado no processo de evangelização desses povos mostrou-se eficaz, uma vez que atingiu o objetivo de desnaturalizar o paganismo, desenraizando crenças e rituais que faziam parte do sistema de organização social dos povos germanos. Agora, práticas e costumes pagãos se direcionavam para elementos da religião cristã – como os sacrifícios feitos para santos. Esse processo se limitou à desestruturação do paganismo, sem, no entanto, erradicar antigas crenças e comportamentos que o caracterizavam, como a ligação com elementos da natureza, o uso de magia, as superstições e ritos, abrindo espaço para a formação de um “Cristianismo Folclórico” (NOGUEIRA, 1995, p.54-55). Assim, Carlos Nogueira elucida que

Um novo **significante** reveste o antigo **significado**, possibilitando o desenvolvimento de uma cultura laica independente da cultura clerical, mas em permanente confronto com esta até o limiar do século XII, quando a autoconfiança dos homens da Igreja, se vê abalada pelos movimentos heréticos e uma nova suspeita começa a ganhar força: a “permanência” do Paganismo, conservado e dividido por uma “quinta-coluna” satânica existente no seio do rebanho cristão (NOGUEIRA, 1995, p.55).

Inicialmente, a permanência de um paganismo desnaturalizado não representava ameaça à ordem cristã, sendo considerado inofensivo pela Igreja. No entanto, com o surgimento de ondas heréticas que passaram a abalar o cristianismo e a ordem feudal, o que antes era tolerado passou a ser demonizado. Tudo aquilo identificado como resquício pagão passou a representar uma ameaça que precisava ser combatida pelo Estado e pela Igreja, com a disseminação da imagem do demônio como símbolo desse perigo (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p. 59-60).

Nesse contexto, o *Malleus Maleficarum*, em sua primeira parte dirigida aos teóricos, busca validar a existência da bruxaria, combatendo o que os autores Heinrich Kramer e James Sprenger classificam como “erros heréticos”. O primeiro seria negar a existência da magia, considerando-a fruto da ignorância diante de fenômenos naturais; o segundo, admitir sua existência, mas tratá-la como fantasia; o terceiro, assumir que tais elementos são imaginários, mas reconhecer que o Diabo atua por meio das bruxas (KRAMER; SPRENGER, 2021, p. 56-57).

Sobre o primeiro erro, os autores argumentam que contrariar as Escrituras ao negar a existência dos demônios configura heresia, pois os demônios teriam poder real sobre os seres humanos, invadindo corpos e mentes, o que justificaria a existência da bruxa enquanto agente aliada. Os demais erros, segundo os autores, ignoram a natureza sobrenatural dos demônios como anjos caídos, capazes de realizar prodígios além da compreensão humana (KRAMER; SPRENGER, 2021, p. 57-58).

O DIABO E A NARRATIVA ESCATOLÓGICA

Jean Delumeau destaca o medo que a Europa Ocidental nutria do Diabo no início da modernidade, como resultado de sua construção ao longo da Idade Média. No século XV, a imagem de Satã já estava consolidada de diversas formas: desde as ilustrações macabras dos séculos XI e XII até sua representação nos murais das igrejas. Durante a cristalização do feudalismo, o código feudal o comparava a um vassalo desleal, refletindo a crença na ambição de Lúcifer frente a Deus (DELUMEAU, 2009, p.354-355).

Sua vinculação ao juízo final também estava firmada, sobretudo nas representações dos portais das catedrais góticas do século XIII. A partir do século XIV, com a crise generalizada na Europa Ocidental, as elites atribuíam os males a Satanás, o que facilitava a associação entre os sofrimentos cotidianos e a ação demoníaca. O poder eclesiástico reforçava esse temor, enfatizando sua natureza sedutora, capaz de atrair os humanos para suas armadilhas (DELUMEAU, 2009, p.355).

Assim, o Ocidente ingressa no século XV imerso no medo, tanto da crise quanto do demônio, intensificado pelo pensamento escatológico e pelas profecias apocalípticas bíblicas, já presentes no imaginário medieval desde seus primórdios. Stuart Clark destaca essa relação, revelando também o momento em que a bruxaria se encaixa neste período; aponta que

bruxaria e demonismo eram referidos como aspectos daquele período de tempo final em que homens e mulheres estavam correntemente vivendo. Embora inicialmente intrigantes, tornaram-se perfeitamente inteligíveis como feições de um mundo decadente. Num sentido que se tornou bastante preciso

pela exegese da profecia bíblica, eram sinais dos tempos; e investigá-los poderia, por sua vez, produzir uma melhor compreensão da história apocalíptica e, assim, a um maior preparo para sua culminação (CLARK, 2006, p.415).

No *Malleus Maleficarum* essa relação é estabelecida no momento em que seus autores discursam sobre a época em que se proliferam a bruxaria e as ações demoníacas: “E assim, neste crepúsculo sombrio da civilização, quando se vê o pecado florescendo por todos os lados e por todos os cantos, e a caridade desaparecendo, é que se percebe o prosperar da perversidade das bruxas e de suas iniquidades” (KRAMER; SPRENGER, 2021, p.76)..

Esse nexos entre escatologia e bruxaria fundamentou as investigações dos demonologistas, que, diante de problemas reais, buscavam explicações sobrenaturais. Com base na figura do Anticristo, portador de poderes similares aos de demônios e bruxas, e na bruxaria como sinal do juízo final, os teóricos contaram com um “fervor escatológico” que provocou “apelos à ‘limpeza’ das bruxas da sociedade, sugerindo que o paralelismo de crenças [...] pode ter provocado também uma convergência de ações” (CLARK, 2006, p.445).

A segunda parte do *Malleus Maleficarum*, trata dos métodos pelos quais as bruxas infligem seus malefícios, tendo como um dos principais elementos a crença na feitiçaria. Acreditar em feitiçarias pressupunha a ideia de que haviam pessoas capazes de controlar ou influenciar o regimento do cosmos e, conseqüentemente, os fenômenos naturais, da forma que lhes fosse conveniente e objetivando fins específicos (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.28). Dessa forma, Kramer estabelece que

[...] existem três tipos de feitiçarias: as que injuriam mas não curam; as que curam, mas, por meio de algum estranho pacto com o Diabo, não injuriam; e as que injuriam e curam. Entre as primeiras, há uma classe particularmente proeminente: a das que são capazes de fazer toda sorte de bruxaria e de encantamento, [...]. É a classe de bruxas mais poderosa e que, ademais, se dedica à prática de muitos outros malefícios. Pois desencadeiam tempestades danosas com raios e trovões; causam a esterilidade de homens e animais; fazem oferta de crianças aos Demônios, as quais acabam matando e devorando (KRAMER; SPRENGER, 2021, p.222).

É importante ressaltar que a feitiçaria é fenômeno mais antigo que a bruxaria e se manifestou de diversas formas no mundo. Na Europa, a aproximação entre as

duas fez parte do processo de demonização da feitiçaria, que antes estava associada ao folclore e a contos populares, passando a se revestir de características comuns ao cristianismo. A partir do momento em que a existência da feitiçaria sugere a ideia de pacto demoníaco, ela passa a ser elemento integrante da bruxaria (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.87-88).

DIREITO E BRUXARIA: O RENASCIMENTO DO DIREITO ROMANO, O DIREITO CANÔNICO E A INQUISIÇÃO

O Direito foi um instrumento de poder decisivo para a perseguição à bruxaria na Idade Média. Com a queda do Império Romano do Ocidente, o direito germânico, baseado em costumes e leis próprias, substituiu os códigos romanos. No entanto, entre os séculos XII e XIII, o direito romano ressurgiu com a redescoberta do *Corpus Juris Civilis*, compilação legislativa de Justiniano, que passou a ser fonte e objeto central dos estudos jurídicos (WOLKMER, 2005, p. 150-151).

Essa retomada influenciou diretamente a perseguição à bruxaria. Se no final do Império Romano o direito foi usado contra o paganismo, por meio de decretos que proibiam cultos e previam pena de morte, seu renascimento, na Idade Média, significou o retorno das bases legais que permitiram tais práticas (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.92).

A Igreja Cristã assumiu protagonismo como autoridade religiosa e temporal desde o Baixo Império Romano até a Idade Média, estabelecendo códigos de conduta e normas morais na Europa Ocidental. Seu poder temporal resultava da extensão territorial sob domínio clerical, o que, à luz do feudalismo, lhe conferia autoridade sobre essas terras. Assim, passou a influenciar os tribunais seculares, que recorriam ao direito canônico para resolver litígios, atribuindo à Igreja poder jurídico (WOLKMER, 2005, p.177-179).

A descentralização do poder e da justiça no início da Idade Média, com a convivência desorganizada entre os direitos romano e germânico, favoreceu o direito canônico. Nesse cenário, apenas a Igreja se mantinha como instituição sólida e coerente na aplicação da justiça, baseada nos cânones sagrados (WOLKMER, 2005, p.178), identificados como

regras jurídico-sagradas que determinam de que modo devem ser interpretados e resolvidos os vários litígios. Mais que regras, são leis, isto é, são verdades reveladas por um ser superior, onipotente, e a desobediência, muito mais que uma infração, é um pecado. Os cânones são os desígnios de Deus, transformados em regras a serem seguidas sem questionamento pelos homens (WOLKMER, 2005, p.179).

A incidência do direito canônico na esfera jurídica representa a interferência da religião sobre o poder temporal e, assim, a sacralização do direito na Idade Média. Esse processo se deu com o renascimento do direito romano, cuja interpretação passou a ser monopolizada pelo clero, que utilizava universidades, bibliotecas e mosteiros para fins jurisdicionais, criando dogmas e compilando leis canônicas (WOLKMER, 2005, p.179).

No *Malleus Maleficarum*, Kramer e Sprenger recorrem ao direito canônico para afirmar a existência da bruxaria, contrapondo-se aos que negavam a influência do Diabo e a permissão divina. Fundamentam-se nas leis divinas para defender que as bruxas devem ser evitadas e, se pactuadas com o Diabo para causar males reais, condenadas à morte (KRAMER; SPRENGER, 2021, p. 58).

Essa abordagem revela a busca da Igreja por legitimação divina, ao exercer domínio sobre a produção jurídica por meio do clero especializado, que interpretava a vontade de Deus expressa nas leis. Dessa forma, o poder eclesiástico empreendeu verdadeiro “cerco dogmático” posto pelo direito canônico, no qual qualquer comportamento considerado contrário à Igreja e a ortodoxia cristã estabelecida é tido por desviante e herético e, conseqüentemente, passível de ser combatido por toda uma “tecnologia repressiva” de controle, “e essa tecnologia é o discurso jurídico canônico materializado na Santa Inquisição, com seu sistema de construção aflitiva da verdade” (WOLKMER, 2005, p.181-182).

A Inquisição representou o ápice do poder da Igreja Cristã na Idade Média. Estabelecida na Baixa Idade Média, atuava como instrumento do clero para identificar e julgar práticas contrárias aos dogmas cristãos, utilizando meios jurídicos para processar e condenar legalmente os transgressores. No século XV, essa função passou a ser exercida também pelos Tribunais Seculares, em associação com os Eclesiásticos (WOLKMER, 2005, p.188-189).

Dada a influência da Igreja sobre o poder temporal, o Estado colaborava na perseguição às heresias, classificadas como crime de “lesa-majestade” e, portanto, julgadas pelos Tribunais Seculares. Wolkmer observa que “os dois tipos de tribunais adotaram o mesmo procedimento: aprisionavam as pessoas com base em meros boatos, interrogavam-nas, fazendo o possível para conseguir-lhes a confissão que, ao final, levava à condenação” (WOLKMER, 2005, p.189).

Os métodos empregados pela Inquisição na esfera penal tornaram-se viáveis a partir da mudança no sistema penal europeu entre os séculos XII e XIII. Até então, vigorava o modelo acusatório, no qual a ação penal só podia ser iniciada por uma parte privada — a vítima ou seu representante —, sendo a acusação pública e o julgamento baseado nas provas apresentadas (WOLKMER, 2005, p. 192). Caso houvesse alguma dúvida sobre a culpa ou inocência do acusado, recorria-se a Deus para julgá-lo, método que se materializava comumente na prática do ordálio².

A partir do século XIII, o sistema penal acusatório foi superado pelo processo por inquérito, que se consolidou na Europa continental no século XV. (LEVACK, 1988, p.68). A mudança mais significativa foi o novo papel do juiz: no sistema acusatório, atuava como árbitro imparcial; no inquérito, participava ativamente da investigação, interrogando o réu e as testemunhas para atribuir culpa ou inocência (LEVACK, 1988, p.68-69).

Nesse contexto, destaca-se a terceira parte do *Malleus Maleficarum*, que orienta as medidas judiciais a serem adotadas nos Tribunais Eclesiásticos e Civis contra hereges e bruxas. Os inquisidores afirmam que, diante de “apenas uma denúncia geral de que há bruxas em determinado local ou determinada cidade”, o juiz deveria “proceder não por solicitação de qualquer das partes, mas apenas pela obrigação que lhe é imposta pelo seu ofício” (KRAMER; SPRENGER, 2021, p.409).

O objetivo principal desta operação era estabelecer a verdade real dos fatos, capacidade exclusiva dos magistrados e profissionais do direito, recorrendo a normas específicas para isso. Wolkmer especifica que

² “Teste ao qual a parte acusada tinha de se submeter para provar sua inocência. Por exemplo: ele tinha de carregar um ferro em brasa a certa distância e, após ter a mão enfaixada por alguns dias, mostrar que Deus havia curado miraculosamente a carne queimada; ou mergulhar o braço em água fervente e, de modo semelhante, exibir um membro curado após as compressas; ser atirado num reservatório de água gelada e considerado inocente somente se afundasse” (LEVACK, 1988, p. 67).

As evidências do crime eram investigadas e avaliadas mediante regras meticulosamente formuladas, o que dava ao processo de inquérito o caráter de racionalidade, que fazia com que os padrões de prova, nesse tipo de processo, fossem extremamente rigorosos. Toda uma tradição de direito romano-canônico prescrevia exatamente a natureza e a eficácia da prova. As provas se dividiam-se em: diretas, indiretas, manifestas, imperfeitas ou, ainda, as provas plenas (testemunho ocular de duas pessoas), indícios próximos (chamados de provas semiplenas) e os indícios longínquos (opinião pública, má fama do suspeito, etc) (WOLKMER, 2005, p.195).

Os crimes de bruxaria e outras formas de heresia possuíam característica específica quanto a produção de provas, uma vez que se tratavam de crimes de natureza obscura, sendo praticados “às escondidas” e, portanto, raramente presenciados. Por isso, além dos depoimentos, a confissão da bruxa era considerada a principal prova, pois representava o reconhecimento da própria culpabilidade (WOLKMER, 2005, p.195).

Dada essa particularidade, a tortura tornou-se procedimento essencial no processo inquisitório para obtenção da confissão. Sua legitimação, consequência das mudanças no sistema penal do século XIII, foi consolidada com a Bula do Papa Inocêncio IV, de 1252, que autorizou seu uso tanto pelos inquisidores quanto pelos juízes seculares, dentro da legalidade (LEVACK, 1988, p.72-73).

A crença era de que a dor física e psicológica aumentava as chances de confissão e detalhamento do crime. No caso da bruxaria, considerando-se a aliança da bruxa com o demônio, acreditava-se que ela possuiria resistência maior à dor, o que justificava o uso de técnicas específicas (LEVACK, 1988, p.77). Indo além, Kramer e Sprenger defendem que

Se, após a devida sessão de tortura, a acusada se recusar a confessar a verdade, caberá ao juiz colocar diante dela outros aparelhos de tortura e dizer-lhe que terá de suportá-los se não confessar. Se então não for induzida pelo terror a confessar, a tortura deverá prosseguir no segundo ou no terceiro dia, mas não naquele mesmo momento, salvo se houver indicações de seu provável êxito (KRAMER; SPRENGER, 2021, p.445).

Fato particular dentre os meios de produção de provas contra as bruxas estava na crença de que, ao pactuarem com o Diabo, recebiam uma marca no corpo. Esta marca se caracterizava por ser indolor para a bruxa, o que a submetia a testes com objetos pontiagudos por todo o corpo. Regiões onde haviam marcas ou manchas, como de nascença, eram as mais exploradas. Se a pessoa reagisse exprimindo dor,

deveria o cirurgião procurar ainda por mais pontos do corpo, fazendo com que o suspeito resistisse ao procedimento para que acabasse o mais rápido possível, constituindo essa resistência mais uma prova de bruxaria. Submeter a tais métodos uma pessoa acusada de bruxaria se deve ao fato de a bruxa ter sido identificada como inimigo, atribuindo-lhe tratamento diferenciado, conforme expõe Zaffaroni:

A essência do tratamento diferenciado que se atribui ao inimigo consiste em que o direito lhe nega sua condição de pessoa. Ele só é considerado sob o aspecto de ente perigoso ou daninho. Por mais que a ideia seja matizada, quando se propõe estabelecer a distinção entre cidadãos (pessoas) e inimigos (não pessoas), faz-se referência a seres humanos que são privados de certos direitos individuais (ZAFFARONI, 2007, p.18).

Levack estabelece três consequências da adoção da tortura no desenvolvimento da perseguição à bruxaria no final da Idade Média, destacando, primeiramente, a facilitação da formulação e disseminação do conceito cumulativo de bruxaria.³ A segunda consequência diz respeito ao aumento das possibilidades de condenação das bruxas. Nesse sentido, argumenta que

a introdução do processo por inquérito deveria por si só ter esse efeito, mas, com a noção da lei da prova romano-canônica, sua eficácia, no caso dos crimes ocultos, ficava comprometida. O uso da tortura, especialmente a tortura sem restrição, não somente resolveu o problema da insuficiência de provas, como também tornou possível a condenação de quase todos que incorressem em suspeita de bruxaria (LEVACK, 1988, p.79).

Por fim, o efeito mais importante no que concerne ao desencadeamento da caça às bruxas na proporção que atingiu, é relativo à obtenção da revelação dos nomes de indivíduos que estariam em cumplicidade com as bruxas. A dimensão atingida só foi possível devido a ideia de que a bruxaria se tratava de uma conspiração, sendo a tortura instrumento que revelaria todos os envolvidos, aumentando a quantidade de pessoas processadas por um mesmo crime (LEVACK, 1988, p.79).

GÊNERO E SEXUALIDADE

³ "A idéia central do conceito cumulativo de bruxaria é a crença de que bruxas faziam pactos com o Diabo. O pacto não somente servia de base para a definição legal do crime de bruxaria em muitas jurisdições, como também servia como a principal ligação entre a prática da magia maléfica e a alegada adoração do Diabo" (LEVACK, 1988, p. 33).

Embora a bruxaria não fosse marcada como algo exclusivamente praticado por mulheres, a maioria das pessoas processadas por esse crime eram do sexo feminino. Em grande parte da Europa, mais de 75% dos acusados eram mulheres, chegando a mais de 90% em alguns locais (LEVACK, 1988, p.128-130).

O *Malleus Maleficarum* teve influência decisiva na construção da imagem da bruxa como mulher. Entre os tratados jurídicos e demonológicos da época, nenhum foi tão misógino ao associar a bruxaria ao gênero feminino. Pela “excelência” metodológica atribuída aos seus autores, o tratado contribuiu significativamente para a perseguição das mulheres (DELUMEAU, 2009, p.527-528).

[...], anteriormente nunca se dissera com tanta clareza que a seita diabólica é essencialmente constituída de mulheres. E o caráter sistemático do livro, sua metodologia da investigação e do processo fizeram dele um instrumento de trabalho de primeira ordem para seus usuários. Tornou-se por excelência a obra de referência dos juízes na matéria; daí seu sucesso: catorze edições entre 1487 e 1520, mais do que as teve qualquer outra obra anterior ou posterior de demonologia (DELUMEAU, 2009, p.528).

Identificada como agente do Demônio, a mulher foi acusada de ser sua principal aliada, por ser considerada mais propensa a aceitá-lo e procurá-lo. Torna-se bruxa ao pactuar com ele, em rituais descritos em narrativas como as do sabá, nos quais mulheres se reuniam com o Diabo, copulavam com este e assinavam seu livro, selando o pacto. Tais celebrações incluíam práticas como canibalismo, orgias e paródias dos cultos cristãos, sendo vistas como forma de receber poder para conspirar contra o cristianismo (RICHARDS, 1993, p.64).

Jean Delumeau indica fatores relacionados à associação entre a mulher e o Diabo, destacando a dualidade da visão masculina: ora de admiração, ora de repulsa. De um lado, a fertilidade feminina era venerada como símbolo de graça e pureza; de outro, o mistério da sexualidade e da maternidade gerava medo, levando à percepção da mulher como figura obscura (DELUMEAU, 2009, p.462-463).

A sexualidade feminina é determinante para categorizar a mulher como mais propícia a bruxaria que o homem. No *Malleus*, Kramer e Sprenger insistem em abordar essa questão de forma essencialmente misógina:

Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnavais. 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 a retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepçiona a mente (KRAMER; SPRENGER, 2021, p.128).

Sua atração pelo feminino leva o homem a imbuir de culpa a mulher, tida por sexualmente insaciável, sedutora e capaz de impelir à caminhos tortuosos, como Eva para com Adão. Pode-se ter em mente que “o homem procurou um responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher.” (DELUMEAU, 2009, p.489).

Marcados por privações, castidade e ideal de pureza, pregadores, teólogos e inquisidores assumiam uma postura agressiva, manifestada em discursos de ódio ao sexo feminino, contribuindo para a “diabolização” da mulher. Esta passou a ser vista como representação do mal, dotada de essência maligna a ser controlada, seja por meio de tarefas que a mantivessem ocupada, seja pela violência e imposição da superioridade masculina (DELUMEAU, 2009, p.500).

Para Stuart Clark, toda essa relação entre gênero e bruxaria não se limita a análises genéricas e simplistas de que a mulher é acusada de bruxaria, pura e simplesmente, pelo fato de ser mulher. O autor procura analisar o fenômeno através de uma perspectiva mais abrangente e relacional, na qual fatores sociais como posição econômica, status e estado civil influenciam, mas não são suficientemente determinantes para subjugar uma mulher como bruxa. Apesar de reconhecer que, no início da modernidade, essas condições contribuíram para estereótipos de mulheres com comportamento desviante, também identifica que, não necessariamente, mulheres que às apresentavam eram acusadas de bruxaria (CLARK, 2006, p.157-158).

Ao partir desse pressuposto, preocupa-se mais com a “identidade cultural da bruxaria como crime, com significados especiais e implicando tipos de comportamento específicos nos acusados de cometê-lo”. Dessa forma, o comportamento tido por “anômalo” seria melhor compreendido quando observado o que o caracterizava no seio de determinada comunidade, na percepção que os indivíduos tinham da pessoa tida por desviante (CLARK, 2006, p.159).

A bruxaria, afinal, era um artifício cultural - um crime que significava certas coisas e implicava certos tipos de comportamento nos suspeitos e acusados de praticá-la. Como um deles era que as bruxas provavelmente seriam mulheres, e outro que eram anômalas e marginais na comunidade, parece pouco surpreendente que esses, de fato, vissem a ser o caso (CLARK, 2006, p.160).

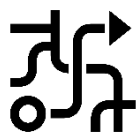
Portanto, mais do que compreender os motivos da associação de mulheres à bruxaria, faz-se necessário entender a associação da bruxaria a mulheres, uma vez que os comportamentos que suscitavam revolta e incômodo nas comunidades locais eram praticados por estas. Primeiro, têm-se algo potencialmente problemático, como a crença na feitiçaria destrutiva, depois a sua associação à mulher, numa correlação que pode explicar o fato de mulheres serem muito mais acusadas de bruxaria do que os homens (CLARK, 2006, p.160).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fenômeno da bruxaria europeia e a perseguição às bruxas, que se estendeu de forma mais severa no final da Idade Média e início da Modernidade, comporta análises abrangentes de diversas áreas do conhecimento. A partir de uma perspectiva histórica, esta pesquisa buscou compreender como o Direito, enquanto instrumento de controle social, foi utilizado para sustentar relações de poder entre a Igreja Cristã, os Tribunais Seculares e a população, especialmente no tratamento dos acusados de bruxaria. Essencial à construção da imagem da bruxa, o aparato jurídico dessas instituições legitimou métodos típicos da Inquisição, como a tortura.

A bruxaria, dentre outros aspectos que a particularizam, foi categorizada como crime em um cenário que suscitava medo no poder estabelecido, intensificado pela crise da cristandade e as ondas heréticas que proliferaram na Baixa Idade Média. A Igreja, contando com o renascimento do direito romano e do estruturado direito canônico que dispunha, empreendeu verdadeira caça às heresias, adotando um discurso que girava em torno do sobrenatural. Para esses inimigos, caberia aos Tribunais Eclesiásticos e Tribunais Cíveis, adotar métodos de identificação e acusação, visando processá-los e condená-los por atentar contra a ordem e a paz.

Por fim, conclui-se ainda que a perseguição à bruxaria foi também uma perseguição de gênero, mas relacionado a aspectos sociais e culturais.



Predominantemente acusada, processada e exposta como agente do Demônio, a mulher foi associada à bruxaria por meio de narrativas que reforçavam essa ideia, como os comportamentos tidos por desviantes e incômodos nas comunidades e a sua participação nos rituais do sabá.

REFERÊNCIAS

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios - A Idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300 - 1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo, Brasiliense: 2006.

HILGARTH, J. N., *Cristianismo e Paganismo: a conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Editora Madras, 1969.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média*; tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997: il.

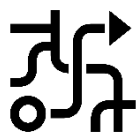
NOGUEIRA, C.R.F. *Ruptura e permanência: a cristianização dos povos bárbaros*. In: RRBH, Revista Brasileira de História. São Paulo: v. 5, nº 29, 1995.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RUSSELL, Jeffrey B. *História da bruxaria* / Jeffrey B. Russell, Brooks Alexander; traduzido por Álvaro Cabral, William Lagos. - 2. ed. - São Paulo: Aleph, 2019.

SILVA, Gilvan Ventura. *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural* / Gilvan Ventura da Silva; Norma Musco Mendes (organizadores). Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Fundamentos de História do Direito*, 3. ed. rev. E ampl. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.



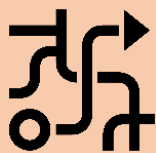
ZAFFARONI, Eugenio Raul. *O inimigo no direito penal*. Tradução de Sérgio Lamarão, 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

FONTE

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum)*. 6ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2021.

Recebido em 22/09/2025

Aprovado em 05/12/2025



MELO, Giovana Vitória Silva*

<https://orcid.org/0009-0007-7890-9360>

RESUMO: O presente trabalho se compromete a analisar alguns aspectos que permitem destacar uma presença e importância do elemento feminino na construção e manutenção da ordem político-religiosa da *Urbs* no período augustano. Para tanto, tendo-se como base as perspectivas de Tito Lívio, em sua “*Ab vrbe condita libri*” (XXIX, 14), e Ovídio, em *Fasti* (IV, 300-325), utilizarei como objeto o caso da matrona Claudia Quinta, em seu episódio de recepção do ícone da deusa Cibele (*Magna Mater* ou *Mater Deum Magna Idaea*) em Roma, e o mito posteriormente criado em cima da sua figura. Sabendo-se a importância desempenhada pela tradição religiosa na manutenção da ordem social da cidade, torna-se igualmente importante evidenciarmos a presença e participação feminina nesses espaços. Isso pôde ser verificado por meio do culto a “Grande Mãe”, uma cerimônia pública de grande importância para a época, e cuja mulheres desempenhariam uma funcionalidade essencial para a constituição do equilíbrio tradicional esperado e requerido. No caso aqui analisado, pudemos evidenciar que a figura de Claudia Quinta se tornou um exemplo comportamental a ser seguido, onde seu relato se impôs como um mito político-religioso de caráter conservador que promovia os ideais imperiais promulgados por Augusto, auxiliando-o na construção e manutenção da ordem social do período.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres; Religião; período augustano.

ABSTRACT: The present work is committed to analyzing some aspects that allow us to highlight the presence and importance of the feminine element in the construction and maintenance of the political-religious order of *Urbs* in the Augustan period. To this end, based on the perspectives of Livy, in his “*Ab vrbe condita libri*” (XXIX, 14), and Ovid, in *Fasti* (IV, 300-325), I will use as an object the case of the matron Claudia Quinta, in her episode of reception of the icon of the goddess Cybele (*Magna Mater* or *Mater Deum Magna Idaea*) in Rome, and the myth later created on top of her figure. Knowing the importance played by religious tradition in maintaining the city's social order, it is equally important to highlight the presence and participation of women in these spaces. This could be verified through the cult of the “Great Mother”, a public ceremony of great importance for the time, and whose women would perform an essential functionality for the constitution of the expected and required traditional balance. In the case analyzed here, we were able to evidence that the figure of Claudia Quinta became a behavioral example to be followed, where her report imposed itself as a political-religious myth of a conservative nature that promoted the imperial ideals promulgated by Augustus, helping him in the construction and maintenance of the social order of the period.

KEYWORDS: Women; Religion; Augustan period.

* Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social na Universidade Estadual de Londrina (UEL/PPGHIS). E-mail: giovana.vitoria@uel.br.

INTRODUÇÃO

Ao longo do século XX, o conhecimento histórico buscou se desvincular das amarras do discurso cientificista, redefinindo e reformulando suas bases, objetos, olhares e, sobretudo, metodologias. A partir dessa renovação historiográfica, novos temas, enfoques e referenciais foram levados à análise e debate. E este é o caso das noções de gênero. É convencional dizer que, com exceção dos estudos pontuais que tratavam sobre aquelas chamadas “célebres mulheres”, até meados dos anos de 1960, a grande maioria dos temas tratados dentro da História Antiga pouco versava sobre uma historiografia das mulheres propriamente dita (Feitosa, 2008). Analisando-se melhor a produção historiográfica sobre o mundo antigo a partir desta década, no entanto, percebemos um gradual avanço dessas discussões.

Como apontou Moses Finley, “*en la mayor parte de la historia de Roma, de hecho hasta el fin de la República, las mujeres no eran importantes, ni siquiera en la religión*” (Finley, 1975, p. 184). O autor afirma assim um não aparecimento feminino dentro dessa esfera, não ao menos até o Império. Outros trabalhos, entretanto, ao tratarem da questão das divisões sociais de gênero projetadas no âmbito religioso, argumentam em favor do uso de expressões como “cultos femininos” ou “divindades das mulheres” para categorizar as formas e maneiras com as quais as mulheres participavam da vida religiosa da *urbe*.¹

De acordo com essa concepção, tais atividades religiosas, ditas femininas, ocorreriam em uma dimensão à parte dos cultos públicos, sendo assim periféricas àqueles que garantiriam o ordenamento social, isto é, os cultos de ampla maioria masculina. Acabaria essa leitura, pois, ao relegar certos cultos e ritos (principalmente aqueles associados a questões sobre casamento e maternidade) como exclusivamente femininos, reafirmando certos estigmas e estereótipos sobre a figura e papel social da mulher (Rosa, 2013, p. 116).

Indo ao encontro dessa perspectiva, Celia E. Schultz, em *Women’s religious activity in the roman republic* (2006), busca enfatizar a importância de outras formas e tipos de atividade religiosa feminina. Assim, a participação da mulher não se daria

¹ Conferir trabalhos como os de Jacqueline Champeaux (1982), Nicole Boels-Janssen (1993) e Ariadne Staples (1998).

apenas dentro da esfera privada e doméstica, através destes ditos “cultos femininos”, possuindo uma igual importância dentro dos eventos públicos (e já durante a República).

Como ressalta Marta Bailón García (2012, p. 102), a inserção feminina na religião oficial se conformou enquanto “*una de las opciones posibles de la mujer para obtener una mayor autonomía e independencia, al mismo tiempo que de alcanzar y participar en las decisiones importantes del Estado*”. De todo modo, pode-se afirmar que grande parte dessas participações femininas dentro da esfera pública religiosa se deve pela inserção dos diversos cultos de mistério, de origem oriental, na vida da *urbe*.

Amplamente presentes no contexto das monarquias helenísticas, esses “cultos de mistério”, conceituados historiograficamente desta forma por trazerem em seu cerne segredos rituais de iniciação aos seus devotos, se diferenciariam daqueles oficialmente instituídos e atrelados às cidades (Selvatici, 2012). Dentre os principais exemplos que podemos destacar, encontra-se o de Cibele (*Magna Mater* ou *Mater Deum Magna Idaea*), deusa frígia incorporada ao politeísmo romano no final do século III a.C., momento em que Roma consegue instituir maiores contatos com esse universo helênico, e cuja chegada e recepção se apresentam aqui em foco.

Tendo sido recebida conjuntamente pelo “melhor homem da cidade” e pelas matronas, a divindade e o seu culto chegam em Roma como a alternativa necessária para a investida final aos conflitos travados contra Cartago no desenrolar da Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.). Como narrado, a pedra negra, símbolo da *Magna Mater*, fora passada de mãos em mãos pelas matronas, com estas convidando-a a entrar “*con voluntad propicia*” (Tito Livio, XXIX, 14, p. 321), enquanto era levada ao Palatino.

Do mesmo modo, esse acontecimento também é descrito por Ovídio anos mais tarde, atribuindo dessa vez a uma dessas matronas – Claudia Quinta – uma função excepcional. Assim, torna-se possível inferir que, apesar de limitadas, havia-se a existência de um desempenho de atividades femininas no campo político-religioso da *Urbs*, podendo observá-las com mais clareza em tempos de crises (Rosa, 2012, p. 88).

Nestas circunstâncias, quando se é afirmado que tal transformação de quadros, no sentido de se fazer surgir uma maior atuação e envolvimento feminino no

domínio social, se dá na passagem do período tardo republicano ao imperial, temos que ter em mente que se trata de um contexto de transição. Refiro-me, pois, ao processo que dará forma ao regime pessoal augustano, formulado em meio e a partir de sucessíveis momentos instáveis pelos quais a sociedade romana passava.

Instabilidade essa refletida nos mais diversificados planos, desde o político e econômico ao religioso e, especialmente, comportamental, acabando por Otávio promulgar uma série de reformas e medidas em vias de se revitalizar e reafirmar a “tendência tradicional” que, como declarava, havia se perdido. É a partir de 18 a.C. que essa restauração se intensifica, mudando-se os focos da esfera política, já controlada, para os assuntos referentes ao que poderia se denominar uma moralidade pública, obtendo-se como principal resposta as famosas *Lex Iulia de adulteriis* e *Lex Iulia de maritandis ordinibus*.

Tal legislação, dirigida às camadas superiores, servia-se como um regulador da moral e dispunha de um conjunto de leis que visavam controlar o comportamento social e as regulamentações acerca da vida em matrimônio. Isso se dá porque os valores que regiam o acordo matrimonial não se mantiveram sempre os mesmos, ou seja, estáticos, verificando-se uma mudança daquele antigo aparato que prezava apenas a aliança econômico-religiosa familiar para um muito mais complexo conforme a ascensão da política imperial (Feitosa; Rago, 2008).

Essas transformações acabam criando todas as condições necessárias para se desenvolver uma reformulação dos valores tradicionais romanos, fazendo isso de modo que o Império necessitou intervir diretamente a fim de tentar reverter esse quadro. Estimulou-se, para tanto, ideais ditos deste tradicionalismo tão fortemente evocado. Foi o caso da castidade, uma característica dirigida às matronas, demonstrando-se aqui como a instituição do casamento, e sua reafirmação, significou um importante aspecto a ser defendido e propagado para se conseguir manter a ordem social da *Urbs*.

Neste sentido, o presente trabalho se compromete a analisar alguns aspectos que permitem destacar uma presença e importância do elemento feminino na construção e manutenção da ordem político-religiosa da *Urbs* no período augustano. Para tanto, tendo-se como base as perspectivas de Tito Lívio, em sua “*Ab vrbe condita libri*” (XXIX, 14) e Ovídio, em *Fasti* (IV, 300-325), utilizarei como objeto o caso da

matrona Claudia Quinta, em seu episódio de recepção do ícone da deusa Cibele em Roma, e o mito posteriormente criado em cima de sua figura.

DO EPISÓDIO AO MITO: RETRATOS DE CLAUDIA QUINTA

Para instituir seu novo regime pessoal, Otávio necessitou de determinadas estratégias que o permitisse realizar o almejado confisco de poderes à medida em que ainda o mantivesse ativo sob uma égide republicana. Buscando manter certas continuidades e resgatar o passado tradicional romano, viu na história sua ferramenta ideal, dispondo-se a ir atrás daquele que a conseguisse expressar, “mantendo-se fiel a um único ideal e a uma única vocação” (Grimal, 2008, p. 93), missão esta a qual Tito Lívio se dedica.

Tal como afirmado por Garraffoni (2008, p. 53), “[...] Tito Lívio possuía um estilo de escrita moralizante: em todo o trabalho deixava claro que os romanos só puderam conquistar todos aqueles territórios graças às suas antigas virtudes”, tornando-se possível afirmar que, como um todo, sua obra estava associada à política do regime augustano, e, consequentemente, aos seus ideais defendidos.²

Postura similar foi desempenhada por Ovídio. Enquanto Lívio se comprometera a escrever a história das origens romana, o poeta latino realizou o feito de elencar e compilar as informações acerca das realizações político-religiosas da cidade de Roma a partir do seu poema calendário, tendo sua obra sido igualmente dedicada a autoridade imperial.³

Neste sentido, por se inserirem próximos ao mesmo recorte histórico-temporal (Tito durante o processo de consolidação do principado e Ovídio já com o regime

² *Ab vrbe condita* compõe uma coletânea de 142 livros, dos quais apenas trinta e cinco, e ainda incompletos, nos são acessíveis em fragmentos. Lívio elabora sua obra buscando recontar, aos seus moldes, a história de Roma desde sua fundação (753 a.C.), valendo-se de um caráter narrativo e mitológico para tanto. O autor utiliza como fontes trabalhos de escritores anteriores a ele, discorrendo assim não apenas sobre os grandes acontecimentos em si, mas também sobre episódios adjacentes e constituintes destes eventos, buscando exaltá-los em sua narração. Desse modo, seu objetivo com a obra não seria o de informar, mas sim o de construir uma história da qual pudesse tirar dos acontecimentos relatados uma lição moral, colaborando, portanto, com a elaboração da identidade do cidadão romano a partir dessa ênfase na grandiosidade e imponência de Roma.

³ A priori, *Fastos* iria conter doze capítulos, cada qual dedicado a um mês do ano. No entanto, devido ao seu exílio sofrido e, assim, a interrupção da escrita, Ovídio escreve somente seis deste total idealizado.

estruturado), torna-se possível realizar uma comparação das formas de representação atribuídas à líder das matronas – Claudia Quinta – pelos autores, podendo-se assim analisar como essas imagens foram construídas e os impactos gerados a partir delas para com o contexto em questão.

Começo então apontando a perspectiva de T. Lívio⁴.

[...] Una cuestión de no poca trascendencia ocupaba la atención del senado: decidir quién era el mejor hombre de la ciudad. Cualquiera habría preferido, sin duda, una victoria de ese género a cualquier mando o alto cargo conferido por el voto de los senadores o del pueblo. Juzgaron que el mejor de los hombres buenos entre toda la ciudadanía era Publio Escipión, un joven que aún no había sido cuestor, hijo del Gneo que había caído en Hispania. [...] Publio Cornelio recibió el encargo de salir a Ostia al encuentro de la diosa con todas las matronas; él la recogería de la nave, la sacaría a tierra y se la entregaría a las matronas para que éstas la portasen. Cuando la nave se aproximó a la desembocadura de Tiber, siguiendo las instrucciones recibidas, él [Publio Cornelio] se trasladó hasta mar abierto en una embarcación, recibió la diosa de manos de los sacerdotes y la sacó a tierra. Se hicieron cargo de ella las matronas más distinguidas de la ciudad, entre las cuales es famoso el nombre de una sola, Claudia Quinta: era dudosa su reputación hasta entonces, según cuentan, y este piadoso ministerio le dio fama de casta para la posteridad (Tito Livio, XXXIX, 14.11, p. 320-321).

Verificamos aqui dois pontos importantes sobre o processo de recepção do ícone de Cibele em Roma. O primeiro diz respeito a “uma questão de grande importância”: decidir quem seria o melhor homem da cidade. Vale dizer, os conteúdos destes relatos se enquadram no contexto das Guerras Púnicas,⁵ mais precisamente, a Segunda, ocorrida entre os anos de 218 e 201 a.C. Ao ir além de uma disputa que impulsionaria a posterior expansão romana pelo mediterrâneo, o segundo grande

⁴ Como auxílio de leitura, utilizo da tradução realizada por José Antonio Villar Vidal pela editora Gredos, em 1993.

⁵ Roma já no século III a.C. era considerada uma das maiores cidades do mediterrâneo. Com um regime republicano oligárquico, em que desde seu início possuía uma política expansionista com vastos lucros, os romanos conseguiram desenvolver e consolidar politicamente a *Urbs* no cenário italiano, incentivando ainda mais suas pretensões de expansão. Uma destas foi a inserção romana no mundo helênico, desejada desde os finais do século IV a.C. Essa aproximação política e cultural com o helenismo se dá ao mesmo tempo em que Roma se volta para o restante da península itálica, assinalando um período de mudanças, à medida em que se ia anexando novos territórios. No geral, pode-se afirmar que em 272 a.C. Roma já havia conquistado toda a península itálica, difundindo sua influência por todo o território, especialmente mais ao sul, o que logo acarretou o embate com Cartago. As guerras púnicas demarcaram as condições para o início da formação do domínio imperial romano, visto a quantidade de conquistas adquiridas. Vale salientar, no entanto, que esse sucesso romano não se viu pautado apenas na sua capacidade militar; ele também se deu pela sua diplomacia, inclusão étnica, política e religiosa desenvolvida (Silva, 2009).

embate com Cartago assinala, a princípio, o surgimento de um quadro caótico e de dificuldades para ambas as potências. De um lado, com as incessantes investidas de Aníbal, Cartago se desgastava militar e economicamente e, do outro, frente as significativas derrotas sofridas, os romanos se viram em uma crise que acabou por desestabilizar toda sua sociedade no período.

É dentro destas circunstâncias que a religião romana vê-se vigorando em uma nova roupagem. Tal como aponta Rosa (2006), a *religio* via-se enquanto um prolongamento dos assuntos da cidade, não havendo uma brusca separação de um âmbito ao outro. Sendo os deuses elementos integrantes dessa esfera civil e, portanto, também cidadãos, eles participavam de todas as suas camadas, desde triunfos e derrotas, até aos próprios rituais.

Aspecto fundamental e chave para se buscar entender sua dinâmica, a religião romana possuía como um dos seus principais aspectos o caráter diverso e aberto a mudanças, uma vez que Roma sempre mantivera um forte grau de interação com os povos ao seu redor, influenciando e deixando-se influenciar a partir destes contatos. Frente às dificuldades em que se encontrava, a *Urbs* necessitou procurar meios e alternativas para conseguir recuperar a antiga estabilidade perdida, acabando por buscá-la no plano religioso.

Analisando tal conjuntura, Silva (2009, p. 108) assinala como a crise gerada pelo segundo grande conflito contra Cartago, embora tenha sido basicamente política e militar, viu a religião romana cumprindo um importante papel durante aqueles anos conturbados: “todos os deuses foram chamados para salvar Roma e, quando derrotas seguidas mostraram a sua insatisfação, os romanos passaram a explorar as diversas áreas do divino na tentativa de localizar os pontos sensíveis”. Entendendo-se a religião enquanto uma esfera que objetiva construir e manter uma determinada ordem na sociedade em que emerge, projetando nesse plano da experiência tudo aquilo desenvolvido para tal (Geertz, 2008), fica claro aqui seu impacto desempenhado.

Essencialmente caracterizada por sua ortopraxia, a *religio* romana desempenhava tais atributos por meio dos diversos rituais existentes e cruciais para vida pública. Nesse sentido, portando-se enquanto uma dimensão não apenas social, mas também política – já que não se dissociava deste meio – é a partir destas práticas ritualísticas que podemos observar a demarcação de uma interação entre homens e

deuses, assinalando a garantia da representação e manutenção da ordem da sociedade,⁶ a *pax deorum*. Neste contexto, a “Grande Mãe” possuiu um papel central para a consecução desta retomada.

Indicado pelos Livros Sibilinos e Oráculo de Delfos⁷, o seu culto, se incorporado, permitiria aos romanos expulsarem seus inimigos da Itália (Silva, 2009). Orientados a irem à Frígia, no reino de Pérgamo, os romanos recebem a pedra negra, tendo significado seu envio e chegada a Roma o “respirar” que faltava para que conseguissem a investida final contra as forças cartaginesas. Não é à toa que a recepção de Cibele se dá no mesmo momento em que Cipião (futuro Africano) se dirigia a África para o combate contra Aníbal (Rosa, 2012, p. 73). Neste sentido, tendo sido condicionada pela própria profecia, a escolha daqueles que seriam os responsáveis por receber a deusa deveria seguir certa rigorosidade⁸.

Explicitado esse primeiro tópico, o segundo – e cuja uma maior atenção será dada a partir desse momento –, no entanto, nos expõe a forma como esse feito é realizado, destacando-se a figura de uma mulher em específico, Claudia Quinta. Verificamos nesse excerto que o autor caracteriza, dentre todas as ilustres matronas presentes, Claudia Quinta como a mais famosa em decorrência de sua suposta “reputação duvidosa”.

Em nenhum momento, entretanto, Tito Lívio explicita qual teria sido essa reputação. Segundo artigo em que analisa a narrativa, Rosa (2012) destaca que, antes do historiador de Pádua, Cícero já havia proferido a mesma coisa em discursos – *Pro Caelio* e *De Haruspicum responsis* – críticos a *gens* Claudia, não evidenciando também qual seria essa tão falada reputação da matrona. Continuando, Lívio

⁶ “Garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como a queriam: ordenada e segura. Ao respeitar as regras de comportamento, como o respeito aos deuses, sobretudo em seus espaços, ao curvar-se sob a autoridade dos rituais, o cidadão garantia a ordem social, e a *pax deorum* e as práticas que acarretavam a transgressão à ordem vigente podiam levar a sociedade ao caos e à desagregação. A concórdia entre homens e deuses é a garantia da ordem romana” (Rosa, 2006, p. 146).

⁷ Conferir título “*Vaticinio acerca del traslado a Roma de la estatua de Cibeles*”, em: TITO LÍVIO. *Historia de Roma desde su fundación: Libros XXVI-XXX*. Gredos: 1993, XXXIX, 4, p. 313-314.

⁸ Elucidando as colocações de Gruen, Rosa ressalta que a escolha senatorial de Cipião e das matronas como as personagens ideais – estas últimas tendo sido representadas por Claudia Quinta, sua líder – fora algo encabeçado. Como enfatiza, “os Cipiões e os Claudios, à época da II Guerra Púnica, chocavam-se politicamente com frequência”, por isso, tal designação “simbolizava a união das lideranças políticas em prol da salvação da urbs” (Rosa, 2012, p. 75), fazendo-se depreender uma verdadeira espetacularização em cima do ocorrido.

complementa afirmando que *“este piadoso ministerio le dio fama de casta a la posteridad”*.

Embora pequeno e não muito cheio de detalhes, principalmente por não conferir nenhuma outra qualidade além de sua fama, esse escrito nos é interessante por mostrar uma das maneiras com as quais Claudia Quinta fora representada – alguém má vista, mas que tem sua dignidade “restaurada” após sua participação no ritual de entrada da deusa Cibele em Roma.⁹

Ao abordarmos o olhar de Ovídio¹⁰ percebemos, no entanto, a atribuição de uma maior espetacularização ao episódio, inserindo-se nele uma série de elementos dramáticos à medida que Claudia Quinta desempenhava um importante papel para a sua consecução. Como narrado:

[...] La quilla se encalló, aplastada en el cauce cenagoso. Todos los que estaban metido en el trabajo se esforzaban más de lo que les correspondía [...] Claudia Quinta llevaba su linaje hasta el remoto Clauso, y su belleza no era inferior a su nobleza; pura a carta cabal, y sin embargo no le habían dado crédito: la calumnia inicua la había dañado, y la hicieron reo de una falsa acusación. Su atavío y el salir a la calle con sus distintos adornos en el pelo, así como su lengua sincera para los viejos rígidos, le resulto perjudicial. Su espíritu, que sabía de su bondad, se rio de las mentiras de la fama, pero la gente somos crédulos con la infamia (Ovidio, Fastos, IV, 300-325, p. 141-142).

Contrariamente aos relatos de Lívio, este excerto nos indica agora elementos que possivelmente teriam sido os responsáveis pela criação desta “má fama” da mulher: seus trajes, enfeites de cabelo e língua sincera teriam sido as principais causas, criando-se em cima de sua imagem uma falsa acusação de imoralidade. Dando continuidade, Ovídio inicia a narração do momento de chegada da *Magna Mater*: tendo o barco que trazia seu símbolo encalhado, impossibilitando sua saída apesar dos árduos esforços, Claudia se põe a frente da multidão e, indo em direção a deusa, realiza uma performance em que clama a divindade a permissão para arrastar

⁹ Vale ressaltar, embora integrado o culto de Cibele ao panteão romano, ele fora adaptado, filtrado de maneira que o mantivessem sob controle. Isto se deu em decorrência da deusa ser uma figura estrangeira que, mesmo passando pelo processo de assimilação, tivera que sofrer rigorosas inspeções para conseguir se manter à ordem da tradição romana.

¹⁰ Para essa análise, faço uso da tradução realizada por Bartolomé Segura Ramos pela editora Gredos, em 2001.

a embarcação se a confirmasse que era casta – jurando-a pagar com a própria vida se negado.¹¹

Cuando Claudia salió del grupo de las castas señoras y sorbió con sus manos agua pura del río se roció la cabeza tres veces, tres veces levantó las manos al cielo (los que la contemplaban creyeron que había perdido la razón) y, pidiéndose de rodillas, clavó su mirada en la imagen de la diosa, y con el pelo suelto, dijo las siguientes palabras <Madre nutricia y fecunda de los dioses, escucha bajo una condición los ruegos de tu suplicante. Dicen que no soy pura. Si tú me condenas, confesaré que es verdad. Pagaré mi culpa con la muerte, convicta por el juicio de una diosa. Pero si no existe culpa, da una prueba de mi inocencia con tu acción, y, casta como tu eres, sigue mis castas manos>. Dijo, y con un pequeño esfuerzo arrastró la maroma. Lo que voy a contar es milagroso, pero la escena ha dado testimonio de ello: la diosa se movió y siguió a su guía, y al seguirle le rendía alabanza. Un griterío, señal de alegría, subió hasta los astros (Ovidio, Fastos, IV, 300-325, p. 141-142).

Conseguindo realizar o feito pedido, sendo ovacionada pela população presente, é finalmente provada a pureza da matrona. É por meio deste acontecimento, expresso nas palavras do poeta romano, que o mito de Quinta se cria, servindo-se – assim como muitos outros empreendidos no período – enquanto uma ferramenta essencial de propagação dos propósitos augustanos.

A MATRONA DA “*RESTAURATIO*”

O final da República pode ser entendido enquanto resultado de um longo e gradual processo que fora perpassado por inúmeras crises e conflitos. Como baliza inicial, podemos identificar os assassinatos dos irmãos Graco, uma vez que é a partir de suas ações que se pôde evidenciar com mais clareza as inconsistências que engendravam o domínio romano. É a partir desse processo também que ficou claro a incapacidade republicana de administrar tamanhos territórios conquistados ainda sob o mesmo sistema, sucedendo-se, então, as demarcações do principado que viria ascender (Mendes, 2006; Silva, 2009).

Como pontuado, a tradição historiográfica romana entendia esse momento de desestruturação como uma consequência direta da própria desagregação dos

¹¹ As *acclamations*, como chamadas, seriam centrais para as práticas rituais, podendo ser entendidas como “performances orais endereçadas às divindades, decerto visando atraí-las para o ritual ou a ação que se desejava realizar” (Rosa, 2012, p. 82).

costumes e moralidade desencadeada com a crise autoritária que passava a *Urbs*. É por essa razão que, chegando ao poder e instituindo lentamente as bases de seu regime pessoal, Otávio o faz de maneira a desenhá-lo tal como uma verdadeira revolução cultural (Mendes, 2006).

Ora, se o problema se encontrava na expressão dos valores morais, tal como acreditavam, nada mais certo que se reformular toda essa esfera. Assim, para conseguir finalmente consolidar a ordem deste novo sistema, o *princeps* realizou um movimento que buscava “recuperar” uma suposta “tradição romana” que teria sido massivamente degradada. Para tanto, ele tomou para si, não somente, a posição de *pontifex maximus*, associando-se aos colégios sacerdotais e obtendo total autoridade sobre essa esfera, mas também recuperou todo aquele poderio anteriormente fragmentado entre os diferentes aparatos republicanos.

Promove-se, pois, o “retorno” de um passado, agora, mitificado e mutável aos seus desejos, em que o casamento e, mais especificamente, a mulher que o compunha – a matrona ou *matresfamilias*¹² – se configurariam enquanto um de seus principais pilares (Rosa, 2006; 2012).

O casamento, instituição constituída a partir de uma relação monogâmica acordada entre um homem e uma mulher, assentava-se sobre duas importantes instâncias para a construção político-ordenada de Roma: uma religiosa, pois além de ser pautado pelo exercício do culto doméstico, em que se demarcava a passagem da mulher do poder do pai ao marido, era também por meio dele que se promoviam os seus ideários de castidade, isto é, fidelidade; e uma igualmente econômica, já que se servia como uma ferramenta de adição patrimonial – ambas condições geridas pelo *paterfamilias*.

As matronas eram moças pertencentes às famílias mais abastadas e, portanto, diferenciavam-se jurídica e funcionalmente das demais mulheres e suas respectivas categorias sociais. Essa ressalva se vê importante pois, por se inserirem nesse quadro social, condicionavam-se a elas responsabilidades e encargos

¹² Explicitando sobre essa categoria, García (2012, p. 103) menciona: “el título de matrona podría ser utilizado por aquella mujer casada que hubiera dado a luz a su primer hijo, mientras que el título de materfamilias lo recibiría aquella que hubiera tenido al menos dos hijos”. Todas essas categorias e aspectos aqui apresentados se referem apenas àquelas pessoas pertencentes a aristocracia.

específicos, como o fato de muitas novas serem “preparadas” à vida marital (García, 2012).

Neste sentido, as *Lex Iulia*, leis promulgadas pelo *princeps* que objetivavam reprimir os desvios morais, como o adultério – uma ofensa pública até então não julgada legalmente – agiam diretamente sobre esses âmbitos ao mesmo tempo em que também incentivavam tanto o aumento da natalidade, exigindo-se, para isso, a união de todos os cidadãos acima de vinte anos, quanto a condenação destes crimes por meio de pagamentos em dote ou exílio. Nota-se, entretanto, que a concepção de o que seria essa pessoa adúltera possuía significados múltiplos na sociedade imperial romana.

De fato, comumente se designava e associava tal atributo a figura da mulher, em decorrência de sua subordinação patriarcal, mas era igualmente verificável a existência de casos em que, tal como se ocorria aos homens, principalmente aqueles que tinham uma vida pública, essas ações eram permitidas por se enquadrarem naquilo que chamavam de “razões políticas” (Azevedo, 2014). E o mesmo se pode dizer das demais imoralidades (divórcios, concubinatos etc.).

Seria enganoso acreditar, portanto, que tal domínio e manipulação instituídos por meio das reformas morais visassem um “puritanismo”. A própria vida do imperador e de sua família nos são um bom exemplo de como essa imposição moral não visava dar fim às particularidades e contradições da sociedade romana. Só para evidenciarmos alguns casos: para além das suposições de traição das quais era acusado, Augusto fora casado duas vezes, deixando sua primeira mulher para se juntar a Lúvia, que acabava de ter um filho, Tibério.

Tibério foi adotado por Otávio, mas também intimado a se casar com Julia, filha do imperador do seu primeiro casamento. Essa mesma Julia viria a ser portadora, anos mais tarde, de inúmeros escândalos sexuais, assim como sua filha – ambas deserdadas, entretanto, pela família imperial (Finley, 1975). Podemos, inclusive, citar um dos próprios autores utilizados aqui como base, Ovídio, uma vez que o romano se casara três vezes até o momento de seu exílio.

Enfim, se não se preocupavam em suprimir tais práticas sociais, tal como era expresso discursivamente pela legislação implementada, o que propunham, ou melhor, promoviam, então? As reformas realizadas por Augusto visavam garantir, de

fato, uma unidade ordenada, enquadrada, no entanto, no papel social da matrona. O casamento era o meio com o qual se adquiriam dotes, mas também era onde a matrona ganhava um sentido: servir em função do seu marido, sendo casta, ou seja, fiel. Proporcionando-lhe filhos legítimos, futuros cidadãos. Elas seriam responsáveis, pois, por promover a sucessão e longevidade das *gens* e do próprio Estado.

Pela nova lógica instituída, portanto, o casamento se torna muito mais que um acordo religiosa e economicamente vantajoso, apresentando-se como um dever cívico. É por isso que casos de relações extraconjugais femininas eram comumente associadas ao crime de adultério, sendo os mais julgados (Azevedo, 2014), e é por isso que uma das faces dessa “*restauratio*” privilegiara o seu manejo. A sociedade romana necessitava que a tradicional estrutura familiar se mantivesse.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como acima elucidado, a administração da vida matrimonial foi necessária em razão da sua responsabilidade cívica: à matrona cabia gerir legítimas proles e garantir a prevalência da ordem estatal e, ao marido, o comando sobre sua família, que era de seu domínio. Relacionado a isso, fica claro que a concepção de desordem aqui utilizada estava diretamente atrelada ao adultério que, apesar de não conscrito apenas à ação feminina, o fez prevalecer, necessitando da instituição do seu controle.

Tendo em vista tais encargos atribuídos, evidencia-se cada papel social desempenhado por esses grupos. Tal como aponta Veyne (2009, p. 49), uma traição se portava enquanto um verdadeiro infortúnio, recaindo toda a desgraça gerada, no entanto, a figura do marido, “se a esposa o engana, criticam-no por falta de vigilância ou de firmeza e por deixar o adultério florescer na cidade”. Dessa forma, torna-se possível afirmar que, mesmo indiretamente, essa relação de gênero promovida nos mostra um contexto em que a preocupação de fato era muito mais pautada sobre o elemento masculino, que o feminino em si.

O caso de Claudia Quinta aqui explorado nos é um fenômeno interessante por exemplificar como essa dinâmica funcionara. Tito Lívio bebe de fontes anteriores a ele, apresentando a mulher como um alguém redimido e que possui seu feito reconhecido por toda a posteridade, mas é com Ovídio que ela adquire seu principal

significado. Lembremos que o poeta dedica sua obra ao imperador, tornando-se válido dizermos que seu poema-calendário se serviu como um instrumento útil para a política augustana.

Ovídio transforma o relato de Quinta em algo extraordinário, condicionando-o enquanto um verdadeiro mito: “Lo que voy a contar es milagroso, pero la escena ha dado testimonio de ello” (Ovídio, *Fastos*, IV, 325, p. 142). Ele a confere um poder e sentido tal como se fossem de caráter divino, retratando a matrona como responsável pela salvação de Roma: se não fosse por sua bem-sucedida aclamação, o barco que trazia a deusa não teria desencalhado e nem seu ícone chegado à cidade, ruindo assim todo o amparo e proteção cuja necessidade, no momento, era imprescindível ao povo romano.

Para além dos pontos que nos permitem concluir que à medida que não cumpriam tais encargos matrimoniais, essas matronas estariam colocando o futuro da *urbe* em risco, outro aspecto exposto se refere ao elemento religioso. A tradição religiosa romana se associava intimamente a vida civil, sendo engendrada por ambos os cultos, público e privado.

Sabendo-se a sua importância desempenhada no que concerne à manutenção da ordem social, torna-se igualmente importante evidenciarmos a presença e participação feminina nesses espaços, verificado aqui com o culto a “Grande Mãe”. Desse modo, tais mulheres encarnariam mais uma funcionalidade essencial para a constituição do equilíbrio tradicional esperado e requerido.

Em suma, podemos falar sobre a criação de um mito não somente pela forma que o acontecimento de Quinta fora narrado por Ovídio, podendo-se fazer um contraponto com a própria abordagem de T. Lívio, mas também pelo fato do poeta o fazer se servir enquanto uma ferramenta utilizada pelo *princeps* para dar legitimidade às próprias ações e anseios políticos do seu regime. Tais mitos político-religiosos ou etiológicos, como também chamados, eram evocados a refletir os propósitos imperiais, tendo Augusto promovido uma série deles durante seu governo.¹³

¹³ Conferir mito relacionado ao culto da *Fortuna Muliebris*, conscrito também nesse contexto augustano e cujo impacto feminino enquanto manipulador da ordem cívica se vê como aspecto central analisado. Vide: ROSA, Claudia Beltrão da. A religião na Urbs. *Fortuna Muliebris*: um mito augustano (Tito Lívio. *Ab urbe condita* II, 39-40). *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, 19-1: pp. 108-126, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/34614/19335>.

Além disso, como encaminha Rosa (2012), por ter sido tratada de forma idealizada, a representação criada de Claudia acabava vinculando uma imagem-modelo que a igualava a própria Livia, a imperatriz. Desta forma, a figura de Claudia Quinta se torna um exemplo comportamental a ser seguido, cujo relato se impõe como um mito político-religioso de caráter conservador que, proporcionalmente a exaltação feita a figura de Livia, promovia igualmente os ideais imperiais promulgados por Augusto, auxiliando-o na construção e manutenção da ordem social do período.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino de. As ideias de ordem e desordem Imperiais relacionadas às Leis Matrimoniais de Augusto: uma análise sob a ótica das relações de gênero. *Mare Nostrum*, v.5 n. 5, p.44-58, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/105874/104563>. Acesso em: 08 de outubro de 2021.

BOËLS-JANSSEN, N. *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. CEFR(A) 176. Rome: École Française de Roma, 1993.

CHAMPEAUX, J. *Fortuna: Recherches sur le culte de la Fortuna à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*. I. Fortuna dans la religion archaïque. Rome: École Française de Rome, 1982.

DÍAZ SÁNCHEZ, Carlos. La religión como instrumento de manipulación político-militar en Roma durante la segunda guerra púnica. *Stud. hist., H.^a antig.*, 39, pp.135-162, 2021.

FEITOSA, Lourdes. Gênero e sexualidade no mundo romano: a antigüidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48/49, p. 119-135, 2008.

FEITOSA, Lourdes; RAGO, Margareth. Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na antigüidade e modernidade. In: RAGO, Margareth; FUNARI, Pedro P. A. (Org.) *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, pp.107-121.

FINLEY, Moses. *Aspectos de la antigüedad: Descubrimientos y disputas*. Traducción castellana de Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Ariel, 1975.

FUNARI, Pedro Paulo. *As religiões que o mundo esqueceu*. Editora Contexto, 2009.

FUNARI, P.P. Roma, in: *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001, p.77-143.

GARCÍA, Marta Bailón. El papel social y religioso de la mujer romana. FORTVNA MVLIEBRIS como forma de integración en los cultos oficiales. *Habis* 43, p. 101-118, 2012. Disponível em: <https://idus.us.es/handle/11441/31268>. Acesso em: 03 de outubro de 2021.

GARRAFFONI, R.S. As guerras púnicas. In: MAGNOLI, D. (Org.) *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 47-76.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: _____. *A Interpretação das Culturas*. 1 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 65-91.

GRIMAL, Pierre. *O século de Augusto*. Edições 70, 2008.

LÓPEZ, Rosa Maria Cid. Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los “márgenes” de la religión romana. *Norba. Revista de Historia*, Vol. 20, p.11-29, 2007.

MENDES, N.M. O sistema político do Principado, in: MENDES, N.M.; SILVA, G.V. (orgs.) *Repensando o Império Romano*. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória/Rio de Janeiro: Edufes/MAUAD, 2006.

SELVATICI, Monica. Os novos mundos das religiões e das filosofias helenísticas. In: MARQUES, Juliana B.; SELVATICI, Monica. *Mundo Helenístico v. 2*. Rio de Janeiro: CECIERJ, 2012, pp. 87-110.

ROSA, Claudia Beltrão da. A religião na Urbs. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V. (Orgs.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

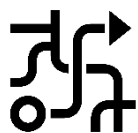
ROSA, Cláudia Beltrão da. Magna Mater, Claudia Quinta, Claudia Metelli (Clodia): A Construção De Um Mito No Principado Augustano; SILVA, Semíramis Corsi. Mulher e casamento em Roma: considerações sobre a matrona Pudentila. In: CÂNDIDO, Maria Regina. *As mulheres na antiguidade*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA; Gráfica e Editora DG Ltda, 2012.

ROSA, Claudia Beltrão da. Fortuna Muliebris: um mito augustano (Tito Lívio. AB URBE CONDITA II, 39-40). *PHOINIX*, Rio de Janeiro, 19-1: 108-126, 2013.

SILVA, José Guilherme Rodrigues da. A expansão de Roma para o Oriente e a crise da República. In: SILVA, G.V. *Grécia, Roma e o Oriente*. Da crise da pólis à época helenística [404-31 a.C.]. Vitória: Flor e Cultura, 2009, p. 101-138.

STAPLES, A. *From Good Goddess to Vestal Virgins: sex and category in Roman religion*. London: Routledge, 1998.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: DUBY, Georges. ARIÉS, Philippe (org.). *História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.



FONTES

LIVY. *Ab Vrbe Condita Libri*. (Liber XXIX, 14). Disponível em:
<http://www.thelatinlibrary.com/>. Acesso em: 17 de setembro de 2021.

TITO LÍVIO. *Historia de Roma desde su fundación*: Libros XXVI-XXX. Gredos: 1993.

OVIDIO. *Fastos*. Madrid: Gredos, 2001.

Recebido em 07/08/2025

Aprovado em 05/12/2025