

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

Aieska Pandolfi Monfardini

Entre a magia e a sedução: o imaginário feminino inquisitorial e a influência medieval na colônia.

Juiz de Fora
2020

Aieska Pandolfi Monfardini

Entre a magia e a sedução: o imaginário feminino inquisitorial e a influência medieval na colônia.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em História. Área de concentração: História, cultura e poder.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Denise da Silva M. do Nascimento

Juiz de Fora

2020

Pandolfi Monfardini, Aieska.

Entre a magia e a sedução : o imaginário feminino inquisitorial e a influência medieval na colônia. / Aieska Pandolfi Monfardini. -- 2020. 106 f.

Orientadora: Denise Da Silva Menezes do Nascimento
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2020.

1. História. 2. História Colonial. 3. História Medieval. 4. Inquisição Portuguesa. 5. Gênero. I. Da Silva Menezes do Nascimento, Denise , orient. II. Título.


AIESKA PANDOLFI MONFARDINI

**ENTRE A MAGIA E A SEDUÇÃO: O IMAGINÁRIO FEMININO
INQUISITORIAL E A INFLUÊNCIA MEDIEVAL NA COLÔNIA**


DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do
título de MESTRA EM HISTÓRIA.

Juiz de Fora, 27/02/2020.

Banca Examinadora



Prof. Dra. Denise da Silva M. do Nascimento - Orientadora



Prof. Dr. Robert Daibert Junior (UFJF)



Prof. Dr. Adailson José Rui (UNESP)

À minha avó (*in memoriam*), Maria Pinto de Oliveira, pelos seus 90 anos de resistência. À minha mãe, Eni Pandolfi, que me ensinou e me ensina todos os dias, além de me apoiar em cada loucura: do cabelo rosa ao mestrado em História.

AGRADECIMENTOS

No fim de mais uma etapa da minha educação formal, não posso deixar de expressar meu carinho e gratidão a algumas pessoas que me acompanharam até aqui e foram (e são) de vital importância nesses quase três anos de mestrado.

Primeiramente a quem se deve toda honra e glória: Deus. Minha fé no meu Pai Celeste foi o que me fez permanecer inteira em muitos momentos pelos quais eu jamais pensei jamais que conseguiria passar. Deus foi e tem sido o farol em noites escuras e o acalento para minha alma turbulenta. Obrigada, Pai!

Também preciso agradecer algumas pessoas que Deus colocou no meu caminho e que tornaram essa dura jornada mais suportável. Em primeiro lugar, minha mãe e tudo de bom que ela representa: ela me ensinou que a mulher pode ser o que quiser e me trouxe até meu objeto de pesquisa. Sou grata também à minha família toda: pai, irmãos, sobrinhos, tios, tias e primos, que sempre torceram por mim.

Aos meus amigos, em especial Laura e Paula, que ouvem sobre as minhas feitiçarias desde a graduação.

Aos meus irmãos de fé, que me mantêm em oração, em especial Adriana, Jeiciane, Maria Laura, Juninho, Rafaela e Marcelo.

À Denise, que no meio do turbilhão de problemas que surgiram nos últimos anos, foi um porto de calma. Além disso, ela não só me orientou academicamente, mas também me deu todo suporte nos momentos que precisei respirar fora da pesquisa.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pelo financiamento concedido a mim no ano de 2018. Este apoio me permitiu dar andamento nos trabalhos desenvolvidos nesses últimos três anos com muito mais tranquilidade.

Sou grata também ao Programa de Pós-graduação em História da UFJF, por ter me proporcionado essa oportunidade.

Gratidão também às professoras Célia – Tavares e Borges – que, no processo de avaliação, trouxeram-me grandes ideias e possíveis caminhos a serem trilhados.

*De tudo que é nego torto
Do mangue e do cais do porto
Ela já foi namorada
O seu corpo é dos errantes
Dos cegos, dos retirantes
É de quem não tem mais nada*

*Dá-se assim desde menina
Na garagem, na cantina
Atrás do tanque, no mato
É a rainha dos detentos
Das loucas, dos lazarentos
Dos moleques do internato*

*E também vai amiúde
Com os velinhos sem saúde
E as viúvas sem porvir
Ela é um poço de bondade
E é por isso que a cidade
Vive sempre a repetir*

*Joga pedra na Geni!
Joga pedra na Geni!
Ela é feita pra apanhar!
Ela é boa de cuspir!
Ela dá pra qualquer um!
Maldita Geni!*

*Um dia surgiu, brilhante
Entre as nuvens, flutuante
Um enorme zepelim
Pairou sobre os edifícios
Abriu dois mil orifícios
Com dois mil canhões assim*

*A cidade apavorada
Se ficou paralisada
Pronta pra virar geleia
Mas do zepelim gigante
Desceu o seu comandante
Dizendo: "Mudei de ideia!"*

*Quando vi nesta cidade
Tanto horror e iniquidade
Resolvi tudo explodir
Mas posso evitar o drama
Se aquela formosa dama
Esta noite me servir*

[...]

*Ao ouvir tal heresia
A cidade em romaria
Foi beijar a sua mão
O prefeito de joelhos
O bispo de olhos vermelhos
E o banqueiro com um milhão*

*Vai com ele, vai, Geni!
Vai com ele, vai, Geni!
Você pode nos salvar
Você vai nos redimir
Você dá pra qualquer um
Bendita Geni!*

(GENI e o Zepelim. Intérprete e compositor: Chico Buarque. *In*: ÓPERA do malandro. Intérprete: Chico Buarque. [S. l.]: PolyGram, 1979. 1 disco de vinil, lado A, faixa 5).

RESUMO

Em 1551, o Tribunal de Lisboa teve sua jurisdição estendida para as colônias portuguesas, entre elas, o Brasil. Quarenta anos após a extensão, a América Portuguesa recebeu sua primeira visitação inquisitorial, com a chegada de Heitor Furtado de Mendonça, em Salvador, no dia 28 de julho de 1591, após sua vida passar por extenso escrutínio para receber a nomeação de visitador. Tal incursão teria sido motivada pela grande presença judaica na colônia. Entretanto, todo tipo de desvio de doutrina seria alvo de investigação inquisitorial. A feitiçaria, sendo uma das heresias que se desviavam dos dogmas católico-cristãos, também foi objeto tanto de denúncia quanto de investigação. Esse malefício, como qualquer outro crime ou mal-estar social envolvendo a danação da alma do homem, principalmente através de atos sexuais ou sexualizantes, era ligado imediatamente à mulher. Assim, o presente trabalho pretende analisar a figura feminina através do processo inquisitorial contra Violante Carneira. Neste sentido, é enfatizando o legado misógino-demonizante, fortificado através do medievo nas acusações de feitiçaria, prática supostamente relacionada à figura da mulher.

Palavras-chave: Inquisição. Feitiçaria. Mulher.

ABSTRACT

In 1551, the Lisbon Court extended its jurisdiction to Portuguese colonies, including Brazil. Forty years after the extension, Portuguese America receives its first inquisitorial visit with the arrival of Heitor Furtado de Mendonça, in Salvador on July 28, 1591, after his life went through extensive scrutiny to receive a visitor's nomination. This visit was motivated by the great Jewish presence in the colony, however, every kind of deviation of doctrine was the target of inquisitorial investigation. Witchcraft, being one of the heresies that deviated from Christian-Christian dogmas, was also the target of both denunciation and investigation. It is a crime or any other crime, or social malaise, involving the damage of the man's soul, mainly through sexual and sexual acts, those that have been authorized to women. Thus, the present work intends to analyze a female figure through the inquisitorial process against and Violante Carneira, emphasizing the demonizing misogynistic legacy fortified through mediation in the accusations of aggression, a practice supposedly linked to the figure of the woman.

Keywords: Inquisition. Sorcery. Woman.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	HERESIA, MISOGINIA E FEITIÇARIA COMO CONSTRUÇÕES MEDIEVAIS: A HERESIA ORTODOXA NA FORMAÇÃO DA IGREJA E DA SOCIEDADE	13
2.1	A MISOGINIA E A CONTÍNUA DEMONIZAÇÃO DO FEMININO.....	18
2.2	MARIA, O IDEAL INALCANÇÁVEL	25
2.3	DE SANTA A BRUXA: A MULHER MEDIEVAL	33
3	ENTRE PROSTITUTAS, SENHORAS E MÃES: A MISOGINIA E A CONSTRUÇÃO DA MULHER NA COLÔNIA	41
3.1	CASAR PARA NÃO ABRASAR: O PAPEL DA MULHER CASADA NA COLÔNIA E O PERIGO DAS FILHAS DE EVA.....	50
3.2	AS SOCIABILIDADES FEMININAS: ESPAÇOS EM QUE A “MÁGICA” ACONTECE.....	58
4	FEITIÇARIA AMATÓRIA E O PROCESSO DE VIOLANTE CARNEIRA: A PRIMEIRA VISITAÇÃO	64
4.1	“BEM ME QUER, MAL ME QUER”	65
4.2	A TEMIDA VISITA DO SANTO OFÍCIO: A REALIDADE BAIANA.....	70
4.3	SANTO OFÍCIO VS. VIOLANTE CARNEIRA.....	76
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
	REFERÊNCIAS	101

1 INTRODUÇÃO

Não posso afirmar, como fazem muitos colegas acadêmicos, que meu interesse sobre a área de investigação à qual pertence este trabalho iniciou-se com algum projeto de pesquisa ou com a paixão por temáticas deste campo vistas na escola. O desejo de entender a representação da figura feminina vem desde menina. Na primeira infância, permanentemente cercada por mulheres, aprendi que sempre podia contar com minhas companheiras de gênero para me manter segura. Mais tarde, contudo, descobri que esse não era o comportamento normal. Sempre envolto a um mistério, o que de fato marcava o “ser mulher”, estava diretamente ligado a um imaginário fantasioso, frisado pelos extremos: bom e ruim; sanidade e loucura.

Então, por volta do quinto período da faculdade, em um colóquio sobre religião e religiosidades, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, me vi fascinada pela história inquisitorial e pelo seu papel fundamental na fixação de uma imagem feminina que carrega ecos até os dias atuais. Dessa forma, após alguns anos de leitura e pesquisa pessoal, o recorte temporal que se aplicava à minha curiosidade firmou-se entre os séculos XIII e XVI. Entretanto, meu objetivo não foi construído em torno de uma história de longa duração, como apresentada por Fernand Braudel.¹ Para o autor, tal conceito baseia-se na sutileza das mudanças que se apresentam durante os séculos, o que dificulta a identificação da velocidade com a qual elas ocorrem.

A ideia de desenvolvimento aqui apresentada baseia-se no conceito de representação de Roger Chartier.² Segundo o autor, as representações são produções dos saberes sociais, ou seja, são construções do meio social em que se vive. Nessa perspectiva, a intenção deste trabalho é entender a representação, ou seja, a construção da visão sobre a mulher pobre, mãe e viúva em uma colônia em construção.

Para isso, levo em conta a realidade colonial, assim como os costumes de uma sociedade europeia, recém-saída da Idade Média e que, naquele contexto,

¹ BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: a longa duração*. In: BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a História**. Tradução: J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2007.

² CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

passava por grandes mudanças. Diante disso, trabalho também com a conceituação de representação de Denise Jodelet³, que se baseia, basicamente, na circulação dos discursos e palavras dentro de cada contexto.

É importante salientar que a leitura do papel da mulher dentro de determinada sociedade e época perpassa uma construção de um imaginário sobre o feminino. O conceito de imaginário, por sua vez, é aqui entendido a partir do que foi definido por Robert Muchembled⁴: trata-se de um fenômeno coletivo que constrói uma noção sobre a realidade e é reproduzido nos meios sociais. Segundo o autor, o imaginário seria um maquinário que, uma vez ativo, criaria um sistema de explicações, motivando ações coletivas e individuais.

Dessa forma, é importante destacar que, apesar de haver uma explicação dos séculos anteriores aos anos estudados no processo, nosso objetivo está centrado no desenvolvimento da atividade inquisitorial e na forma em que ela afetou o cotidiano colonial – em destaque, o cotidiano das mulheres. Para isso, além dos conceitos apontados, também faço um breve levantamento das noções e contextos que me conduziram ao recorte estudado, refletindo sobre a construção desses elementos.

Além disso, também utilizo um processo inquisitorial específico, a fim de analisar o cotidiano feminino na colônia. Neste sentido, tenho como base o trabalho de Carlo Ginzburg *O fio e os rastros*⁵, no qual o pesquisador fala sobre o caminho que o levou ao estudo inquisitorial, dando destaque às experiências de vida – principalmente a infância. Estas experiências aguçaram sua necessidade de desvendar o místico por trás do imaginário das crenças e, por isso, faço também uma análise do imaginário daquela época, que levou até o específico processo pesquisado.

Aqui, trabalho apenas com um processo, apesar de haver outro, no arquivo, relativo à feitiçaria no recorte da primeira visitação do Santo Ofício em terras coloniais na América. Isso porque apenas o processo de Violante Carneira entraria na categoria de “feitiçaria erótica”, estudada ao longo desta pesquisa. Além disso, a questão da representação feminina, alvo inicial do meu interesse, também se enquadra nesta prática.

³ JODELET, Denise. **As representações sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

⁴ MUCHEMBLED, Robert. **Uma História do Diabo**: séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001.

⁵ GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: o verdadeiro, o falso e o fictício. Tradu o: Rosa Freire D’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

A análise do papel feminino na história acaba centrando-se nas visões ao seu respeito, e não ao agir e pensar da mulher. Afinal, este olhar passa por um filtro masculino, detentor do poder de contar tal história. Nesse aspecto, de acordo com Pierre Bourdieu, “a dominação masculina constitui o paradigma (e frequentemente o modelo e o parâmetro) de toda a dominação”.⁶ A partir dessa afirmativa, podemos entender a importância do estudo da história das mulheres, focando não apenas em sua imagem demonizada, mas também nos fatos que levaram a tal desenho.

Segundo Michelle Perrot, a imagem feminina é generalizada e feita a partir do olhar masculino, o que acontece, principalmente, devido ao controle sobre as fontes escassas existentes sobre a história das mulheres. Estas, comumente queimavam os vestígios de si no fim da vida, sendo eles qualquer coisa que pudesse representar sua memória. Isso porque, em seu entendimento, ela não passava de uma mulher e a doutrinação sobre sua inferioridade era feita de forma incisiva⁷.

Caroline Bynum, em estudo sobre a presença feminina no campo religioso medieval e no moderno, chama atenção para o processo misógino que começou a compor-se naquele recorte histórico. Bynum também destaca a necessidade de focarmos nos comportamentos e ideias religiosas da época para um melhor entendimento da noção de gênero, principalmente feminino, daquele contexto. A autora chega à conclusão de que o entendimento sobre o feminino perpassava o entendimento cristão de que a mulher seria apenas mais uma criação de Deus⁸.

Entramos, então, na questão patrística da figura feminina que é ligada diretamente ao pecado e à queda do homem. O conceito de misoginia usado por Bynum tem como base os escritos de Howard Bloch, o qual afirma que “misoginia” e “medieval” são redundâncias quando colocadas juntas. Assim, mesmo tratando-se de um conceito cunhado na contemporaneidade, é possível entender o contexto medieval a partir dele⁹.

É possível perceber, nas leituras sobre a mulher, tanto no medievo quanto na modernidade, que sua imagem está sempre presente, no contexto religioso, principalmente no lado “desviante” da prática da fé ou como “agente das forças

⁶ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 176.

⁷ PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

⁸ BYNUM, Caroline Walker. **Fragmentation and Redemption: essays on gender and human body in medieval religion**. New York: Zone Books, 1992.

⁹ BLOCH, Howard. **A misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: 34, 1995.

opostas”. Entretanto, ainda é um desafio falar sobre a presença feminina no Brasil Colonial português, uma vez que o domínio sobre as fontes é, quase exclusivamente, masculino. Este é fortemente presente, em especial, na escrita dos processos inquisitoriais aqui analisados. Para Perrot, o silêncio relativo às fontes femininas se dá devido à desvalorização da mulher sobre si mesma¹⁰, fruto de um longo processo de sedimentação de um olhar misógino.

Desse modo, a próxima seção deste trabalho tem como objetivo discorrer sobre os conceitos e a construção da misoginia vigente no mundo ocidental. Esta é base do pensamento eclesiástico durante todo o medievo até o século XVI, sobre o qual realizei o corte temporal desta pesquisa. Nessa parte do trabalho também desenvolvi alguns debates a respeito de heresia, misoginia e magia através do tempo.

Já na terceira seção, é analisado o desenvolvimento, ao redor do cotidiano colonial, da construção da imagem feminina no primeiro século da América Portuguesa. Nesse sentido, reflito brevemente sobre o contexto do Novo Mundo como um todo, a fim de identificar sociabilidades entre as mulheres na colônia.

Por fim, na última seção, busco direcionar-me ao documento processual contra Violante Carneira com um olhar que lhe confira mais do que um papel de submissão, uma vez que a história inquisitorial já está saturada de retratos femininos submissos. O objetivo deste trabalho é que a figura feminina exerça o papel principal. Assim, essa análise quer revelar mais do que o comportamento que levou Carneira até a malha do Santo Ofício. O que pretendo é, afinal, compreender como tais comportamentos foram lidos pela sociedade que a rodeava.

¹⁰ PERROT, 2007.

2 HERESIA, MISOGINIA E FEITIÇARIA COMO CONSTRUÇÕES MEDIEVAIS: A HERESIA ORTODOXA NA FORMAÇÃO DA IGREJA E DA SOCIEDADE

O processo de construção do pensamento herético perpassa pela noção de um caminho correto. Assim, geralmente, um único modo de pensar dita aquilo que é considerado aceitável com relação ao indivíduo e aos seus pares. Tal caminho é o que se chama de “ortodoxia”, algo que viria diretamente da linha de pensamento de Cristo e seria utilizado pelos primeiros doutores da Igreja e autoridades eclesiásticas em geral.¹¹

Apesar dessa definição, a palavra “heresia” vem do grego e significa “escolha” ou “partido tomado”. Nesse aspecto, o que manobrou os teólogos na utilização da palavra foi o seu sentido relacionar-se ao “ato de pegar”, sobre o qual foi feita uma referência à queda do homem e ao gesto de pegar o fruto proibido, o que seria contra o único mandamento de Deus. Para Frangiotti, houve uma mudança radical no entendimento da palavra: o que antes seria acentuar um aspecto em particular da verdade, passou a ser, com o cristianismo, a negação da única verdade¹².

Ao longo dos séculos, percebe-se que há uma mudança no entendimento do termo, mesmo dentro da lógica cristã. O agravamento da noção de “heresia” e das punições a ela relacionadas se dá, principalmente, num prisma de fortificação da Igreja como poder ativo na sociedade. No entanto, na segunda parte do século XI, há uma retração herética e, apenas a partir do século XII, evidencia-se a drástica intensificação no número de heresias.

O trabalho iniciado pela Reforma Gregoriana, em 1049, sob a orientação de Leão IX, talvez possa explicar esse vácuo herético-gnóstico, no qual, dentre várias taxações, padres foram proibidos de se casar, sendo o matrimônio colocado como heresia nicolaísta. Nesse sentido, Barros é taxativo em seu texto sobre heresias na Idade Média, indicando que, apenas a partir do século XII, houve uma abundância delas. Também Falbel, em seu livro *Heresias Medievais*, apresenta uma linha do

¹¹ BARROS, José D’Assunção. Heresia Na Idade Média: considerações sobre as fontes e discussão historiográfica. **Revista de História das Religiões**, Maringá, v. 2, n. 6, p. 4-45, fev. 2010.

¹² FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias – (séculos I a VII)**. São Paulo: Paulus, 1995.

tempo sobre o tema, que tem início no século XII, dando ênfase a ele e ao século XIII, os quais o autor chama de “séculos heréticos”.¹³

Obviamente, a negativa de punições sobre as heresias na Alta Idade Média é uma inverdade, uma vez que fogueiras e perseguições também existiram naquele contexto. Dessa forma, em sua análise sobre as fontes, Barros encontrou uma relativa abundância desses eventos. Eles giravam, basicamente, em dois âmbitos: o do governo carolíngio e o da Igreja, na mesma época. A disputa de poder entre o Império e a Eclésia promoveu uma instabilidade na confiança para com a Igreja e seus dogmas, apresentando uma abertura para novas vertentes de pensamentos.¹⁴

Barros ainda fala sobre as formas de identificação e combate da heresia entre o século VIII e IX. Entre as adaptações das crenças cristãs dentro da própria Igreja, vertentes sobre a humanização de Cristo cresciam em força e tamanho no fim do século VIII. Assim, proposições dogmáticas eram identificadas em movimentos como o arianismo e o adocionismo, nos quais a divindade da Segunda Pessoa da Trindade é colocada em dúvida.

Nesse prisma, entre o século II e o XII, incrementou-se a ideia da heresia. Entre Inácio de Antioquia e Irineu de Lyon, ambos mortos no segundo século, iniciou-se a formação do que seria o pensamento herético: aquele que, além de perpetuar o erro, ainda induziria o próximo a também errar. É possível observar, ainda na virada do milênio, que, além da escalada da ideia do que seria heresia, o segundo milênio ainda trouxe consigo o braço secular. Neste, a perseguição aos hereges alcançou outro nível. É o que aponta Nachman Falbel:

O braço secular não deixou de atuar segundo os ditames de uma sociedade de guerreiros, que via na heresia uma falta grave, equivalente no plano religioso à quebra de um juramento de fidelidade do vassalo ao seu senhor, de tal modo que a “infidelidade” social e religiosa se confundem. E, à medida que aumentava o número de heresias e sua influência, procurava-se aperfeiçoar os instrumentos mobilizados para combatê-las.¹⁵

A mudança do que seria heresia ocorreu a partir da mudança do que foi vivido entre os séculos II e XII. Não houve apenas uma mudança de milênio, mas uma mudança do estilo da vida cristã. Para Falbel, não existia mais a vida de pobreza e sacrifício que uma vez retratou a vivência dos seguidores de Cristo. O cristianismo

¹³ FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 13.

¹⁴ BARROS, 2010.

¹⁵ FALBEL, op. cit., p. 15.

primitivo e sua pregação humilíssima teve base apenas até o século IV e, ainda assim, já nessa época, é possível perceber a mudança e estruturação que se consolidou durante a Idade Média.¹⁶

Além das mudanças de percepção do pensamento herético, o qual acompanhou o modo de vida dos cristãos, a punição vinda dos dois poderes – Igreja e Estado – também evoluiu com o tempo. Assim, a partir do Concílio de Verona de 1148, foi determinado que, além do empenho relacionado às leis civis e canônicas, ainda seria necessário seu reforço sob uma pena de excomunhão.¹⁷

Aqui se inicia a utilização da heresia como instrumento de força, fato que reafirma o poder eclesiástico. Com o Grande Cisma, no século XI, a necessidade de reforçar o poderio da Igreja fez-se mais e mais presente dentro da estrutura eclesiástica. Ao mesmo tempo em que passaram a existir duas vertentes do que seria ortodoxo, intensificou-se o surgimento de novos movimentos cristãos a partir do século XII, principalmente em suas décadas finais. Estes movimentos, com a Reforma Gregoriana, foram rapidamente designados como heréticos.

Neste aspecto, a heresia, que antes era considerada uma ação individual, passou a ser definida e solidificada com os movimentos derivados do pensamento cristão – porém, iam contra o dogma católico romano.¹⁸ Há também uma significativa mudança a respeito da perseguição herética entre um século e outro. Entre cátaros e valdenses, a Igreja via-se com movimentos de doutrina divergente da sua. Isso, sob a perspectiva da Igreja, deturpava o pensamento cristão, inflamando uma noção diferente daquela afirmada por ela.¹⁹

Então, iniciou-se uma grande repressão aos movimentos derivados do pensamento cristão, mas que não eram sancionados pela Igreja e, por conseguinte, desafiavam o poder do papado romano. O catarismo, que ganhava força por toda Europa, atingiu altos níveis de organização e foi intensamente perseguido, trazendo, a partir de 1179, o braço secular para tal luta. Diferente da valdense, a qual tomou força após a cátara ter se firmado, o entendimento desta vertente baseava-se em uma dualidade do poder entre bem e mal. Já Pedro Valdez – fundador do movimento dos “valdenses”, o que deu origem ao nome -, espalhava uma doutrina de pobreza e humildade. Ambos os movimentos, contudo, foram extremamente e,

¹⁶ FALBEL, 1999.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ BARROS, 2010.

podemos dizer, violentamente combatidos: muitos cátaros e valdenses enfrentaram a fogueira.²⁰

Ainda assim, apesar de apresentarem doutrinas que divergiam da ortodoxia, apenas os valdenses conseguiram leniência quando se tratava de perseguição. Falbel relata que, no início do século XIII, Inocêncio III, a fim de promover uma noção de paz e estabilidade entre os poderes eclesiásticos, adotou uma posição mais tolerante com os seguidores de Valdez.²¹ É possível ainda analisar essa ação pelo ponto de vista político e econômico. Os Alpes Cócios, onde os valdenses tinham grande popularidade, correspondiam ao que hoje são os territórios da Itália e França. Nesse sentido, perder não somente apoio político, mas também econômico, de áreas tão extensas adicionaria uma fragilidade ainda maior ao domínio católico romano.

Barros aponta que, com a chegada do século XIII e o crescente questionamento do poder sacerdotal da Igreja, a heresia coletiva passou a ser mais firmemente perseguida. Assim, nas décadas finais do século XII, três tratados importantes abriram caminho para a repressão do século seguinte: *Contra valdenses e contra arianos*; *Líber antiheresis* e *Suma quadripartita*, sendo esses apenas alguns deles. O autor ainda ressalta que, a partir do fim do século, houve um ajuntamento de forças do papado e do império, a fim de derrotar os movimentos heréticos que ganharam poder na época.²²

Em 1229, com a criação do Tribunal da Santa Inquisição no Concílio de Toulouse, a perseguição herética tomou novos prismas. Ao mesmo tempo em que a Inquisição surgiu, o movimento cátaro desapareceu dos Alpes Cócios. Falbel acredita que muitos morreram pelas fogueiras, porém, boa parte disso decorreu dos esforços eclesiásticos em rotular aquela crença como heresia.²³

É possível perceber a escala pela qual se passa o entendimento sobre heresia. Do século VIII até o ano mil, houve uma substancial aparição de movimentos que, até o século XII, apesar do número crescente de indivíduos e grupos, não eram a preocupação principal da Igreja ou das Coroas que circundavam o papado. Entretanto, a partir da segunda metade do século XII, aumentaram os movimentos heréticos e as documentações que se referem a eles apresentam uma

²⁰ FALBEL, 1999.

²¹ Ibid.

²² BARROS, 2010.

²³ FALBEL, op. cit.

nova perspectiva. Assim, o século XIII tornou-se uma época de mudanças e, a partir dele, mecanismos de controle populacional, como a Inquisição, foram criados.²⁴

Chegamos, então, ao século XIV, no qual os cismas e as reformas da Igreja dão força e base para mudanças. Segundo Barros, as últimas décadas do século XIII anunciaram as transformações e quebras que aconteceriam no século seguinte.²⁵ Entre os séculos XIV e XV, houve uma grande mudança no pensamento eclesiástico, e movimentos da linha franciscana de pobreza voluntária entraram em conflito com a Santa Sé a ponto de ser desenvolvida grande perseguição a eles. João XXII (1316-1334), com a Bula Santa Romana, condenou movimentos mais radicais e, em anos de crise social global, a intensificação da revolta só aumentou – vale lembrar que os anos 1315, 1316 e 1348 foram marcados pela Grande Fome e pela Grande Peste.

Em meio às lutas clericais com os hereges, voltamos ao século XII, uma época de muitas reformas e cismas. Naquele contexto, ao final do Segundo Concílio de Latrão, ficou decretada a proibição do casamento para padres e qualquer outro clérigo. Entretanto, vale salientar que, até aqui, a representação da mulher pela Igreja continuava sem muita importância para seu funcionamento ou da sociedade. Tal decisão, contudo, não apenas reforçou uma subserviência feminina já existente, mas também reacendeu um olhar misógino vindo da Antiguidade.²⁶

O relacionamento entre eclesiásticos, pensadores e doutores da Igreja com as mulheres é algo frágil desde o início da cristandade. O próprio apóstolo Paulo, ao aconselhar sobre a estrutura da comunidade de fé, disse a Timóteo que a mulher não deveria ensinar. No mesmo capítulo, ele discorreu, em alguns versículos, sobre a conduta feminina:

Que do mesmo modo as mulheres se ataviem em traje honesto, com pudor e modéstia, não com tranças, ou com ouro, ou pérolas, ou vestidos preciosos, mas (como convém a mulheres que fazem profissão de servir a Deus) com boas obras. A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Salvar-se-á, porém, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, no amor e na santificação.²⁷

²⁴ BARROS, 2010.

²⁵ Ibid.

²⁶ FALBEL, 1999.

²⁷ I TIMÓTEO. In: **Bíblia de Promessas**. Novo Testamento. Tradução: João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2006. p. 326.

2.1 A MISOGINIA E A CONTÍNUA DEMONIZAÇÃO DO FEMININO

Em outra passagem bíblica, dessa vez em carta aos Coríntios, Paulo aconselhou: “O melhor é o homem não tocar a mulher. Todavia, para evitar fornicção, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido”.²⁸ A construção da figura inferior feminina ainda tem sua base em nomes como Aristóteles e Santo Agostinho. A partir da lógica apresentada por estes, a Igreja e o Estado muitas vezes perseguiram, torturaram e mataram mulheres.

Aristóteles, no caso, ao escrever *A Política*, disse que a mulher é naturalmente submissa ao homem. Em *História dos Animais*, por sua vez, ele aponta:

Portanto, as mulheres são mais compassivas e prontas a chorar, mais invejosas e mais sentimentais e mais contenciosas. A fêmea também está mais sujeita à depressão do espírito e ao desespero do que os homens. Ela é também mais desavergonhada e falsa, mais prontamente enganada, e mais atenta às injúrias, mais ociosa e, em geral, menos excitável que o macho. Pelo contrário, o macho está mais disposto a ajudar e, como já foi dito, mais valente do que a fêmea.²⁹

Outrossim, Agostinho apresentou uma visão tão inferiorizante, ou até mesmo pior, que a de Aristóteles. Para o padre, haveria uma diferença entre homem e mulher: o homem foi criado para estar entre os anjos e animais irracionais, enquanto a mulher, não sendo criada como ele, mas a partir dele, seria inferior ao homem – e, portanto, mais próxima dos animais do que dos anjos. Em suas *Confissões*, especificamente no livro XIII, Santo Agostinho argumentou:

Ela, possuindo, sem dúvida, uma alma de igual natureza racional e de igual inteligência, está, quanto ao sexo, dependente do sexo masculino, assim como o apetite, de que nasce o ato, se subordina à inteligência para conceber da razão a facilidade em ordem ao bom procedimento.³⁰

Desse modo, nomes conhecidos e seguidos tornaram-se base não apenas para o pensamento eclesiástico, mas também para o pensamento social. Afinal, eles trouxeram uma intensa bagagem para o já pesado papel feminino. Segundo Silva e Medeiros, o discurso aristotélico, que relacionava a mulher a algumas práticas

²⁸ I CORÍNTIOS. In: **Bíblia de Promessas**. Novo Testamento. Tradução: João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2006. p. 1413.

²⁹ ARISTÓTELES. **História dos Animais**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 75.

³⁰ SANTO AGOSTINHO. **Confissões XIII**. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 32-47.

sociais, trouxe a ela um estereótipo que se perpetuou através da Idade Média. Para os autores, essa seria a razão pela qual as fontes sobre o papel da mulher são tão reduzidas: às mulheres não era dada grande importância social ou religiosa. Este quadro, aliás, só começa a mudar a partir do século XII, com a exaltação ao culto mariano.³¹

Segundo Pires, uma vez que a hierarquia entre masculino e feminino é anterior ao período medieval, não se pode dizer que a formação misógina da figura feminina seja resultado do cristianismo. Tal construção precede as noções de sociedade que se tem na Antiguidade e Medievalidade:

Assim, o próprio cristianismo e os discursos dele provenientes foram influenciados por um contexto cultural e social muito mais amplo. Pode-se dizer, então, que os discursos religiosos construídos e amplamente difundidos durante a Idade Média apresentam-se como a justificação de uma ordem social que havia sido estabelecida há muito tempo antes.³²

É importante ressaltar que, apesar das noções hierárquicas entre homem e mulher precederem a Igreja medieval, ela exerce uma forte presença perpetuante nesse aspecto. Essa instituição reproduz não apenas a visão maculada da mulher, mas conta também com o apoio de uma aristocracia que visa conservar seu poder econômico e social. Segundo Ribeiro, a interpretação sobre a hierarquia de gênero foi tão largamente disseminada que até mesmo as mulheres a reproduziam cotidianamente.³³

É importante entendermos que a misoginia, apesar de tomar lugar a partir de uma visão eclesiástica, não teve esse viés como único pressuposto orientador. A perspectiva aristocrática da época ajudou a firmar a noção que permeou – e ainda permeia – o ser feminino. O reforço da burguesia pré-capitalista, com sua influência crescente, principalmente na Baixa Idade Média, trouxe peso ao ajudar solidificar a posição submissa da mulher na sociedade.³⁴

³¹ SILVA, André Candido; MEDEIROS, Marcia Maria. Sexualidade e a História da mulher na Idade Média: a representação do corpo feminino no período medieval dos séculos X a XII. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 7, n. 14, p. 1-16, 2013.

³² PIRES, João Davi Avelar. Misoginia medieval: a construção da justificação da subserviência feminina a partir de Eva e do pecado original. **Faces da história**, Assis, v. 3, n. 1, p. 128-142, jan.-jun. 2016. p. 129.

³³ RIBEIRO, Silvana Mota. Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo. *In*: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 4., 2000, Coimbra. **Anais [...]**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2000. p. 1-26.

³⁴ PIRES, op. cit.

Entretanto, a fim de melhor entender seu lugar social, é preciso analisar as raízes que montam a figura da mulher. Assim como a heresia, o padrão de mulher inferior e submissa não foi uma construção inteiramente medieval.³⁵ A base judaico-cristã com influências helenísticas, que se firmou como verdade por toda Europa através da Igreja, remontava a criação feminina a um erro divino, o qual ameaçaria a vida e a alma do homem.

Iniciamos nossa análise em Lilith, que teria sido a primeira mulher de Adão, criada, teoricamente, da mesma forma que ele, mas que se rebelara. Segundo a tradição oral judaica, Lilith teria protestado contra os mandos de Adão, o qual queria que ela se deitasse por baixo dele. Descontente com a posição inferior em que Adão a colocava, Lilith teria pronunciado o nome mágico de Deus e se elevado no ar, abandonando o paraíso e seu companheiro.³⁶

A partir daí, a forma de demônio feminino foi-lhe atribuída. Para Sicuteri, Lilith teria se refugiado no Mar Vermelho, onde dava à luz a mais de cem demônios por dia. Segundo o autor, anjos tentaram levá-la de volta para Adão, mas ela teria se recusado, alegando estar fazendo a vontade de Deus e cuidando de seus recém-nascidos. Os nascidos meninos ficavam apenas oito dias em seu poder, tempo no qual eles deveriam ser circuncidados. Já as meninas ficavam com Lilith por vinte dias. Era costumeiro dizer que Lilith matava as crianças sempre que podia, prometendo poupar suas vidas quando via um mensageiro de Deus.³⁷

Lilith tornou-se símbolo de busca por igualdade e, segundo Bastos, seria esse o motivo pelo qual sua narrativa não estaria em Gênesis, juntamente com a de Eva. Diante de sua imagem desviante, na cultura judaica medieval, a ela teriam sido atribuídos estereótipos como: devoradora de crianças; mãe de crianças mortas; pervertida; Rainha da Noite; Noiva de Samael.³⁸

As interpretações da história de Lilith sempre se iniciam com a razão pela qual sua atitude era desviante, assim como foi com Eva. Para explicar seu comportamento, alguns autores alegam que, ao criar Lilith, Deus não havia usado

³⁵ LIEBEL, Silvia. **Demonização da mulher**: a construção do discurso misógino no *Mallus Maleficarum*. 2004. Monografia (Conclusão do curso de História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

³⁶ SICUTERI, Roberto. **Lilith, a Lua Negra**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

³⁷ Ibid.

³⁸ BASTOS, Rodolpho Alexandre S. de Melo. As esposas de Adão e o imaginário diabólico e feminino na cristandade Medieval. **Caminhos da História**, Montes Claros, ano IX, v. 22, n. 1, p. 1-15, 2017.

apenas barro puro, como fez com Adão. Para Silvia Turbet, Lilith teria, em sua formação, barro e imundices, o que justificaria sua rebeldia e, mais tarde, seu lugar na ordem demonológica.³⁹ Diferentemente de Lilith, Eva teria sido criada diretamente de Adão.

O início da vida de Eva surgiu de uma necessidade do homem, o que seria uma das justificativas para a submissão daquela mulher:

E disse o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele. Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todo o animal do campo, e toda a ave dos céus, os trouxe a Adão, para este ver como lhes chamaria; e tudo o que Adão chamou a toda a alma vivente, isso foi o seu nome. E Adão pôs os nomes a todo o gado, e às aves dos céus, e a todo o animal do campo; mas para o homem não se achava ajudadora idônea. Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão, e este adormeceu; e tomou uma das suas costelas, e cerrou a carne em seu lugar; E da costela que o Senhor Deus tomou do homem, formou uma mulher, e trouxe-a a Adão. E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; esta será chamada mulher, porquanto do homem foi tomada.⁴⁰

Dessa passagem do livro de Gênesis baseia-se grande parte das justificativas a respeito da submissão feminina ao homem. A ordem criacionista estabelece uma hierarquia de importância a partir do contato de Deus com suas criações. Nesse sentido, Pires, em seu trabalho sobre a misoginia a partir de Eva, aponta que essa hierarquia inicial seria justificada a partir da ordem de criação. Assim, primeiramente, teria surgido o homem, do barro moldado por Deus, à sua imagem e semelhança, ganhando vida através do sopro do Criador. A partir de Adão, viria Eva, não do barro ou à imagem de Deus, mas de uma criatura já pronta.⁴¹

Segundo Ribeiro, Agostinho ainda acrescentou outra justificativa para a submissão da mulher: o Pecado Original. Assim, a culpabilidade de Eva na queda do homem fez com ela tivesse que se sujeitar a ele. Nessa ordem, a submissão feminina seria uma das punições dadas a todas as mulheres pelo erro da primeira delas.⁴² A partir daí, a mulher passou a ser taxada como predisposta ao pecado.

³⁹ TUBERT, Silvia. **Mulheres sem sombra**: maternidade e novas tecnologias reprodutivas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.

⁴⁰ GÊNESIS. In: **Bíblia de Promessas**. Velho Testamento e Novo Testamento. Tradução: João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2006. p. 5.

⁴¹ PIRES, 2016.

⁴² RIBEIRO, 2000.

As justificações que diminuem seu contato com o divino não param no Pecado Original.⁴³ Segundo o que foi apontado por Eliane Ventorine, durante o período medieval, o discurso clerical afirmava que a mulher, por vir da costela de Adão, seria muito mais próxima da carne do que o homem. Assim, baseado em Eva, a mulher tornou-se parte da dualidade entre carne e espírito, o que justificaria sua natureza pecadora e seu infinito potencial para os males carnis. O ato de desobedecer também era entendido por muitos doutores da Igreja como inevitável para mulher - sem essa propensão, aliás, a contravenção de Eva não teria acontecido.

E Deus disse: Quem te mostrou que estavas nu? Comeste tu da árvore de que te ordenei que não comesses?

Então disse Adão: A mulher que me deste por companheira, ela me deu da árvore, e comi.

E disse o Senhor Deus à mulher: Por que fizeste isto?

E disse a mulher: A serpente me enganou, e eu comi.

Então o Senhor Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida.

E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a sua semente; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.

E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor, e a tua concepção; com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará.⁴⁴

O castigo imposto a Eva seria, assim, maior do que apenas a dor excruciante do parto. Biblicamente, sua sujeição se tornou obrigatória, vinda diretamente de Deus. Baseando-se principalmente nessa parte, a Igreja e a sociedade coordenada por ela, adotou a submissão feminina como natural e obrigatória. Além disso, o propósito da mulher também foi definido em seu castigo, que seria o da procriação, como é afirmado no final do texto.

É importante também frisar que a desobediência de Eva trouxe instabilidade para o relacionamento entre o homem e Deus. Bastos aponta que, com sua sexualidade e sensualidade, Eva teria iniciado a decadência humana. O desejo carnal promoveu no homem uma mácula que não permitira sua estadia no paraíso e ligou a mulher diretamente à figura do Diabo.⁴⁵

⁴³ BASTOS, 2017.

⁴⁴ GÊNESIS, 2006, p. 6.

⁴⁵ BASTOS, op. cit.

Além disso, a tentação de Eva teria demonstrado uma mentalidade fraca, que foi atribuída a todo sexo feminino, e serviu de contrapartida para a criação da figura masculina que, sendo o oposto da mulher, traria superioridade em seu intelecto. Essa visão promoveria ainda, como apontado por Bastos, uma imagem de faladeira e tagarela à mulher. Afinal, foi através da conversa que a serpente convenceu Eva a pecar e que Eva, por sua vez, persuadiu Adão.⁴⁶

Para além da danação da alma, Pedro Custódio afirma que se acreditava, durante o medievo, que o corpo feminino fisiologicamente promovia repulsa e medo. Um elemento que comprova isso é uma fala de Isidoro de Sevilha, o qual afirmou que a menstruação teria poder destrutivo, podendo causar doenças e morte à natureza.⁴⁷

Então, a partir de Eva, tem-se a formação de uma visão sobre a mulher que se perpetuou ao longo dos séculos. Como coloca Bastos, uma infinidade de adjetivos dados como pejorativos foram anexados à sua imagem: orgulhosa, desobediente, maligna, sensual, carnal.⁴⁸

Ainda na cultura judaico-cristã, os estudiosos da religião conseguiram solidificar a imagem maléfica da mulher com outros exemplos de mulheres pecadoras da Bíblia, além de Eva. Dentre as principais que constam no Antigo Testamento estava Dalila. Essa personagem teria seduzido Sansão em nome de seus inimigos, a fim de conseguir descobrir a fonte de sua força sobre-humana. Sansão, cabe pontuar, foi um dos juizes hebreus, nomeados no Velho Testamento como líder dos hebreus antes da época dos reis. Na passagem em que Dalila consegue a informação da origem da força de Sansão – seus cabelos –, ela corta-os e chama os filisteus, inimigos dos hebreus, para capturar o juiz:

E sucedeu que, importunando-o ela todos os dias com as suas palavras, e molestando-o, a sua alma se angustiou até a morte.

E descobriu-lhe todo o seu coração, e disse-lhe: Nunca passou navalha pela minha cabeça, porque sou nazireu de Deus desde o ventre de minha mãe; se viesse a ser rapado, ir-se-ia de mim a minha força, e me enfraqueceria, e seria como qualquer outro homem.

Vendo, pois, Dalila que já lhe descobrira todo o seu coração, mandou chamar os príncipes dos filisteus, dizendo: Subi esta vez,

⁴⁶ BASTOS, 2017.

⁴⁷ CUSTÓDIO, Pedro Prado. A misoginia na Idade Média: Bruxaria, alguns aspectos religiosos e sociais. **Acta Científica**, Engenheiro Coelho, v. 21, n. 3, p. 21-31, set./dez. 2012.

⁴⁸ BASTOS, op. cit.

porque agora me descobriu ele todo o seu coração. E os príncipes dos filisteus subiram a ter com ela, trazendo com eles o dinheiro. Então ela o fez dormir sobre os seus joelhos, e chamou a um homem, e rapou-lhe as sete tranças do cabelo de sua cabeça; e começou a afligi-lo, e retirou-se dele a sua força. E disse ela: Os filisteus vêm sobre ti, Sansão. E despertou ele do seu sono, e disse: Sairei ainda esta vez como dantes, e me sacudirei. Porque ele não sabia que já o Senhor se tinha retirado dele. Então os filisteus pegaram nele, e arrancaram-lhe os olhos, e fizeram-no descer a Gaza, e amarraram-no com duas cadeias de bronze, e girava ele um moinho no cárcere.⁴⁹

Além de Dalila, rainhas como Bate-Seba, mulher de Davi, e Jezabel, esposa de Acabe, rei de Israel, também foram acusadas de utilizarem sua sensualidade e manipularem seus maridos, conduzindo-os à destruição. Entretanto, não apenas na cultura judaico-cristã foram estabelecidos estigmas para as mulheres.

A mitologia grega, como aponta Pires, também solidificou a mulher como ser volúvel e problemático, como aconteceu com Pandora. A história diz que essa mulher recebeu uma caixa do deus olímpico Zeus, o qual lhe ordenou jamais abri-la. Mesmo diante da determinação da deidade soberana do Olimpo, Pandora teria aberto a caixa e, assim, deixado escapar todos os males que nela havia. Ainda nessa vertente, temos Medusa, que recebeu um castigo de Atena e Hera – esta última retratada como a esposa ciumenta e vingativa de Zeus.⁵⁰

Apesar de sua influência nos costumes ocidentais, a cultura helenística ainda não foi tão forte quanto a judaico-cristã. A frágil relação entre mulher e sociedade se estabeleceu com a narrativa eclesiástica do que seria certo e errado. Esta foi fortemente disseminada pela Igreja em seus ritos, influenciando a cadeia de poderes sociais. Uma das questões melhor propaladas pela Igreja e acatadas no meio social foi a forma com a qual o corpo era visto – principalmente, claro, o corpo feminino.

A diferença visual entre homem e mulher ocorreu através de uma ótica carnal, como mencionamos anteriormente. Nesse sentido, a dualidade estabelecida através das interpretações eclesiásticas direcionou a atenção para o corpo e a sexualidade. Assim, mais uma vez, em oposição ao masculino, o sexo feminino é considerado o mal. Leila Pissinatti também acrescenta que a nova visão sobre o corpo deu-se,

⁴⁹ GÊNESIS, 2006, p. 373-374.

⁵⁰ PIRES, 2016.

principalmente, com a introdução do cristianismo no Império: a partir dali, ramificam-se novas análises.⁵¹

Assim, a necessidade de disciplinar o corpo teria partido de uma vertente de mesmo viés, voltada para a própria ordem social, como aponta a pesquisadora. A doutrina amplamente difundida era a de preservação e controle das urgências e desejos apresentados fisicamente. Como difundido pelos doutores da Igreja, a manutenção da virgindade e, preferencialmente, o celibato, era algo almejado. Desse modo, segundo Le Goff, houve uma “reviravolta do corpo contra si mesmo”, que se traduziu em uma aversão ao corpo e ao sexo durante o período medieval.⁵²

Então, como aponta Le Goff, a partir da institucionalização do cristianismo, a interpretação sobre o Pecado Original e sua ligação com o corpo transformou a queda do homem em pecado sexual. O autor menciona que vários teólogos e filósofos, doutores da Igreja, afirmaram tal interpretação, fazendo com que essa visão se espalhasse e tivesse aceitação como verdade absoluta. Assim, o Pecado Original passou a não se tratar mais de mera desobediência, mas da mais pura concupiscência.⁵³

Dessa forma, mais uma vez a mulher foi relacionada ao Pecado Original, incorporando ainda mais culpa à sua imagem. Isso porque, além de tentada e tentadora, sua origem carnal tornou-se a chave principal para o escrutínio a respeito de sua culpabilidade. Entre a visão difundida pela Igreja através de sua institucionalização pelo Império Romano, no século IV, e a Reforma Gregoriana, no século XI, o reforço do controle corporal e sexual intensificou-se.

2.2 MARIA, O IDEAL INALCANÇÁVEL

Além do controle sexual, as mudanças trazidas pela Reforma, no início do segundo milênio, intensificaram o cerco montado em volta da mulher. Isso aconteceu em dois momentos. Primeiramente, temos o crescimento do culto a Maria

⁵¹ PISSINATI, Leila Lisa. O corpo feminino no pensamento cristão medieval. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL UFES/PARIS-EST, 6., 2017, Vitória. **Anais [...]**. Vitória: UFES, 2017. p. 644-653.

⁵² LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994. (Coleção Nova História). p. 48.

⁵³ *Ibid.*

no século XII, quando a virgem é apontada como modelo de vida santa a ser seguido pelas mulheres no medievo.

Nesse sentido, segundo Rodolpho Bastos, a exaltação mariana apresentou-se, naquele século, com objetivo de controle sobre as massas, principalmente sobre as mulheres⁵⁴. O autor ressalta que Maria seria apresentada após esse momento de Reforma a fim de inserir a mulher no contexto social e apresentar uma forma de redenção. Por exaltação, a imagem de Maria abriu um novo caminho, diferente daquele de mulher pecadora. Assim, além de trazer nova face à figura feminina, Maria, segundo José Rivair Macedo, representava a mãe zelosa que olha por seus filhos e filhas pecadores.⁵⁵

A partir daí, a dogmática que envolve o culto à Maria expandiu-se. Bastos aponta que, no século XIII, houve uma fixação dos dogmas que regeram esse culto. Assim, nomes como Tomás de Aquino e Alberto Magno, após reflexões sobre a devoção à mãe de Cristo, lançaram as bases teóricas dos dogmas marianos. Seriam elas:

[...] a santificação de Maria que era a purificação e reparação do pecado original e que conduz à sua Imaculada concepção; e a sua assunção corporal ao céu, que não é ausência de morte, mas o afastamento de toda a putrefação. Assim, tanto na concepção como no pensamento, Maria escapa ainda um pouco mais de sua condição humana.⁵⁶

Segundo Vânia Nara Pereira Vasconcelos, Maria seria o ápice do desejado: a mulher sem mácula sexual que concebeu, sem prazeres carnis, e foi ferramenta divina. Na imagem de Maria, tem-se uma mulher utópica, a qual, de acordo com a Igreja, deveria ser um exemplo a ser seguido pelas mulheres da época. Portanto, mesmo sendo apenas uma ideia inalcançável, ainda é almejado controle sobre o que se diz incontável.

Além disso, Maria tornou-se o oposto de Eva. Esta representaria o carnal, corporal e sensual, enquanto Maria seria uma mulher assexuada, que concebeu sem pecar e que ainda intercede pelos pecadores. Maria representaria ainda obediência e humildade, virtudes enfatizadas pelos padres e teólogos da Igreja. Estes a colocaram em oposição a Eva, a qual, através do orgulho e da

⁵⁴ BASTOS, 2017, p. 11.

⁵⁵ MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 2002.

⁵⁶ BASTOS, op. cit., p. 11.

desobediência, trouxe danação para toda a criação. Já Maria, seu completo oposto, teria dado à luz a salvação.⁵⁷

Entretanto, entre os séculos XII e XIII, o ideal mariano, não dando conta de abarcar todas as mulheres na dualidade feminina, acrescenta mais um modelo de mulher. Esta seria bem mais alcançável que Maria e bem mais desejável que Eva: Maria Madalena. Ela representa a segunda parte do cerco que envolvia a vida cotidiana e espiritual da mulher. Bastos ressalta que Madalena parecia muito mais relacionável do que a Virgem Maria, pois foi mostrada como inicialmente pecadora, vinda da carne – ou até mesmo como prostituta, de acordo com vários estudiosos –, mas que, ainda assim, alcançou graça aos olhos de Jesus. Assim, Madalena mostraria um caminho de contrição e arrependimento, exatamente o que a Igreja buscava através de Eva e Maria, mas que só seria alcançado com Madalena. Isso porque Madalena representaria um “meio termo” entre a tentadora e a Santíssima Mãe.⁵⁸

Dessa forma, podemos perceber que a imagem retratada da mulher nas culturas formadoras do ocidente medieval – tanto a helenística quanto a judaico-cristã – é definidora no trato com o sexo considerado frágil. Entretanto, como aponta Bastos, apesar de existirem modelos que a Igreja desejava que as mulheres medievais seguissem, o medo da figura feminina ainda era extremamente presente.⁵⁹

A formação monogâmica baseia-se no direito masculino e traz à tona para as formações sociais a discrepância entre homens e mulheres. Com o passar do tempo, é possível perceber que os direitos femininos foram aglutinados pelos homens e uma “diabolização feminina” foi construída através dos séculos. Os textos clássicos gregos e teológicos, como o de Santo Agostinho, montam uma iconografia feminina que se relaciona intimamente com os males do mundo, independente da cultura ritual ou religiosa.

Jean Delumeau, em seu livro *A História do Medo no Ocidente*, mostra em suas páginas que a sexualidade feminina era entrelaçada com tudo que envolvia o mal. Neste aspecto, a mulher era portadora dele.

Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na Terra o pecado, a

⁵⁷ BASTOS, 2017.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

desgraça e a morte. Pandora grega ou Eva judaica, ela cometeu a falta original ao abrir a urna que continha todos os males ou ao comer o fruto proibido. O homem procurou uma responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher. Como não temer um ser que nunca é tão perigoso como quando sorri? A caverna sexual tornou-se a fossa viscosa do inferno.⁶⁰

A pesada influência grega clássica, assim como a literatura judaico-cristã, pavimentou, principalmente na cultura ocidental católica, uma estreita estrada que levou à solidificação do estigma feminino. Nomes como Tertuliano, São Jerônimo e Santo Agostinho exortaram em seus sermões e escritos sobre a culpa da mulher no pecado do homem e destacaram a inferioridade feminina como ser⁶¹. Entre Lilith, Eva e Pandora, não havia defesa que conseguisse a absolvição da mulher.

Com bases eclesiais misóginas, como já citamos (Agostinho, Tertuliano e Jerônimo), certa semelhança é estabelecida entre Antiguidade e Medieval. Segundo Itamar de Souza, tanto um período quanto o outro foram épocas dominadas predominantemente por homens, colocando a mulher em um papel secundário – não menos importante, porém, mais lateral. Souza fala ainda sobre o tipo de caráter apreciado nas mulheres medievais. Nesse sentido, é possível perceber que a perspectiva sobre a mulher naquele contexto estava diretamente ligada ao seu nível de submissão a Deus, ao seu senhor de terra e ao seu pai ou marido, independentemente de sua posição social.⁶²

Jeffrey Richards, em *Sexo, Desvio e Danação*, chama atenção para o papel da mulher no Pecado Original e também no casamento. Em ambos os casos, a mulher é vista como a desviante, porém, existem diferenças de tempo entre eles. Clemente de Alexandria, no século II, vinculou o pecado original à descoberta do sexo, sendo a mulher sua maior adepta. Essa teoria foi aperfeiçoada por Santo Agostinho no século IV, ao dizer que todo desejo sexual corresponderia ao Pecado

⁶⁰ DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800** - Uma cidade sitiada. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 314.

⁶¹ SIQUEIRA, Silvia Márcia Alves. 2004. **A mulher na visão de Tertuliano e Agostinho séc. II – V d.C.** Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004.

⁶² SOUSA, Itamar. A Mulher na Idade Média. **Revista FARN**, Natal, v. 3, n. 1/2, p. 159 - 173, jul. 2003/jun. 2004.

Original, e não apenas o sexo. Entretanto, o que ficou difundido entre a cristandade é que o Pecado Original é igual a sexo.⁶³

Portanto, a sexualidade teria seu único papel nos objetivos reprodutivos dentro do casamento⁶⁴. Nesse aspecto, Jesus teria instituído o casamento como um estado normal das pessoas, declarando-o ainda indissolúvel, exceto por adultério. O apóstolo Paulo, em uma de suas cartas à comunidade em Corinto, ainda chamou atenção para essa segunda alternativa mais aceitável de vida, uma vez que a primeira era o celibato. Ele apontou que:

Quanto aos assuntos sobre os quais vocês escreveram, é bom que o homem não toque em mulher, mas, por causa da imoralidade, cada um deve ter sua esposa e cada mulher o seu próprio marido. O marido deve cumprir os seus deveres conjugais para com a sua mulher, e da mesma forma a mulher para com o seu marido. A mulher não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas sim o marido. Da mesma forma, o marido não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas sim a mulher. Não se recusem um ao outro, exceto por mútuo consentimento e durante certo tempo, para se dedicarem à oração. Depois, unam-se de novo, para que Satanás não os tente por não terem domínio próprio. Digo isso como concessão, e não como mandamento. Gostaria que todos os homens fossem como eu; mas cada um tem o seu próprio dom da parte de Deus; um de um modo, outro de outro. Digo, porém, aos solteiros e às viúvas: É bom que permaneçam como eu. Mas, se não conseguem controlar-se, devem casar-se, pois é melhor casar-se do que ficar ardendo de desejo.⁶⁵

A Igreja, com fundamento bíblico, passou a usar então as palavras do Apóstolo Paulo e as interpretações de seus estudiosos para o controle da sexualidade dentro do casamento. Em razão dos escritos de Paulo, a partir das interpretações de Agostinho e Clemente da Alexandria de Pecado Original, a Igreja difundiu entre a população que o sexo deveria ser usado apenas para a procriação. Assim, o uso dessa prática para o mero prazer era considerado pecado.

Richards argumenta que a intenção da Igreja em controlar a sexualidade tinha como objetivo canalizar a atividade sexual para o casamento, exercendo também controle sobre este. O clero teria, então, mais um braço regulador dentro das casas das pessoas, uma vez que, a partir do século IX, teria se iniciado um longo processo de sacralização do matrimônio. Assim, de acordo com o pesquisador, “a

⁶³ RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Tradução: Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ I CORÍNTIOS, 2006, p. 1417.

sacralização envolvia também o cumprimento de novas regras elaboradas para aumentar o efeito estabilizador do casamento sobre a sociedade [...].⁶⁶

A mulher na sociedade medieval é completamente sujeita ao seu marido, o que é uma crença universalmente aceita durante a Idade Média e perpassa pela noção patrística da criação do mundo. A partir desta, cada mulher, como descendente de Eva, tem em si a inferioridade, que vem da sua criação através da costela do homem e também da maldade, que é ganha quando sucumbe à serpente. Ambos os defeitos seriam vindos de Eva, como mãe de todas as mulheres.⁶⁷ Em oposição a tal figura, Maria tornou-se o modelo santificado.

A Virgem Maria passou a ser promovida pela Igreja entre os séculos IX e XII: tratava-se de um modelo a ser seguido pelas mulheres, se não pela virgindade, pela maternidade. A virgindade seria o ideal para resistir ao pecado iniciado em Eva, porém, a maternidade tornou-se uma qualidade redentora para aquelas não adaptadas à vida celibatária e religiosa. Entrou em cena, então, o casamento como destino para a maioria das mulheres, uma vez que não era esperado que elas se livrassem de sua natureza pecaminosa, justamente por sua inferioridade⁶⁸. O casamento, em domínio completo da Igreja, ganhou nova esfera: além do comprometimento com a reprodução, segundo George Duby, seu propósito transcendia os desejos frívolos do sexo, sendo um dos pilares das estruturas sociais e econômicas.⁶⁹

Para Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, a partir do século XII há uma crescente apreciação da mulher, iniciando-se um processo de idealização do feminino que tinha como base a promoção da Virgem Maria e o amor cortês. Neste último, promoveu-se uma elevação da mulher, a qual foi colocada acima do homem que a idealizava. Assim, a mulher, excluída por um sistema misógino, tanto na parte civil quando religiosa, foi compensada de sua situação vergonhosa e real através da literatura. Ali, ela era retratada de forma irrealmente angélica, quando, na verdade, sua situação cotidiana era hostil e seu papel central era diabólico.⁷⁰ Para Nogueira, a idealização da mulher causou efeito contrário ao esperado, uma vez que o

⁶⁶ RICHARDS, 1993, p.35.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ DUBY, Georges. **Eva e os padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁷⁰ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1991.

agigantamento da pureza feminina com base na Virgem Maria trouxe à tona imediatamente o espírito maligno que seria o contraponto da santidade da Virgem Mãe de Deus. A tríadica do simbolismo antigo feminino é suprimida em sua terceira parte, uma vez que a Igreja dava atenção apenas para a Virgem e para a mãe, ignorando por completo o lado escuro que faz parte da mulher.⁷¹

Em meados do século XIII, com a criação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, que tinha como objetivo perseguir os hereges, o escrutínio clerical sobre a mulher aumentou. Nas áreas rurais europeias, onde o cristianismo não conseguiu extinguir os cultos pagãos, a mulher ocupava posição de destaque em razão de suas habilidades no tratamento de doenças e de seus saberes para sortilégios – tanto para cura quanto para morte, tanto para unir casais quanto para afastá-los. É importante salientar que a mesma população que procurava essas mulheres com esse tipo de conhecimento e prática também eram seus denunciante em mesas do Santo Ofício. Para Duby, a mulher era temida e desprezada ao mesmo tempo, por ser uma “parte oculta” da sociedade masculina que, na realidade, a desconhecia.⁷²

Michelet escreveu que, no paganismo, a mulher sempre teve uma posição de destaque, justamente pelos seus mistérios e seu contato com a natureza. A feiticeira era, na verdade, a médica dos pobres e da área rural, uma vez que era essa a única figura a quem essa população podia recorrer diante de suas enfermidades.⁷³ Além de levar com ela a cura, a figura da feiticeira também oferecia a possibilidade de amor, desejo, e até mesmo a felicidade, uma vez que os casamentos eram feitos por conformação socioeconômica.⁷⁴

A diabolização da mulher continuou até o século XV, quando o medo aumentou rapidamente e a culpabilização feminina cresceu juntamente a ele. Assim, a crise feudal, a Peste Negra, as revoltas urbanas e camponesas, a Guerra dos Cem Anos, o avanço turco e o Cisma do Papado apontaram diretamente para as obras demoníacas de Satã e para a mulher, como sua ajudante.

Satã e seus demônios constituem a ameaça cotidiana, tramando para a perdição dos homens, sobre os quais paira a terrível angústia dos tormentos da perdição eterna. E sua vítima, por

⁷¹ NOGUEIRA, 1991.

⁷² DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 37.

⁷³ MICHELET, Jules. **A feiticeira**. Tradução: Ana Moura. Cascais: Pergaminho, 2003.

⁷⁴ Ibid.

excelência, é a mulher, cujo o pendor para o Mal possuía uma longa tradição.⁷⁵

A inferioridade da mulher tomou um tom mais agudo, uma vez que a fragilidade do ser feminino seria uma questão conhecida pelo Diabo. Nesse sentido, Santo Agostinho argumentou que, como todo ser humano teria um corpo sexuado em contraposição da alma assexuada, para o homem isso funcionaria perfeitamente, uma vez que ele seria a imagem cabal de Deus. Entretanto, no caso da mulher, ela seria inferior ao homem e, conseqüentemente, sua obrigação era de submeter-se a ele.

Dessa maneira, a Igreja adicionou, sistematizou e racionalizou todo um misoginismo recebido da Antiguidade, que o desenvolvimento do culto à Virgem só irá acentuar – na medida em que exalta a mulher excepcional, para a qual a sexualidade feminina foi uma eterna ausente – a desqualificação da condição feminina.⁷⁶

A figura feminina representava, assim, um perigo constante. A única forma de suportá-la seria subjugando-a com violência, ou senão, tendo-a como já submissa, silenciosa, cuidando dos filhos e saindo pouco de casa. Afinal, “a mulher cristã, herdeira da Eva judia e da Pandora grega, é naturalmente culpada. Quanto ao resto, não tem valor. O homem é seguramente à imagem de Deus, mas a mulher não”⁷⁷. Criada para a sedução do homem, a mulher é fina, delicada, de formas atraentes aos olhos masculinos. A fim de levar a alma do homem ao inferno, seu corpo delgado, características peculiares e ações femininas seriam responsáveis por conduzi-lo para mais perto da danação.⁷⁸

O recato e a obediência, tidos como características fundamentais da esposa moralmente correta, demonstravam controle do esposo. Se fosse necessário, este domínio deveria, inclusive, ser tomado à força, contando com o apoio da ira santa do Esposo Divino, que poderia amaldiçoá-la ao fogo eterno da danação. A condensação de valores femininos dava-se ainda pelo modelo de sujeição e dependência vivido dentro do casamento. De acordo com Mary Del Priore, o modelo de “santa-mãe” introjetado segue a linha da mãe e esposa católica, criando seus filhos dentro do modo cristão, obedecendo ao seu marido, mantendo-se reclusa

⁷⁵ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O nascimento da bruxaria**. São Paulo: Imaginário, 1995. p. 77.

⁷⁶ Ibid., p. 79.

⁷⁷ BETCHEL, Guy. **A carne, o diabo e o confessor**. Lisboa: Dom Quixote, 1998. p. 52.

⁷⁸ Ibid.

dentro das portas de sua casa. O recolhimento dava à mulher a imagem de esposa cuidadosa e, ao marido, a de homem em controle e prudente.⁷⁹

Qualquer desvio milimétrico em seu caráter colocava-a de volta na posição de condenada – da qual, inclusive, ela nunca havia saído, uma vez que o modelo esculpido para ser seguido era inalcançável: a Virgem Maria.

María era o próprio ideal, a mulher concebida sem pecado original, mãe sem ter copulado, símbolo de doçura e de perdão inigualável. As mulheres só tinham que se parecer com ela e tudo seria mais simples. Que ser, também elas, sem pecado, virgens, boas e generosas. Só que isso não era possível num sistema religioso que pedia a essas mesmas mulheres que assegurassem a procriação, e isso praticamente sem limites. Nada podia ser mais belo, mais puro, mais santo do que a verdadeira mulher cristã, mas uma mulher idealizada segundo o modelo de Maria não podia de modo algum existir.⁸⁰

2.3 DE SANTA A BRUXA: A MULHER MEDIEVAL

A condenação adotada pelo social baseava-se no medo, grande motor da sociedade medieval. É este medo que, através do simbolismo da bruxa – que se mescla a imagem da feiticeira, sendo diferenciadas apenas por uma forma conceitual –, condena a mulher. Assim, independentemente do seu grau de santidade, à mulher cabia o papel de Mal do mundo. Como colocado por Carlos Roberto Figueiredo Nogueira,

Na Baixa Idade Média, o símbolo da nobreza era o cavaleiro; o da depravação, a bruxa. Essas imagens corporificam o ódio sexual e destrutivo ao elemento feminino: o *senhor*, o símbolo do Bem, é o homem; a *bruxa*, o símbolo do Mal, é mulher. Aqui o inimigo real e o inimigo imaginado convergem personalizando e justificando muitas das origens de acontecimentos inesperados e calamidades que assaltam a vida dos humanos. Seu pecado era maior que o dos demônios, pois estes haviam cometido pecado, mas as bruxas continuavam pecando apesar dos reiterados avisos da Igreja.⁸¹

Como já estabelecido, o poder mariano, que se inseriu na sociedade a partir do século XII, marcou para as mulheres um exemplo inalcançável de santidade. Entretanto, apesar do forte culto à Virgem, a imagem da mulher portadora do Mal, que encontrava seu símbolo na bruxa/feiticeira, demonstra a fragilidade da figura

⁷⁹ PRIORE, Mary L. M. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. São Paulo: UNESP, 2009.

⁸⁰ BETCHEL, 1998, p. 51.

⁸¹ NOGUEIRA, 1995, p. 109.

feminina no medievo. A feiticeira tomou forma num contexto em que a mulher, completamente carnal, era vista como o oposto do homem, que corresponderia à imagem de Deus. Esse pressuposto tornaria a mulher suscetível à sedução de Satanás e, por consequência, sua serva, sedutora do homem, e instrumento de danação de sua alma imortal.

Por sua vez, a sedução, arma primária da feiticeira, teria base forte na sensualidade, uma vez que

Sua origem europeia parece estar ligada à magia amatória ou erótica, desenvolvida na Grécia, ou, melhor dizendo às operações mágicas vinculadas aos desejos e paixões amorosas, o que faz com que a feiticeira, além de efetuar elucubrações mágicas, intervenha como intermediária de casos amorosos, com auxílio da observação e de técnicas comuns e correntes às práticas amorosas. [...] O mundo da feitiçaria é o mundo do desejo, do desejo eminentemente passional, que a tudo se sobrepõe para conseguir uma resposta para a paixão não correspondida ou proibida.⁸²

Levando em consideração a perseguição à sexualidade feminina, é possível entender a idealização da Virgem Maria numa perspectiva que a instrumentalize na luta contra a sedução diabólica da mulher – inerente e involuntária a ela. Sendo ainda o símbolo do Mal, a partir da feiticeira temos o signo que permite ligar a mulher diretamente a Satanás e seus planos destrutivos.

Entretanto, para entendermos a visão diabólica em volta da mulher medieval, é necessário que saibamos analisar a figura que é comumente designada a ela: a da feiticeira. Para isso, muitos historiadores entram na discussão historiográfica de qual seria a diferença entre bruxaria e feitiçaria. Dentro de tal debate, encaixa-se também a ideia de uma assimilação das práticas mágicas no medievo e no que elas implicaram para o contexto social.

Primeiramente, antes de entendermos as diferenças e entre feitiçaria e bruxaria, é válido analisarmos o que une esses dois elementos: a magia. Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, em seu livro *O Nascimento da Bruxaria*⁸³, inicia a análise das práticas mágicas no medievo pelas raízes do fenômeno na Europa pré-cristã. Naquele contexto, a magia não seria religião, filosofia ou ciência. O autor

⁸² NOGUEIRA, 1991, p. 26-27.

⁸³ Id., 1995.

aponta que, apesar de não ser parte de nenhuma das forças dominantes na sociedade, ela se relacionava tanto com a religião quanto com a filosofia e a ciência.

A magia, palavra vinda do iraniano e incorporada pelos gregos, era ligada diretamente à relação com o sobrenatural e designava as atividades dos sacerdotes masdeístas, como aponta Nogueira⁸⁴. A magia era então incorporada na sociedade e na vivência dos indivíduos, não tendo a mesma conotação de religiosidade vista no medievo, marcada por uma noção de culpabilidade e necessidade de perdão. Em seu sentido original, a magia era vista como um dos processos cotidianos e a concepção de mundo do indivíduo.

Tal concepção pode ser explicada pela unidade dos elementos naturais, sejam eles deuses, humanos, animais ou plantas. Na lógica mágica da Antiguidade, explicada por Nogueira, tudo se conectava e, a partir do favor de certas deidades, poderia ser manipulado. Daqui o olhar sobre Hécate – deusa da mitologia grega da lua, magia e feitiçaria que, mais tarde, teve lugar central nos contos inquisitoriais da França e Itália, como aponta Carlo Ginzburg⁸⁵ - ganhar novas lentes.

Na concepção religiosa espalhada pelo Império Romano e na institucionalização da Igreja, os dogmas e liturgias são raramente mutáveis e sempre seguem a linha dogmática apontada. Diferentemente, a magia estabeleceu-se na Antiguidade sobre três vertentes, apontadas por Nogueira: a teutica, na qual a liturgia envolve a aparição do deus venerado; a mágica, em que a presença divina e a prática da magia ocorrem separadamente; e a goética, que é quando a deidade venerada não se apresenta, mas anima um objeto.⁸⁶

Além desses três ramos, a magia é dividida também em dois propósitos, como apontado em *O Nascimento da Bruxaria*: o de proteção, que consiste em ajuda e construção social; e o de rebeldia contra a lei. Aqui se encaixa a figura da mulher, que desde a Antiguidade é vista como avessa ao desejado.

Ainda em sua obra, Nogueira aponta que Medea, canalizando a deidade Hécate, teria afirmado que, para a mulher, como gênero, há uma impossibilidade de fazer o bem – uma vez que dentre muitas das crueldades perpetradas por ela, a principal seria o assassinato de seus filhos. O autor ainda indica que, já na

⁸⁴ NOGUEIRA, 1991.

⁸⁵ GINZBURG, Carlo. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

⁸⁶ NOGUEIRA, op. cit.

Antiguidade, firmou-se a visão da prática mágica utilizada pela mulher para o mal e apenas para ele.⁸⁷

Com a chegada da Idade Média, em sua fase inicial e com a consolidação da Igreja, a utilização da magia pagã tornou-se concorrente em poderio para a Santa Igreja, religião oficial do Império Romano. Então, durante a chamada Alta Idade Média, fez-se uma assimilação dos costumes pagãos, a fim de conseguir seguidores adeptos à religião oficial do Império. O próprio papa, Gregório Magno, impediu a destruição total dos costumes da prática mágica:

Os ídolos deverão ser destruídos, mas não os lugares sagrados onde se encontram. Estes serão purificados com água-benta e, em seguida, aí se edifique, altares e se instalem relíquias. O culto cristão celebrado nos antigos lugares sagrados imediatamente familiarizará os neófitos com a nova fé. Inclusive as festas tradicionais deverão ser mantidas, transformando-se os antigos sacrifícios em festividades dedicadas ao mártir a quem for consagrada a nova igreja.⁸⁸

É importante frisar que esse sistema de evangelização foi implantado no início da Idade Média, quando houve um comportamento tolerante da Eclésia, justamente por uma necessidade de se conseguir adeptos. Com o passar dos anos, Nogueira aponta que a assimilação dos costumes antigos com a doutrina cristã foi o que tornou difícil a completa erradicação daqueles. Sem meios de exterminar tais crenças, as *superstitiones*, se tornaram algo comum no seio cristão, mas ainda necessário de se extinguir.⁸⁹

Apenas no século XIII, após anos de reformas e crescimento do poderio social e econômico da Santa Sé, houve mais uma insistência da parte eclesiástica de desacreditar os costumes antigos. Com muito mais a perder do que nos séculos iniciais da sua institucionalização, a Igreja passou a controlar com maior atenção as práticas mágicas da Antiguidade que tinham se eternizado durante a assimilação cultural da primeira evangelização da Idade Média.

A diabolização, até então não abordada, iniciou-se, portanto, da necessidade de delimitar o campo de ação pagão. Desse modo, teólogos e filósofos, doutores de fato da Igreja, colocaram a prática mágica como manifestação do próprio Mal. Em

⁸⁷ NOGUEIRA, 1991.

⁸⁸ Ibid., p. 24.

⁸⁹ Ibid.

1445, no Concílio de Rouen, foi condenada toda literatura que pudesse apontar arte mágica ou divinatória, caracterizada pela Igreja como “arte diabólica”.⁹⁰

Com o entendimento da trajetória das práticas mágicas através do medievo, é importante que façamos também uma análise da prática da feitiçaria nessa época. O intuito é compreender um pouco melhor as diferenças entre bruxaria e feitiçaria e o papel da mulher nessas ações. Evans-Pritchard qualifica a feitiçaria europeia como uma prática ligada à magia amatória ou erótica.⁹¹ Como colocado por Nogueira, as operações mágicas vinculadas ao desejo advém da cultura grega. Assim, juntamente com vários outros costumes considerados pagãos para a Igreja, a magia permaneceu através dos séculos, entre assimilações e aqueles que se negavam a adaptar-se à nova norma religiosa.

Aqui se inicia a formação da imagem dos adeptos à feitiçaria, principalmente ligada à mulher. Neste sentido, a feiticeira,

[...] além de efetuar elucubrações mágicas, intervinha como intermediária em casos amorosos, com o auxílio da observação e de técnicas comuns e correntes às práticas amorosas. Uma terceira função – subproduto de sua intervenção como praticante da magia e mediadora amorosa – exigida pela própria dinâmica do mundo passional é a sua intervenção como envenenadora e perfumista, atividades estreitamente ligadas a esta personagem mágica que podem ser rastreadas a partir da Roma Imperial.⁹²

Tal personagem dual baseia-se nas filhas de Hécate, como indica Nogueira. Primeiramente, tem-se Medea, que incorpora sedução e encanto, aflorando o lado sexual da mulher. A segunda, Circe, é a representante do erotismo frustrado, o fracasso na sedução que acaba em prática do mal.⁹³ Essas duas deidades traduzem-se na figura da feiticeira, embainhando-a não apenas de conotação sexual, mas também de poder vingativo para aqueles frustrados em suas paixões.

A feiticeira, além de ser a imagem das filhas de Hécate, também é imbuída de poder através das substâncias naturais, as quais acredita serem depositárias de magia. Nogueira escreve que, tanto para a confecção de perfumes quanto de venenos, é necessário a ela ter acesso a tais substâncias. A partir daqui, mais uma característica que passou a fazer parte não só de processos inquisitoriais, mas de

⁹⁰ NOGUEIRA, 1991, p. 31.

⁹¹ EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

⁹² NOGUEIRA, op. cit., p.34.

⁹³ Ibid.

grande parte da literatura sobre as feiticeiras medievais foi adicionada à sua imagem mística: o seu laboratório.⁹⁴

Outra peça fundamental para se entender a imagem da feiticeira é o desejo⁹⁵. Uma vez que trabalharia inteiramente com o desejo, fosse de amar ou de matar, a feiticeira estaria envolvida no mundo passional. Isso se encaixava também na definição eclesiástica da mulher e sua origem puramente carnal, completamente voltada para o pecado. Dentro de tal concepção passional, a feiticeira seria a tradução do perigo, uma vez que, fosse pelo amor proibido ou não correspondido, a carne viria à frente, colocando, aos olhos da Igreja, não apenas a vida em risco, mas também a salvação espiritual.

Aqui se projeta o medo de tal personagem mágica, a qual ao mesmo tempo em que traduz uma cultura antiga, também demonstra repulsa ao que era cânone. A partir do século XII, juntamente com ascensão da Santa Sé e a diabolização da magia, a feiticeira também ganhou esse tratamento. Isto porque, uma vez que dentro da vertente mágica, a feitiçaria também seria uma prática de domínio exclusivo do Mal.⁹⁶

Entretanto, é importante frisar que, entre os séculos XI e XII, há uma argumentação a respeito da importância da feiticeira na sociedade:

Mas apesar das condições eclesiásticas, os homens da Idade Média necessitam da presença da feiticeira como terapeuta de seus males físicos e sociais. Atuando na aldeia, a feiticeira sobe ao castelo do nobre, ao palácio do bispo e inclusive ao paço real. A consciência medieval resgata da Antiguidade a ideia da ação mágica benéfica, que justifica a existência da boa feiticeira que, na visão popular, e até mesmo na erudita, empregava seus conhecimentos resultantes de séculos de práticas acumuladas de feitiçaria - para curar ou amenizar doenças.⁹⁷

Nesses dois séculos, estabelece-se, de certa forma, uma disputa de poder entre a Igreja e a prática mágica. Esta, em si, até o século XIII não teve punição, entretanto, a crença sim, com um ano de penitência nas festas legítimas.⁹⁸ Já em 1258, o papa Alexandre IV solicitou aos inquisidores que adicionassem a feitiçaria e

⁹⁴ NOGUEIRA, 1991.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid., p. 36.

⁹⁸ Ibid.

a divinação às ofensas à ortodoxia – que seria traduzida na heresia. Entretanto, sua perseguição ainda não era incentivada ou reforçada.

Rubrica: Os inquisidores, comissionados a investigar a heresia, não devem ocupar-se em investigações de divinação e feitiçaria sem conhecimento de existir envolvimento de heresia manifesta. É justo que aqueles encarregados dos assuntos da fé, o que é o maior privilégio, não devam em consequência disto, intervir em outros negócios. Os inquisidores da heresia daninha, comissionados pela Sé apostólica, não devem intervir em casos de divinação e feitiçaria salvo se houver sabor transparente de manifesta heresia.⁹⁹

Diante disso, fica claro o papel ambivalente exercido pela feiticeira medieval. Nogueira aponta que tal atitude pode ser comparada ao trato da comunidade cristã para com os judeus. Uma vez estigmatizado como usurário, pois apenas a eles não era vedado emprestar dinheiro, poucas profissões lhes restavam. O mesmo acontecia com a feiticeira, uma vez que apenas ela tinha o poder e o conhecimento sobre as substâncias necessárias para curar e ferir, em um contexto em que havia grande desconfiança na medicina medieval. Nesse retrato, é possível perceber que a perseguição de tais mulheres era feita de acordo com a necessidade populacional.¹⁰⁰

Outra sombra que agravava a perseguição à feiticeira era sua suposta posição de disputa pelo poder do homem. Assim como a necessidade de fazer mal ou bem, também sua imagem também estava relacionada à busca pelo poder, o qual se encontrava no local de destaque do homem. Em oposição ao homem, a mulher feiticeira, sempre ligada ao mundo do desejo, utilizaria então de suas armas de sedução a fim de conseguir a posição de poder e de destaque por ela cobiçados.¹⁰¹

Por fim, é necessário que se entenda, após a explicação do papel da prática mágica e da reconstrução do caminho da feiticeira na sociedade medieval, que existe, para alguns autores, uma grande diferenciação entre o que seria bruxaria e o que seria feitiçaria. Entretanto, a explicação que mais se encaixaria é a dada por Evans-Pritchard: “[...] uma bruxa não cumpre ritual algum, não pronuncia

⁹⁹ NOGUEIRA, 1991, p. 10.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

encantamentos e não utiliza poções. Um ato de bruxaria é um ato psíquico. [...] Feiticeiras causam dano aos homens através de rituais e drogas malignas”.¹⁰²

Assim, compreendemos um pouco do contexto medieval europeu e da construção da imagem da mulher europeia através dos séculos, além de percebermos os conceitos que permearam a atuação do Tribunal do Santo Ofício. Agora, portanto, é necessário entender a mulher e tais conceitos em terras luso-americanas, assim como notar o peso da construção medieval dentro deste contexto.

¹⁰² NOGUEIRA, 1991, p. 46.

3 ENTRE PROSTITUTAS, SENHORAS E MÃES: A MISOGINIA E A CONSTRUÇÃO DA MULHER NA COLÔNIA

A historiografia tradicional sobre a colônia brasileira – construída por autores como Gilberto Freyre, Capistrano de Abreu, Charles R. Boxer e outros tantos – foca principalmente na linha libidinoso dos fatos. Ronaldo Vainfas, em *Trópico dos Pecados*, entre os variados assuntos que remetem aos pecados coloniais, chama atenção para o “[...] irrefreável ardor português e o clima de ‘intoxicação sexual’ que envolveu a colônia desde o primeiro século”.¹⁰³ Entre as justificativas para isso, dadas pelos estudiosos da área e citadas por Vainfas, estaria o “natural pendor lusitano para os prazeres da carne”,¹⁰⁴ juntamente com a clássica desculpa de frouxidão moral abaixo do Equador. Esses elementos dariam base para o historiador – e para todos os pesquisadores e curiosos da História do Brasil Colônia – uma nova leitura dos fatos.

Reforçado pela Igreja Católica nos séculos que sucederam a Reforma, o sexo entrou em discussão, sendo então mais do que um assunto das conversas entre homens: ele foi encaixado numa fala moralizante.¹⁰⁵ A multiplicação das falas sobre o sexo ocorrida nos Tempos Modernos trouxe ao tema visibilidade e fama entre as rodas de conversa. Isso se entrelaçou diretamente com o afrouxamento que, de fato, aconteceu nos primeiros tempos de ocupação colonial portuguesa.

Vainfas expõe que a necessidade de tal afrouxamento moral aconteceu para assegurar o domínio lusitano, principalmente no que tangia a ocupação colonial. A escassez da mulher branca trouxe à tona o lado lusitano natural à propensão de convívio com outras etnias. Dos mouros aos índios, principalmente à índia nua, o português fez uma transição de costumes, à parte da moral católica.¹⁰⁶

Nesse sentido, Charles R. Boxer, em *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica*, escreveu que os ideais femininos viam-se afrouxados, uma vez que, na colônia, eram poucas as mulheres brancas, de boa educação cristã, vindas de famílias economicamente estáveis e propriamente domesticadas. Boxer coloca que,

¹⁰³ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 50.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰⁵ BOXER, Charles R. **A mulher na expansão ultramarina ibérica**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

¹⁰⁶ VAINFAS, op. cit.

apenas na terceira viagem de Colombo à América, houve trinta mulheres a bordo, em contrapartida aos 1500 homens que também partiam para o Novo Mundo. No caso brasileiro, Gilberto Freyre aponta que, diferente da espanhola, a colonização portuguesa, buscando sucesso, apoiou-se nas relações com nativos e africanos, partindo da miscigenação, que já era fortemente praticada, a fim de povoar a nova terra.¹⁰⁷

Ao contrário da América Espanhola, onde tiveram muitas mulheres europeias para manter o costume espanhol, a América Portuguesa contou com poucas portuguesas para manter viva a cultura ibérica cristã naquela parte do sul do Equador. Apesar disso, o homem chegou à América imbuído de cultura ibérica o suficiente para trazer junto dele a noção misógina de inferioridade feminina, em comparação com a sua superioridade enquanto homem branco europeu.¹⁰⁸ Boxer ainda aponta a evidência da aprovação das autoridades quanto à bagagem mental trazida através do Atlântico. Afinal, o pensamento de inferioridade feminina já era intrínseco ao Estado e à Igreja muito antes das caravelas zarparem de seus portos.¹⁰⁹

Com a mulher no centro do escrutínio social – o qual estava diretamente ligado ao religioso –, sua figura passou a ser alvo da perseguição, tanto na sociedade quanto no clero. Este último, cabe pontuar, foi representado mais tarde pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Devido à expansão marítima, entre os séculos XV e XVI, a mentalidade adquirida sobre a mulher deixou de ocupar somente as terras cristãs do Velho Mundo e passou a ser reproduzida também nas colônias, nas novas terras.¹¹⁰

A cultura judaico-cristã, juntamente com a greco-romana, trouxe para o meio ocidental uma afirmação contínua de danação que se enraizou na mulher a partir do mito de criação e que a perseguiu no decorrer do tempo. No entanto, seu pico de distribuição cultural ocorreu entre os séculos XIV e XVIII, principalmente durante a expansão marítima. O homem ibérico chegou à América com a convicção dessa inferioridade feminina e superioridade masculina – no caso da colônia, uma superioridade masculina europeia. Assim, o europeu, que antes já se sentia superior

¹⁰⁷ BOXER, 1977.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

à mulher de seu próprio país, trouxe para as terras do Novo Mundo outro nível de inferioridade, principalmente para mulher nativa da colônia, que era estrangeira a esses hábitos.¹¹¹

Intrínsecos às madeiras das caravelas portuguesas, os costumes europeus moldados nos séculos anteriores também foram trazidos para o Brasil. A catequização tomou a frente e tornou-se o principal objetivo do colonizador. Porém, tão importante quanto ela, era o casamento, através do qual seria possível manter a estabilidade e a colonização em fluxo.

Mary Del Priore chama atenção para o modo de vida trazido pelas mulheres brancas, que é importado da metrópole e que, por sua vez, formou-se ao longo dos séculos por todos os lados da Europa, culminando no costume português quinhentista. Junto com a noção de necessidade civilizatória trazida da Europa pelas mulheres lusitanas, a Reforma Católica que sucedeu o Concílio Tridentino levantou uma onda normatizadora imposta à elite quinhentista e seiscentista cristã ocidental. Tal processo civilizatório nas terras do Novo Mundo somou-se à tentativa colonizadora.¹¹²

Boxer também aponta a questão da reclusão ciumenta que os portugueses impunham às suas esposas. Inicialmente em completa liberdade sexual, após a ordem moralizante tridentina, os portugueses viram-se presos a uniões estipuladas e urgidas pelo clero. Assim como era esperado que a mulher cumprisse um papel, o homem também deveria reforçar em sua esposa seus deveres.¹¹³

Como já mencionado, o papel da mulher ibérica na expansão só teve início a partir da terceira expedição de Colombo. Apesar disso, o contingente feminino nas colônias espanholas ainda foi o suficiente para manter a cultura ibérico-cristã viva. A empreitada portuguesa diferenciava-se da espanhola em vários sentidos, incluindo no que se tratava da introdução das mulheres na vivência colonial.¹¹⁴ De Gilberto Freyre até os muitos escritos de Mary Del Priore, é notável que o pensamento português quanto à presença feminina traduzia-se em “meios para fins”. Estes objetivos seriam o equilíbrio social, a população colonial e a transferência do modo de viver da metrópole. O uso desenfreado dos corpos femininos foi apenas um bônus fortuito.

¹¹¹ BOXER, 1977.

¹¹² PRIORE, 2009.

¹¹³ BOXER, op. cit.

¹¹⁴ Ibid.

Apesar dos esforços tridentinos de moralização, Vainfas chama nossa atenção para a relevante tolerância das autoridades coloniais do século XVI para com os colonos em sua liberdade sexual.¹¹⁵ O que Michael Foucault aponta como marcante na vida das camadas populares europeias do Antigo Regime parecia acontecer também na América colonial: “a não aplicação da regra”¹¹⁶. Considerando que seria uma condição colonizatória o desrespeito às regras do Estado e, principalmente, da Igreja, no que tange a moral e a libertinagem sexual, a tolerância seria o único caminho possível para ambos os poderes – Estado e Igreja.¹¹⁷

Neste aspecto, os processos inquisitoriais resultados da primeira visitação do Santo Ofício em terras tupiniquins tornam possível entender um pouco da consciência do homem português colonizador. Trinta e oito indivíduos foram acusados de “questionarem as interdições sexuais da lei de Deus”, sendo eles em sua totalidade brancos, cristãos-velhos, portugueses e ainda solteiros.¹¹⁸

O sexo fora do casamento teria deixado de ser uma conversa e se tornado uma polêmica social recorrente: pecado ou não? Ainda que houvesse dúvidas e a moral tridentina estivesse impregnando-se na mente dos colonos, os homens colonizadores viam como seu direito o prazer e a liberdade sexual, até então desfrutada livremente. Entretanto, o sentimento de culpa ainda se fazia fortemente presente nas rodas de conversa. Assim,

Para cada homem que negava haver pecado na fornicação, vários diziam o contrário, advertindo o suposto herege e não raro denunciando-o à Inquisição, como de fato ocorreu na visitação do primeiro século. Em atitudes desse gênero, indicativas de como as mentalidades populares já se achavam impregnadas pela moral tridentina, temos mais do que escrúpulos ou simples aflição por medo de pecar; trata-se de sincera adoção de valores oficiais por homens que, no trópico, pareciam não ter grilhões em matéria sexual.¹¹⁹

Nesse sentido, é preciso ter em mente, como chama atenção Vainfas, que o teor lascivo dos portugueses na colônia não era como sugeriu a historiografia passada. Existiu, de fato, uma onda moralizante que se entranhou no dia a dia e fez prevalecerem os ideais tridentinos da castidade, da família e do casamento. Este

¹¹⁵ VAINFAS, 2010, p. 52

¹¹⁶ FOUCAULT, Michael. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 56

¹¹⁷ VAINFAS, op. cit.

¹¹⁸ Ibid., p. 53.

¹¹⁹ Ibid., p. 54.

último, inclusive, foi fortemente persuadido e divulgado pela Igreja entre os colonos. Obviamente, o machismo mal disfarçado, herdado da metrópole, fazia com que o discurso social ainda fosse puramente patriarcal. Entretanto, não se podia evitar a dúvida e a culpa trazidas com a moral que a Igreja reformada promulgava.¹²⁰

Partindo de um plano de adestramento, não apenas feminino, mas de todo o ocidente cristão, a moralização tridentina do Seiscentos promoveu uma nova organização social com novos hábitos para a conduta individual. Adestrar a mulher faria parte, então, não apenas do processo colonizador da América Portuguesa, mas também do novo processo civilizatório que a Europa passava nos tempos modernos, após a Reforma Católica.¹²¹

Apesar do invólucro social moralizante colocado com sucesso pela Igreja, a conversa sobre sexo e mulheres, levada pelos colonizadores brancos, ainda acontecia, principalmente com relação às mulheres solteiras. Isso porque a moral portuguesa mantinha-os afastados das virgens, casadas e daquelas com determinado grau de parentesco. É importante frisar que a “mulher solteira” na colônia tinha uma conotação completamente diferente da que se tem hoje. Assim, segundo Vainfas,

Com sentido muito diferente da celibatária – mulher que aspirava a casar-se ou que optara pela castidade sem ingressar em religião -, solteira era, como se dizia, a “mulher que nunca casou”, “mulher que não tem marido”, “mulher pública”, quase um sinônimo de meretriz, ainda que sem a conotação profissional.¹²²

A mulher solteira, mulher pública, comumente vinha das camadas mais miseráveis do reino. Viúvas ou filhas de homens pobres, abandonadas e vítimas de estupro, essas mulheres tinham maior probabilidade de atuarem no meretrício, principalmente as mulheres brancas. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, certa de 66% das mulheres que caíam na pobreza eram senhoras e jovens brancas, uma vez que seu leque de profissões era mais limitado do que das negras e pardas.¹²³

Partindo da noção colonial patriarcal de que o homem teria o direito ao prazer e à liberdade sexual, a prostituição tinha proteção oficial. Tratava-se, afinal, de um costume que se originou na urbanização medieval e que acompanhou a mudança

¹²⁰ VAINFAS, 2010.

¹²¹ PRIORE, 2009.

¹²² VAINFAS, op. cit., p. 61.

¹²³ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Donas e plebeias na sociedade colonial**. Lisboa: Estampa, 2002.

para os tempos modernos. Assim, mesmo arriscando uma condenação moral, em portas da pobreza, as mulheres procuravam no meretrício refúgio e controle de suas vidas – mesmo que mínimo.

Nessa condição, vistas como públicas, as prostitutas da colônia eram uma área cinza na moral social e religiosa, visto que o ato sexual com elas não era caracterizado como pecado. Nizza da Silva também fala sobre a tolerância na colônia para com a prostituição e a normalidade com a qual ela era vista. Segundo a autora, “na sociedade quinhentista a população masculina tinha dificuldade em aceitar que dormir com mulher pública fosse pecado, tanto mais que nem a Coroa nem a Igreja puniam a não ser com expulsão para outra localidade.”¹²⁴ Sendo assim, era comum, e até mesmo encorajado, que houvesse prostituição na colônia. Mal menor, tolerado a fim de minorar a violência contra as mulheres honestas e de manter as práticas sexuais dentro da licitude da procriação.

A Igreja, em seu papel moralizante, civilizatório e catequético via o ato sexual com fins de procriação como a única forma lícita de se praticar o sexo. Assim, a prostituição entrava em duas categorias, a partir das quais ela se tornou aceita pelas autoridades do Estado e tolerada pelas autoridades clericais: a de construção de valores opostos e proteção da família.¹²⁵

A primeira categoria aceita, a construção de valores opostos, não é apenas direcionada às esposas e filhas, mas a toda população colonial. Nesse sentido, a prostituta representava tudo o que a sociedade não queria transparecer no seu dia a dia:

Existindo como o negativo atraente e ameaçador da família, as mulheres públicas foram descritas com todos os vícios, pecados e excessos que se atribui a uma profissão exercida [...] a prostituta estava associada à sujeira, ao fedor, à doença, ao corpo putrefato. [...] Ameaça para os homens e mau exemplo para as esposas, a prostituta agia por dinheiro. E por dinheiro colocava em perigo as grandes fortunas, a honra das famílias. Enfim, era o inimigo ideal para se atirar pedras.¹²⁶

Mary Del Priore fala sobre a linha tênue entre a prostituição e a mulher infratora das normas sexuais dadas a ela. Não havia diferença aparente entre as

¹²⁴ SILVA, 2002, p. 246.

¹²⁵ PRIORE, Mary L. M. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1994.

¹²⁶ Id., 2009, p. 88-90.

mulheres na colônia, nem no vestir nem sobre onde frequentar, como havia na metrópole.

A prostituição, embora aparentemente transgressora, constituía-se numa prática a serviço da ordem sócio-espiritual no mundo moderno. No Brasil, no entanto, as características que a tornavam um “mal necessário” vão misturar-se com outras práticas consideradas pelas autoridades como transgressoras, fazendo com que a Igreja enxergasse, em cada mulher que infringisse as normas, uma prostituta em potencial. Como não se isolava as prostitutas em “putarias e mancebias”, nem se cobria com véus como era uso na metrópole, na colônia os limites entre os comportamentos tidos por desviantes e a prostituição eram tênues.¹²⁷

O consenso eclesiástico após Agostinho e Tomás de Aquino sobre a necessidade de bordéis e prostíbulos trilha do século XIII até o século XVI nas colônias do Novo Mundo. A justificativa dada pelos doutores da Igreja Católica mencionados é o que baseia a segunda categoria de tolerância: a proteção da família. Desse modo, “a velada cumplicidade com a prostituição convivía com as preocupações contra os concubinários, e com a ideia de que uma boa ordem familiar dependia de um meretrício ordenado em função dos celibatários”.¹²⁸

O lugar da prostituta, que caminhou desde a Idade Média, passando pelos tempos modernos e prossegue pelos anos, foi firmado a partir do conflito entre a permissão de transgressão entre as meretrizes de bordel e a moral afirmada pela Igreja, a partir da qual é urgido construir-se a sociedade.¹²⁹ Partindo da ideia misógina e patriarcal que liderava o pensamento colonial, a mulher atuaria em um papel no jogo de poder. Este a colocaria em uma lógica econômica escravista, tendo como exemplo o próprio meretrício em junção com a alcovitagem.

Apesar do alargamento do engessado modelo utópico feminino, tanto as moradoras das terras atlânticas quanto as que imigravam para a região caíam no tipo de caráter exploratório da empresa portuguesa no Brasil. Tal vivência apenas acentuava a desigualdade das relações de gênero, independente da posição social em que o casal se encontrava.¹³⁰ Assim, segundo Mary Del Priore,

A relação de poder já implícita no escravismo reproduzia-se nas relações mais íntimas entre marido e mulher, condenando esta a ser uma escrava doméstica, cuja existência se justificasse em

¹²⁷ PRIORE, 1994, p. 22.

¹²⁸ Ibid., p. 23.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid.

cuidar da casa, cozinhar, lavar a roupa, servir o chefe da família com o seu sexo, dando-lhes filhos que assegurassem sua descendência e servindo como modelo para a sociedade familiar com que sonhava a Igreja.¹³¹

O afrouxamento dos ideais, porém, não anulava o adestramento pelo qual as mulheres coloniais passavam. Noções comportamentais moralizantes, importadas da metrópole portuguesa, fizeram parte do duplo plano de ação para a domesticação. O discurso moralizante, já presente não somente em Portugal, mas em toda a Europa, teve a Igreja como polinizadora na colônia. Assim como a catequização feita pelo clero, a moralização tornou-se mais um braço controlador sobre a sociedade colonial. A moralização tão fortemente discursada durante os sermões e palavras era voltada principalmente para as mulheres: mesmo que citados os homens, os alvos femininos eram os entendidos para tal ação.¹³²

O discurso eclesiástico sobre o intelecto feminino, tendo Eva como base de tudo, incorporou aos sermões uma advertência que reafirmava a dominação masculina sobre a vida das mulheres. Isso porque, partindo da tradição judaico-cristã, Eva teria sido seduzida pelo Diabo em forma de serpente, demonstrando-se frágil e suscetível.¹³³ Apoiando o clero na criação da imagem viciosa da mulher, o discurso médico colocava a maternidade como a única qualidade redentora para ela: “Fora do manso território da maternidade, alastrava-se a melancolia, vicejava a luxúria, e por tudo isso a mulher estava condenada à exclusão.”¹³⁴

A mentalidade refletida nesses discursos, tanto o médico quanto o moralizante, foi de extrema importância no processo de adestramento feminino na colônia. A escassez de mulheres no Novo Mundo trazia para as que se encontravam naquele contexto um novo conjunto de normas. Estas, ainda que similares àquelas já intrínsecas às suas antigas sociedades, traziam uma nova pressão e um novo nível de constrangimento. A maternidade imposta às mulheres tornou-se então um “canal de adaptação” para as novas condições em que elas se encontravam, consistindo em um refúgio da misoginia, presente em cada canto de suas vidas.¹³⁵

¹³¹ PRIORE, 2009, p. 26.

¹³² Ibid.

¹³³ DUBY, 2001.

¹³⁴ PRIORE, op. cit., p. 24.

¹³⁵ Ibid., p. 26.

É importante, entretanto, frisar o papel do concubinato para a urgência matrimonial que as autoridades sociais insistiam em reforçar para com os colonos. O casamento para a vida toda dentro da colônia não era desejado, principalmente entre as classes mais pobres. O costume quase consensual era de unir-se, seja apenas através do sexo, ou ajuntar-se no mesmo teto e viver como casal, baseando-se em sentimentos e interesses mútuos. O casamento era uma opção para classes mais abastadas, um ato para selar negócios que se motivavam por interesses econômicos ou *status* social.¹³⁶

A prole proveniente de um casal de união ilícita não trazia nenhuma vantagem estatal ou eclesiástica. Na verdade, isso promovia noções confusas e desordenadas dentro de uma noção familiar. Com a moral tridentina importada da Europa desde 1545, uniões irregulares, como o concubinato e o amancebamento, traziam um olhar severo da sociedade moralista do século XVI.¹³⁷

Contudo, tais uniões, por mais condenadas que fossem pelo olhar político-clerical, não deixavam de acontecer. Nesse sentido, Mary Del Priore aponta que, sem a supervisão da Igreja ou do Estado e nem um comprometimento oficial entre o casal, era comum existir um grande número de mulheres abandonadas por seus companheiros, chefiando seus fogos com seus filhos. A Igreja, entretanto, não deixou de opinar nessa situação.

Aproveitando-se do infortúnio de tais mulheres, a Igreja não construía para aquelas abandonadas uma imagem digna do casamento, mas, ao contrário, fazia delas um exemplo social dos malefícios das paixões.¹³⁸ A partir dessa estratégia, formava-se para as donzelas do reino uma ideia heroica de casamento. Nesse raciocínio, a viuvez e a orfandade apenas trariam pobreza e meretrício, enquanto as paixões trariam ruína e abandono. Assim, o único caminho para uma vida digna e segura seria o casamento.

A obstinada imposição sobre o casamento trouxe à tona os dois tipos de mulheres criados, de certa forma miticamente, pela própria Igreja: a “Santa Mãe” e a mulher profana. A dualidade dos tipos femininos permite que analisemos melhor a vida da mulher naquela sociedade quinhentista colonial. A utópica e santa mãezinha foi idealizada pelos moralistas e clérigos tendo como único objetivo extinguir a

¹³⁶ VAINFAS, 2010.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ PRIORE, 2009.

tradição de concubinato presente na Terra de Santa Cruz. Esperava-se da mulher, portanto, que ela fosse uma mãe exemplar dentro dos laços matrimoniais.

Mãe esta que não devia colocar seu ventre a serviço de muitos homens, em confundir a prole legítima com os bastardos de seu marido; devia, sim, conformar-se com o desejo que tinha a Igreja e o Estado para seu corpo, fugindo da tradição da amasiamento legada pelas relações entre brancos e índias, bem como da tradição de concubinato, trazida pelos portugueses e amplamente difundida entre as classes subalternas.¹³⁹

A sabedoria vinda da Igreja, ao introduzir valores enraizados na figura da mãe, trazia valorização para o matrimônio. Este que, por sua vez, trazia estabilidade eclesiástica e legislativa. Tal mulher-mãe incentivava as mancebas, concubinas e amasiadas a procurarem no matrimônio os valores ancestrais ligados à maternidade. Casá-las significava fazer delas possíveis mães-santas, as quais passariam para sua descendência os valores morais e normativos almejados pela Igreja.

3.1 CASAR PARA NÃO ABRASAR: O PAPEL DA MULHER CASADA NA COLÔNIA E O PERIGO DAS FILHAS DE EVA

A máquina eclesiástica colonial que urgia o casamento fazia-o para afirmar seu próprio poder no Novo Mundo. O falso equilíbrio na relação entre homem e mulher, pintado pela Igreja como algo diferente da dominação masculina e submissão total feminina, fazia com que a própria mulher desejasse ser parte daquele projeto normatizador. Desse modo, ela consentia com seu papel quase nulo dentro da família, na qual tudo que ela poderia ser era esposa e mãe.¹⁴⁰

Os chamados “tratos ilícitos”, em que as mulheres eram as chefas de seus fogos, chamaram atenção tanto do Estado quanto da Igreja. Sem companheiros e com filhos a tiracolo, elas tornavam-se alvo das pregações pastorais e da onda moralizante incentivada pelo Estado. Esta, com seus discursos assegurados tanto na parte religiosa quanto na parte econômica, colocava o casamento em jogo, mais uma vez, e os colonizadores em concubinato - situação que era ilícita tanto para a Coroa quanto para a Igreja - eram fortemente aconselhados a abraçar o matrimônio. Isso seria não apenas para que eles saíssem de uma situação de pecado e de

¹³⁹ PRIORE, 2009, p. 93.

¹⁴⁰ Ibid.

irregularidade secular, mas também para assegurar o domínio patrimonial do que viesse a conseguir nas terras coloniais portuguesas.¹⁴¹

De acordo com Mary Del Priore, era necessário também portar-se como casada. Isso porque o casamento não estava limitado apenas ao *status* marital, mas consistia em um modo de vida, uma nova identidade. A partir de então, o que a mulher apresentava como suas funções se condensava em “esposa e mãe”. O amor conjugal passou, assim, a ser o sentimento almejado pela população feminina, independente da sua posição social.¹⁴²

O amor dentro do casamento não deveria ser como o dos casais amancebados ou em concubinato. Afinal, as paixões trariam sempre a finalidade em seu rastro: uma vez que o objeto de desejo fosse obtido, terminaria o interesse em permanecer junto. Por isso, eram encorajados os casamentos por interesse, os quais proporcionavam ao casal um conhecimento recíproco durante a convivência no matrimônio, através do respeito e da amizade.¹⁴³

O casamento baseado em sentimentos amorosos colocava em xeque o adestramento feminino, que era uma das prioridades da Igreja, sendo ele o pilar do equilíbrio social, reforçado pelos moralistas tridentinos. O amor não cabia na ideia estatal e eclesiástica do casamento. O papel da mulher se apoiava em acudir o marido dos seus desvios e atender seus desmandos: “a mulher seria, portanto, provedora e recebedora de um amor que não inspirasse senão a ordem e o equilíbrio familiar.”¹⁴⁴

Assim, a defesa do casamento católico tinha como uma de suas bases o repúdio às paixões. Segundo Ronaldo Vainfas, os seguidores da moral escolástica recomendavam moderação nos sentimentos, tendo em mente que a união carnal deveria ter apenas um propósito: a procriação.¹⁴⁵ O afeto conjugal era inserido num contexto de ordem social, enquanto a paixão era o fundamento do perigo e da desordem.

O pecado do marido, por sua vez, estava na inobservância da sua esposa. Seu dever era garantir que ela trouxesse ordem e paz ao seu lar, mesmo que isso dependesse da promoção de castigos físicos a ela. A Igreja, inclusive, baseava-se

¹⁴¹ SILVA, 2002.

¹⁴² PRIORE, 2009.

¹⁴³ VAINFAS, 2010.

¹⁴⁴ PRIORE, op. cit., p. 112.

¹⁴⁵ VAINFAS, op. cit.

em partes das interpretações das Escrituras que corroborariam tal ato. A disciplina da mulher estaria ligada diretamente à imagem do papel de Eva no Pecado Original.

Conforme Mary Del Priore aponta, a fim de alcançar a organização social, os doutores da Igreja interpretavam as Escrituras de modo a justificar a dominação masculina sobre a mulher. Adão teria sido induzido a cair pela tentação de Eva, o que seria um indicativo de que a mentalidade da mulher não era firme o suficiente para resistir ao mal. Nesse sentido, a especulação de que Adão jamais cairia como Eva, pois ela teria vindo da carne, foi aceita e amplamente difundida, tornando-se verdade comum a todos.¹⁴⁶

A mulher ainda era condenada, independentemente da cor e da forma de seus corpos, ou mesmo do grau de exposição ao qual eram expostos. O mesmo discurso da patrística do pecado, que inundou todo o pensamento medieval, seguiu a mulher até a colônia. Condenada a partir de Eva a pagar para sempre pela queda da humanidade, especialmente do homem, a mulher estava fadada a cair no pecado outra e outra vez, sendo que cada uma partilharia da essência pecaminosa da primeira mulher.¹⁴⁷

As filhas de Eva no Brasil eram imbuídas dos mesmos estigmas femininos vindos da metrópole – talvez eles fossem até mais intensos em terras tropicais. Como colocado por Mary Del Priore, os corpos coloridos, em contraste com os brancos marmóreos pertencentes às sinhás, endossavam e engrossavam os estereótipos femininos. Estes, por sua vez, remetiam à liberdade sexual e, conseqüentemente, a uma colônia efervescida pela lascívia.¹⁴⁸

Nunca se perdia a oportunidade de lembrar às mulheres o terrível mito do Éden, reafirmado e sempre presente na história humana. Não era de admirar, por exemplo, que o primeiro contato de Eva com as forças, personificado na serpente, inoculasse na própria natureza do feminino algo com estigma atávico que predispuha fatalmente à transgressão, e esta, em sua medida extrema, revelasse na prática das feiticeiras, detentoras de saberes e poderes ensinados e conferidos por Satanás.¹⁴⁹

Já acerca da mulher lusitana, importada da metrópole para constituir família, era esperado que ela fosse propagadora dos valores do catolicismo. Sendo assim,

¹⁴⁶ PRIORE, 1994.

¹⁴⁷ ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: PRIORE, Mary L. M. (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2017.

¹⁴⁸ PRIORE, 1994.

¹⁴⁹ ARAÚJO, op. cit., p. 45.

sua prole deveria ser gerada em um lar católico, profundamente embebido em valores cristãos, de acordo com a moral da Igreja.¹⁵⁰ Qualquer desvio milimétrico em seu caráter a colocaria de volta na posição de condenação – posição da qual ela nunca havia saído, uma vez que o modelo esculpido para que seguisse era inalcançável: a Virgem Maria.

 Maria era o próprio ideal, a mulher concebida sem pecado original, mãe sem ter copulado, símbolo de doçura e de perdão inigualável. As mulheres só tinham que se parecer com ela e tudo seria mais simples. Que ser, também elas, sem pecado, virgens, boas e generosas. Só que isso não era possível num sistema religioso que pedia a essas mesmas mulheres que assegurassem a procriação, e isso praticamente sem limites. Nada podia ser mais belo, mais puro, mais santo do que a verdadeira mulher cristã, mas uma mulher idealizada segundo o modelo de Maria não podia de modo algum existir.¹⁵¹

 Com a reforma protestante, em 1517, e o Concílio de Trento, de 1545 a 1563, houve algumas décadas na colônia em que os papéis femininos dentro da empreitada portuguesa não estavam completamente definidos. Uma lógica própria de povoamento colonial, contrária aos preceitos eurocêntricos e tridentinos, encaixava os credos e crenças dos homens e mulheres ali presentes no dia a dia, assim como suas condições econômicas e sociais traçavam o cotidiano na colônia.¹⁵²

 Obviamente, o pensamento tridentino e o projeto de exploração da metrópole não aprovavam as adaptações sociais em volta das crenças pagãs e das crenças populares. Isso porque não era proveitosa para o Estado uma cultura que não correspondesse à sua e não acatasse às suas ordens, e nem para o Clero, uma vez que o cruzamento de religiões ia contra a doutrina cristã e tirava o foco do esforço catequizante. Sendo assim, a Igreja, a serviço do Estado, deveria reforçar a colocação social feminina, a partir da qual seria traçado um papel adequado e devidamente adestrado para a mulher dentro da colônia, que beneficiasse o trabalho organizado e proveitoso intencionado.¹⁵³

 As características canonizantes da mãe dentro do laço matrimonial pavimentariam o combate aos desvios e ligações consensuais que, na época, eram

¹⁵⁰ PRIORE, 1994.

¹⁵¹ BETCHEL, 1998, p. 51

¹⁵² PRIORE, 2009.

¹⁵³ Ibid.

chamadas de “tratos ilícitos”. Também nesse sentido, a grotescalização das práticas femininas era um modo de sanitização da mulher colonial. Isso era realizado a ponto de estigmatizar atos comuns para aquelas de classe mais subalterna e promover a desestruturação das suas redes de solidariedade, a ponto de isolá-las e tornar tabu saberes e costumes populares. O sincretismo sexual, social e religioso que essas mulheres traziam para o meio colonial alastrava-se até os portais das Igrejas e, por isso, era preciso impor um padrão moralizante e normatizador.

Adestrá-las significava adestrar toda sua descendência, mas também retirar das práticas tradicionais, experimentadas por tais mulheres, elementos para a construção de um modelo ideal. Fazia-se necessário encontrar brechas das práticas correntes para transformá-las a partir de um critério que fizesse todo sentido para as mulheres.¹⁵⁴

A normatização e padronização do comportamento feminino convinham à Igreja no projeto de adestramento colonial. Assim, a devoção mariológica reformista tridentina – que colocava Maria acima do Pecado Original e imune a toda culpa referente a ele – tornou-se o padrão de vida feminina no Brasil Colônia.

Assim, sendo, adequar as necessidades de povoamento à devoção mariológica deve ter significado uma concreta hipótese de trabalho para a normatização das populações femininas. Confinada à casa, delimitada pela privacidade doméstica, a mulher no papel de santa-mãezinha poderia fazer todo o trabalho da base para o estabelecimento de edifício familiar, para reprodução dos ideais tridentinos e para a procriação de brasileirinhos. [...] Mas pensar a história das mães, significa, sobretudo, perceber que o fenômeno biológico da maternidade, sua função social e psicoafetiva, vai transformar-se, ao longo deste período, num projeto de Estado moderno e principalmente da Igreja para disciplinar as mulheres da Colônia [...].¹⁵⁵

Desse modo, o “ser mãe” na colônia tornar-se-ia mais do que um meio de normatização social e adestramento do comportamento feminino: seria uma meta para a mulher. Além de um meio para uma reprodução organizada e legitimada, a família que se desenvolve a partir da figura da mãe estaria integrada na formação do sistema capitalista na Idade Moderna. Para Mary Del Priore, a mãe tornou-se um alvo, sendo recatada e voltada para o lar e seus filhos. Dentro desses padrões, a organização e a obediência tornaram-se sinônimos da imagem maternal.¹⁵⁶

¹⁵⁴ PRIORE, 2009, p. 95.

¹⁵⁵ Ibid., p. 40, 41.

¹⁵⁶ Ibid.

Mary Del Priore, em *Ao Sul do Corpo*, apresenta uma hipótese interessante sobre o processo de adestramento feminino. A autora propõe um olhar de retirada das sombras históricas da mulher pela maternidade, fazendo dela mais do que um pano de fundo, mas uma voz, um objeto importante, sem os estereótipos femininos. Assim, ao mostrar a mulher em papel de gestão da vida privada, a visão de dominação masculina completa é diluída em algo menos definitivo e inflexível.

A maternidade foi, assim, o espaço onde mães e mulheres organizavam a sua revanche contra uma sociedade misógina. Foi o nicho onde se abrigaram contra a exploração doméstica e sexual, que se traduzia, no mais das vezes em humilhações, abandono e violência.¹⁵⁷

Michelle Perrot, em *Minha História das Mulheres*, fala sobre a identificação da mulher na figura da mãe, tendo ela vivido ou não a maternidade. Comparando com os escritos de Vainfas, Betchel e Priore, é possível ver que a colocação de Perrot concilia a maternidade apresentada na colônia com um modelo de vida e uma organização social. A autora ainda coloca a maternidade como uma condição que iria além da geração no útero, passando do parto e da educação pueril. A função materna perpassaria, assim, a vida privada, tornando-se o pilar organizacional social.¹⁵⁸

O papel da santa-mãezinha tão perfeitamente moldado pela Igreja teria, no entanto, sua confirmação a partir da dita má mãe, segundo o próprio clero. A figura mariológica isentada de toda a culpa que recai no sexo feminino tornou-se símbolo de redenção daquelas mulheres que não foram como a própria Virgem Santa. A alcovitice da filha era uma das ações não maternais, mas feitas por mães, e que minava a imagem purificadora da figura materna.¹⁵⁹

Com interesse de não desperdiçar a imagem purificada da mãe em Maria, sacraliza a maternidade a partir do avesso da mãe. As ambiguidades dos papéis reafirmam-se mutuamente e, munida com o discurso de demonização da figura feminina que seria o oposto de mãe entendida, a Igreja usa o exemplo do que não ser.

Referidas às enormes distâncias entre o discurso e as práticas da conjugalidade, articuladas com a sexualidade não domesticada e penosa luta das autoridades civis e eclesiásticas para transformar o

¹⁵⁷ PRIORE, 2009, p. 42

¹⁵⁸ PERROT, 2007.

¹⁵⁹ Ibid.

tálamo na única forma de sexo lícito, as mães e filhas venais foram sumamente úteis para a valorização do seu oposto: a mãe sem mácula identificada com a Virgem Maria, vampirizadora de qualquer tolerância em relação à sexualidade feminina.¹⁶⁰

O interesse sobre a onda moralizante traz mais do que apenas uma necessidade de controle religioso sobre a vida espiritual do indivíduo. Visto que há pouca separação entre Estado e Igreja ainda nesse contexto, o ato de controlar os corpos também trazia controle socioeconômico para os poderes dominantes.

Nesse sentido, Maria Beatriz Nizza da Silva apresenta a hipótese da diferença da pobreza entre gêneros. A autora fala sobre a pobreza masculina vir de um lugar de aleijamento ou “vagabundagem”, enquanto a pobreza feminina viria de um lado muito mais cruel, visto que o estado financeiro da mulher na colônia era muito mais frágil que o do homem. Entre velhice, orfandade e falta de lugar no mercado, como mencionado, o meretrício era a única situação de sustento que uma mãe conseguia alcançar.¹⁶¹

A mencionada distância entre o discurso da Igreja e a prática social deixava, dentro da pobreza, um vão, no qual a prostituição de filhas com a permissão da mãe acontecia. Muitas vezes, o ofício já era feito pela mãe, inclusive, e

[...] era ditado pela pobreza, pela falta de ocupação e pelo abandono do cônjuge. [...] mulheres desviantes vivem para desinquietar homens e com eles ofender a Deus. É como se a Igreja viesse sublinhar uma das faces do poliedro em que se constituía o cotidiano colonial.¹⁶²

Em primeiro lugar, os fogos dirigidos por mulheres eram vistos de forma recriminadora pela Igreja. Além disso, forneciam piores condições de vivência para suas moradoras, as quais, sem emprego, eram encurraladas pela única opção da prostituição.¹⁶³ Aqui, a valorização da mulher casada e santa-mãe do lar, por mais inalcançável que fosse, era incansavelmente apresentada como alternativa para a terrível mãe.

A imagem de maternidade nos escritos dos viajantes, visitantes da colônia no Brasil, diverge em alguns pontos da realidade historiográfica. Os lares numerosos com mães maduras eram uma exceção. A realidade histórica colonial era de lares

¹⁶⁰ PRIORE, 2009, p. 75.

¹⁶¹ SILVA, 2002.

¹⁶² PRIORE, op. cit., p. 87.

¹⁶³ Ibid.

pequenos, levando em conta ainda a grande taxa de mortalidade infantil e de abandono de crianças. Ainda era comum que as mulheres em situação de concubinato vivessem em melhores situações de sustento que as mulheres casadas pela Igreja, as quais muitas vezes eram abandonadas por seus maridos.¹⁶⁴

As mães coloniais lutavam pela vida e pelo destino de seus filhos de acordo com suas condições, em uma sociedade em que preservar a espécie e ser frutífera no povoamento era o esperado delas. Assim, em meio a exemplos de numerosidade de geração e pureza mariana, a mulher era encurralada entre exemplos intocáveis e batalhas diárias de sobrevivência.¹⁶⁵

O adestramento feminino e a facilitação do casamento que promoviam o papel da mãe impulsionavam, acima de tudo, o povoamento ordenado dentro da sociedade colonial. O “ser mãe” no domínio ibérico estava totalmente intrínseco aos discursos morais que embebiavam o social. Neste aspecto, o olhar médico para a mulher corroborava, em mais de uma via, à imagem mariana da maternidade. O “dar à luz” tornava-se tarefa nobre, ligando todas as mulheres, independente de sua posição, dentro da hierarquia social.

O parto, assunto em que o ser feminino prevalecia entre parturientes, mães e parteiras, tornou-se, então, um momento de ligação e amizade entre as mulheres. Entretanto, o parto dessa forma só teve seu lugar até o século XVII, quando a medicina, em cumplicidade com a Igreja, passou a decidir qual seria o melhor meio de “dar à luz”. Assim, eliminavam-se as conspirações e credices do santo nascimento.

Dentro da realidade dos tempos modernos, para desgosto eclesiástico e da máquina estatal, a mortalidade infantil era elevada. A condenação do prazer era proporcional ao incentivo à multiplicação de gerações, entretanto, as condições de vida na colônia não apoiavam as necessidades para o aumento desejado da natalidade: havia “excessivo labor e nula ajuda institucional.”¹⁶⁶ Na metrópole e, principalmente, na colônia, a opressão de sustento às crianças incentivadas pelo Estado e pela Igreja, caía sobre as famílias, muitas vezes constituídas apenas por mãe e filhos. Tal aglomerado de situações levava essas mulheres a três opções: contracepção, aborto ou infanticídio.

¹⁶⁴ PERROT, 2007.

¹⁶⁵ PRIORE, 1994.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 55.

A tradição abortiva que se formou no Brasil colonial iniciou-se com as índias e estendeu-se às mulheres do reino – fossem elas ricas ou pobres, solteiras ou casadas. A preocupação jesuítica passou a dominar o social mais uma vez, trazendo novos manuais e escritos a fim de condenar as práticas abortivas. Neste mesmo sentido, lendas foram criadas, enlaçando a credence popular e a ordenação eclesiástica. Segundo Mary Del Priore, mitos com aparições noturnas de mulheres que abortaram e teriam sido condenadas a vagar refletiam a mentalidade social sobre o aborto e até mesmo sobre o infanticídio.¹⁶⁷

A Igreja, com a necessidade de controlar o povoamento através da colonização catequista, envolveu-se em todos os aspectos da maternidade, indo da concepção até o cuidado pueril. Sempre condenando a lascívia e a luxúria, essa instituição também se incumbiu de perpetuar o costume eclesiástico da culpabilidade feminina. Desse modo, a Igreja incentivava o parto com dor, o desconforto da prenhez e o sofrer com paciência.

O modelo mariano de maternidade não conformava, de modo algum, a realidade do reino português. A mulher e mãe colonial estava mais para Eva do que Maria, para desespero do clero. Nesse sentido, é importante pensarmos que, se havia a hipótese de ter existido uma atmosfera de lascívia nos primeiros séculos de domínio português em terras tropicais, então ela também poderia ter afetado as mulheres que eram nativas e as que imigraram. A Maria europeia e sua pureza, por mais que almejadas, raramente encontravam lugar em fogos brasileiros.

Quanto às outras, as mulheres de todos os dias, mas mulheres reais, essas, que quase todos os teólogos o tinham dito, não valiam grande coisa. Mais, era preciso desconfiar delas. Elas constituíam outra dimensão de angústia cristã, um perigo permanente e terrível.¹⁶⁸

3.2 AS SOCIABILIDADES FEMININAS: ESPAÇOS EM QUE A “MÁGICA” ACONTECE

A figura montada da mulher de conversação fácil, que tem sua casa aberta para a entrada e saída de homens e é conhecida por seduzi-los, é rapidamente

¹⁶⁷ PRIORE, 1994.

¹⁶⁸ BETCHEL, 1998, p. 51.

rotulada.¹⁶⁹ Entre prostituta, desviante e indigna, o título de feiticeira era atribuído, principalmente àquelas mais pobres, em situação de viuvez, e também às órfãs solteiras. A prática de ritos trazia ainda maior sociabilidade entre as mulheres, mesmo àquelas que não pertenciam ao mesmo círculo social. Numa sociedade misógina, de controle, em grande maioria, masculino, a mulher solteira ou viúva, principalmente a pobre, não tinha muitas alternativas.

O mistério que já envolvia o corpo feminino, e perpassava pelo sangue menstrual, o período de gravidez, a lactação e as transformações corpóreas dos anos pueris até a fase adulta, trazia inquietação. Neste contexto, a perplexidade, que levaria a um grau perigoso de medo, transformou-se em um pessimismo agostiniano que beirava um horror perseguidor. A luxúria causadora de infelicidade foi personificada na mulher. Aos maridos e pais, eram aconselhadas surras e disciplina, a fim de manter suas esposas e filhas longe da doença e do crime que era considerada a sexualidade feminina.¹⁷⁰

Por ser a luxúria personificada numa mulher, e por serem as vítimas mais frequentes, o discurso sobre o corpo lascivo divulgava a preocupação da Igreja com o pecado, mas sobretudo, revelava o empenho institucional em atacar a sexualidade feminina não normatizada.¹⁷¹

Preocupadas com a saúde das relações conjugais, as mulheres, em seus círculos de amigas no século XVI, procuravam ajuda entre si para “amansar” seus maridos, devido à violência doméstica permitida – e, de certa forma, incentivada – na sociedade. Rituais propiciatórios de amor eram procurados por esposas, sogras, cunhadas e filhas. Também conhecidos como benquerenças, tais rituais envolviam diversas práticas.¹⁷² Nesse sentido, a preocupação eclesiástica era forte quanto aos círculos de sociabilidade feminina.

Nizza da Silva aponta que era comum haver uma maior frequência de convívio e sociabilidade entre as camadas menos abastadas e com relação de vizinhanças e compadrios.¹⁷³ A historiadora também indica que a procura de ajuda com relação a questões conjugais e amorosas, ou a qualquer outra, era comum entre as mulheres, só estendendo-se aos homens caso esgotassem as

¹⁶⁹ PRIORE, 1994.

¹⁷⁰ Id., 2009.

¹⁷¹ Ibid., p.115.

¹⁷² SILVA, 2002.

¹⁷³ Ibid.

possibilidades entre o círculo social que elas frequentavam. O fato é que a benquerença e o amansar eram sempre buscados, fosse por esposas ou concubinas. Isso porque, em uma sociedade na qual a presença masculina era um sinônimo de sustento, contrapondo a miséria que as esposas e mães enfrentavam sozinhas, uma garantia de que o homem ficaria era sempre bem-vinda.¹⁷⁴

Cartas de tocar, beberagens e feitiços com o uso de palavras sacras eram algumas das opções das chamadas benquerenças. Estas eram comumente apresentadas entre as conversas desenvolvidas em encontros sociais e visitas domésticas – costume português vindo com os colonizadores, importado juntamente com a cultura trazida pelas mulheres. Tais práticas perpetuaram-se nos séculos, passando gerações até que seu uso fez-se necessário na colônia tropical brasileira.¹⁷⁵

O curandeirismo vindo da Europa era praticado entre as mulheres, consistindo mais em uma prática responsável pela união, principalmente, das mulheres sem condições financeiras.¹⁷⁶ Em *Histórias e Conversas de Mulher*, Mary Del Priore conta que, no parto, elas também encontravam um alto nível de irmandade. Até o século XVII, como mencionado, o parto era um acontecimento exclusivamente feminino. O sofrimento da parturiente era acompanhado por mulheres próximas a ela, como vizinhas, comadres, familiares e a parteira.

Ali, rezas a Nossa Senhora do Bom Parto, juntamente com remédios e práticas mágico-religiosas eram feitas, como amarrar uma pedra no pé da mãe para atrair a criança para fora.¹⁷⁷ Segundo a autora, além da parteira dar suporte para o nascimento da criança, ela também recitava rezas de benzedeira e palavras mágicas para ajudar a mãe, fazia abortos, era cúmplice de infanticídio e facilitava o abandono de crianças. Desse modo, ela tornou-se uma figura útil e poderosa no círculo de amizades femininas.¹⁷⁸

O sincretismo presente em tais ritos trazia para o clero uma grande preocupação, principalmente quanto ao uso de elementos sacros. Um dos mais comuns era o uso de pedra ara, ou pedra do altar, para colocar nas bebidas do homem que se necessitava amansar. Óleos sacros também eram usados nos casos

¹⁷⁴ SILVA, 2002.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ PRIORE, Mary L. M. **Histórias e conversas de mulher**. São Paulo: Planeta, 2013.

¹⁷⁸ Ibid.

mais difíceis, com os quais a mulher untava os lábios antes de deitar-se com o homem. Tais atos sugeriam ainda a ajuda de clérigos, consistindo, assim, em um grande ato de heresia e traição para com a Igreja.¹⁷⁹ Também o uso de palavras sacras, as palavras de consagração da eucaristia, era muito comum. Ditas em meio ao ato sexual, normalmente olhando nos olhos do alvo de afeição, essas palavras serviam como sortilégio de benquerença. Desse modo, seu objetivo era que aquele homem com o qual a mulher se deitou a quisesse bem, ao ponto de amá-la e casar-se com ela.¹⁸⁰

Pedaços de unha, fios de cabelo, sêmen no vinho, rituais em covas de freiras que sofreram por amor e até orações a anjos também eram comuns, tanto para amansar quanto para conseguir amor. Mulheres solteiras e viúvas também usavam de rituais como estes a fim de serem menos assediadas quanto ao preço do aluguel, à venda ou compra de algum objeto ou comida, ou até mesmo para evitar a violência sexual. Assim, a prática da chamada “feitiçaria erótica ou amorosa” era algo comum entre as mulheres, principalmente as de classe inferior, desde aquelas mal casadas até as solteiras. Isso, porém, não quer dizer que as donas ricas da colônia não recorressem a tais práticas.¹⁸¹

Visto que a Inquisição perseguia e processava heresias, sendo que as práticas que apresentassem qualquer tipo de desvio moral ou religioso encaixavam-se no que seria heresia, foi necessário o estabelecimento dessa instituição, no século XVI, na América Portuguesa. Assim, em 1551, o Tribunal Inquisitorial de Lisboa teve sua jurisdição estendida para as colônias portuguesas, entre elas, o Brasil. Quarenta anos após a realização dessa extensão, no dia 28 de julho de 1591, Salvador recebeu sua primeira visitação inquisitorial com a chegada de Heitor Furtado de Mendonça – isso após sua vida passar por extenso escrutínio para que recebesse a nomeação de visitador. Tal visitação teria sido motivada pela grande presença judaica na colônia, entretanto, todo tipo de desvio de doutrina seria alvo de investigação inquisitorial.¹⁸²

¹⁷⁹ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² MARCOCCI, Giusepe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa**: 1536-1821. Lisboa: A esfera dos livros, 2013.

Segundo Francisco Bethencourt, é possível entender o Tribunal do Santo Ofício português como um tribunal régio, uma vez que ele e a Coroa comungariam das mesmas interpretações referentes a vários delitos, principalmente com relação aos crimes predominantemente femininos, como a feitiçaria. Tendo em mente esta semelhança, podemos acreditar que os dois tribunais seriam, na realidade, apenas um. Desta forma, com a visita feita, em 1591, pelo Santo Ofício às terras luso-americanas, tanto o clero quanto o Rei buscavam o controle das terras coloniais.¹⁸³

Laura de Mello e Souza, por sua vez, em seu livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, argumenta que o papel do Santo Ofício lusitano, mediante a crescente conquista de terras, transformou-se em algo maior. Neste aspecto, ele passou de um Estado dentro de outro Estado, para “um Estado acima do Estado. O auxiliar tornava-se, assim, mais poderoso que o principal”.¹⁸⁴ De todas as formas, tanto Bethencourt quanto Souza acreditam que a Inquisição portuguesa tinha em vista o controle. Este último ainda completa afirmando que a caça aos hereges, feita pelo Santo Ofício, tinha no controle colonial seu principal motivo, uma vez que o poder régio não chegava com intensidade no Novo Mundo.¹⁸⁵

Grandes fontes para estudo dos casos que envolvem práticas mágico-religiosas são os processos inquisitoriais, que datam desde o século XII até o século XIX e tinham como intuito denunciar e punir os desvios de conduta colocados pela Igreja Católica. No Brasil, apesar de não se ter estabelecido um tribunal, houve, durante os séculos em que existiu Inquisição portuguesa – de XV até XIX – visitas conduzidas no território colonial. Estas eram responsáveis por processar e punir os indivíduos desviantes dos costumes sagrados.

A feitiçaria, sendo uma das heresias que se desviavam dos dogmas católico-cristãos, também foi alvo tanto de denúncia quanto de investigação. E esse malefício, assim como qualquer outro crime ou mal-estar social envolvendo a dano da alma do homem, principalmente através de atos sexuais e sexualizantes, era ligado imediatamente à mulher.¹⁸⁶ Esta, seguindo a noção patrística do Pecado Original, seria a culpada, sendo associada diretamente à

¹⁸³ BETHENCOURT, 2004.

¹⁸⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 85.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid.

fragilidade humana – fragilidade tal que afetava diretamente a condição sexual e mortal do homem.¹⁸⁷

Sendo assim, a importante reconstrução da jornada da mulher na sociedade misógina do Brasil Colônia dá base para entendermos a ação inquisitorial, principalmente para com a magia amatória, que era, em grande maioria, praticada por mulheres. Nesse aspecto, a desconstrução da linha temporal da formação da sociedade misógina nos proporciona um panorama maior sobre o papel feminino, constantemente demonizado no âmbito da vivência social.

Entre ser definida como agente do mal e ser pressionada a corresponder a um modelo de virtude inalcançável, a mulher na História, assim como a história da mulher, tornou-se distinguível e tangível. Entendemos melhor seu lugar na estrutura social em que ela se encontrava. Saindo da dualidade de prostituta *versus* “santa mãezinha”, as nuances tornam-se mais visíveis. Desse modo, podemos dizer que os tons de cinza sobressaem ao preto e branco apresentado quando se trata da mulher na colônia. Isso nos permite fazer uma análise mais aprofundada, verossimilhante desse quadro.

Nesse sentido, a rede de sociabilidades das mulheres na colônia fornece um panorama diferente das condições que são apresentadas na historiografia tradicional. É possível, a partir das análises dessa rede, perceber que, independente das condições econômicas, a misoginia pungente nas relações entre homem e mulher inferiorizava a condição feminina de forma diária. Não podemos desprezar as mulheres em situação de miséria e que se voltavam para o meretrício, porém, é possível perceber a base de sua condição, que se justificava, na grande maioria das vezes, pela misoginia social diária, como apresentamos nesta seção.

¹⁸⁷ SILVA, Edlene Oliveira. As filhas de Eva: religião e relações de gênero na justiça medieval portuguesa. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 35-52, jan.-abr. 2011a.

4 FEITIÇARIA AMATÓRIA E O PROCESSO DE VIOLANTE CARNEIRA: A PRIMEIRA VISITAÇÃO

Nesta seção, analisaremos um processo inquisitorial que procurou investigar as várias denúncias do crime de “feitiçaria erótica” contra Violante Carneira. O processo encontra-se armazenado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Este documento conta com 27 folhas, todas disponíveis digitalmente no endereço eletrônico do referido arquivo. Segundo os dados da instituição portuguesa, a produção do documento data de 27 de agosto de 1591 até 26 de janeiro de 1594, período no qual a denunciada teve sua arguição, sentença e perdão recebidos pelo visitador do Tribunal do Santo Ofício.

A vida de Violante e o processo contra ela permite-nos visualizar uma cultura que desenvolvida com elementos do Novo e do Velho Mundo, tornando-se uma tradução direta da mescla de épocas. Entende-se hoje a fragmentação do tempo histórico, a partir da qual a separação entre Idade Média e Moderna é identificável através dos acontecimentos que mudaram a realidade social da época. Porém, para os contemporâneos desse período de transição, a realidade sociocultural não era bruscamente separada entre medievo e modernidade. Desse modo, a colônia brasileira, estabelecida no século XVI, por mais que se encontrasse no que chamamos de Idade Moderna, ainda evidenciava a existência de um limbo entre eras.

Aqui vemos, então, a estreita relação entre as mudanças da Modernidade e a solidificação de hábitos do medievo. Ambas as épocas, contudo, foram marcadas pela prática da feitiçaria, a qual se fortaleceu ainda mais no sincretismo religioso estabelecido na América Portuguesa. Tais costumes tomaram ainda maior força com a adição e a assimilação de novas realidades culturais, o que não tornou menos efetivo o antigo combate às práticas mágico-religiosas. A realidade do processo trabalhado, porém, traz as controvérsias sociais do primeiro século colonial em terras tupiniquins, levando-nos à necessidade de entender as novas nuances culturais que permeavam a realidade da acusada.

Objetivamos, assim, analisar o ritual possivelmente utilizado pela acusada e relatado, tanto nas denúncias quanto nas arguições promovidas pelas autoridades à Violante Carneira, e que tornara tal ritual mais complexo e visado pelas autoridades. O desenvolvimento da imagem da mulher até a figura mitológica da feiticeira traz

consigo uma forte imersão na cultura portuguesa, que trilha seu caminho para o Novo Mundo através das caravelas. Visamos analisar também o que levou a denúncia a respeito das práticas de Violante Carneira e como tais práticas eram vistas, não apenas pela sociedade à sua volta, mas como foi desenvolvida a ação do Santo Ofício diante da sua culpa.

Segundo a documentação inquisitorial, Violante Carneira, mulher de 35 anos, cristã-velha de Salvador, capitania da Bahia de Todos-os-Santos, era viúva há mais de 15 anos à época do seu processo. Na ocasião, ela foi acusada de feitiçaria e, mais tarde, provada como culpada pela mesa inquisitorial. Seu processo deu-se no final do século XVI, durante a primeira visitação do Santo Ofício da Inquisição, vindo diretamente do Tribunal de Lisboa e representado por Heitor Furtado de Mendonça.¹⁸⁸

Este visitador teve sua chegada em 1591 e sua estadia na colônia durou quatro anos, os quais passou, basicamente, no nordeste do território português na América. Seu propósito inicial era trazer controle para a presenç  judaizante em terras coloniais e fiscalizar os que se diziam novos na fé, todavia, conforme pontuado anteriormente, outros possíveis desvios foram averiguados. Dentre eles estava a feitiçaria, parte das heresias investigadas pelo Tribunal Inquisitorial. Assim, para entender o processo em análise neste trabalho,   necessário que se compreenda primeiro o funcionamento da máquina inquisitorial portuguesa e seu relacionamento com o crime de feitiçaria, uma vez que é nele que se baseia a acusação feita   r .

4.1 “BEM ME QUER, MAL ME QUER”

Partindo da inclusão da feitiçaria como heresia pelo papa Alexandre IV, em 1258¹⁸⁹, far-se-ia legítima a investigação do Tribunal de Lisboa, em suas visitações   colônia. Nesse aspecto, o pano de fundo que baseia esse interesse nas práticas mágicas seria o controle da religiosidade dos cristãos-velhos, além da perseguição aos cristãos-novos.¹⁹⁰

¹⁸⁸ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO. Inquisição de Lisboa. **Proc. n  012925**: Processo de Violante Carneira. Documento composto. Salvador: Tribunal do Santo Ofício, [entre 1591 e 1594]. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

¹⁸⁹ NOGUEIRA, 1995, p. 38

¹⁹⁰ MARCOCCI; PAIVA, 2013.

Voltamos então para noção herética, introduzida no século XI e reforçada no XIII, que toma proporções ainda maiores nos séculos de colonização que viriam a partir do fim do XV. Na obra *Malleus Maleficarum*, os autores Kraemer e Sprenger chamam atenção para a heresia das bruxas e sua diferenciação das demais. A apostasia presente no ato da feitiçaria trazia consigo o elemento sexual que profanava o sagrado da pior forma possível. Isso porque os sacramentos cristãos firmados pela Igreja seriam utilizados com fins amorosos, conferindo a eles um poder incomum ao seu lugar sagrado.

Exemplo a ser visto no processo analisado, a magia erótica era forte concorrente da devoção feminina. Ela era, contudo, diferente da magia do medievo, esta intrinsecamente campestre, envolvida nos cultos de deidades pagãs e marcada por uma dicotomia do “bem” e do “mal” não tão bem definida. Já a prática moderna, segundo Keith Thomas, não tinha como essência o dano ao outro, mas sim o caráter herético da adoração ao Diabo. Sendo assim, prejudicando ou não a outrem, a bruxa deveria ser levada à forca por não se manter leal a Deus – e, conseqüentemente, à Igreja.¹⁹¹

No capítulo “Acompanhando a Deus”, em *História Noturna*, o italiano Carlo Ginzburg apresenta uma realidade na qual o contato com deusas, como Diane e Herodíade, era parte do rito do voo noturno.¹⁹² Nesse sentido, a realidade moderna mostra-se diferente no que tange o contato e a manipulação do sobrenatural. Em seu livro *O Imaginário da Magia*, Francisco Bethencourt reforça que a noção de domínio sobre os corpos, durante o século XVI, valia-se não apenas da vida e morte, mas também da natalidade e da saúde. O contexto da modernidade apresenta uma maior possibilidade de manipulação dos ritos, uma vez que a chance de sincretismo era maior ainda que na Baixa Idade Média.¹⁹³

Além disso, a mudança de cenário geográfico acentuava a desorganização social, algo que afetou principalmente as mulheres portuguesas da época. Isso apenas se intensificou com as reformas da Igreja e as pressões matrimoniais provenientes dela, que não eram tão presentes até então. A feitiçaria erótica ganhou campo nessa realidade, procurando trazer para o cotidiano algum tipo de equidade que igualasse a balança social. Adicionado à submissão de gênero, o poder

¹⁹¹ THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 357.

¹⁹² GINZBURG, 2012.

¹⁹³ BETHENCOURT, 2004, p. 95.

matrimonial trazia para a mulher lusitana mais uma mudança no seu dia a dia, e que se encontrava no cerne de nova preocupação social: o estado civil.

Ainda dentro dos exemplos apresentados por Bethencourt, o qual traz brilhantemente o estudo sobre a realidade espiritual portuguesa em um cotidiano de contínuas transformações, é possível perceber que muitos dos ritos e práticas eram permeados pelo desejo e necessidade de integração social. Além disso, o autor ainda esclarece o sentido da nomenclatura “feitiçaria erótica”, que ia além do campo da pura sexualidade, incluindo as “[...] aspirações de casamento e os múltiplos problemas da relação de casal.”¹⁹⁴

Devido à pressão da Igreja, autoridade social máxima, a utilização de elementos sagrados, como mencionado anteriormente, é fundamental nas diferentes práticas de feitiçaria, inclusive a amorosa. Nesse sentido, a pedra de ara, também conhecida como “pedra de altar”, era um dos elementos usados para as benquerenças: com ela, tocava-se a pessoa desejada e ela retribuir-lhe-ia o sentimento amoroso. A dificuldade envolta na obtenção da pedra, que contava com a ajuda dos clérigos, fazia com que o seu poder sobrenatural fosse ampliado quando ingerida. Desse modo, Bethencourt conta que, depois de benzidas e conjuradas, as pedras eram moídas e dadas de beber ou comer para a pessoa querida.¹⁹⁵

Assim também acontecida com os óleos sacros, usados nos casos mais difíceis, principalmente aqueles em que as mulheres já casadas sofriam de alguma forma nas mãos do marido. Passando o óleo nos lábios antes de deitarem-se na cama, as inquiridas diziam que o rito trazia para elas, favor aos olhos de seus maridos.

As orações também tinham grande papel nas benquerenças entre o Velho e Novo Mundo, reforçando o sincretismo religioso que foi um ponto central da denúncia contra Violante Carneira. Entretanto, quanto às preces que visavam tais práticas, as rezas ortodoxas, como o pai-nosso, a ave-maria e, algumas vezes, o credo, eram usadas juntamente com a invocação de anjos ou santos. Não era estranho também que as mulheres mais aflitas rogassem para que o espírito de freiras e padres tomasse seu favor como objeto de sua afeição.¹⁹⁶

¹⁹⁴ BETHENCOURT, 2004, p. 99.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

Bethencourt continua, em seu relato, ilustrando como sincretismo religioso ainda ia além ao utilizar alegorias da Lua e das estrelas, agrupando-as com os costumes da ortodoxia cristã, como o purgatório e a noção de céu e inferno.¹⁹⁷ Dessa forma, ainda dentro do hibridismo religioso característico do século XVI, o elemento cristão somado ao pagão manifestava o desejo do coração daquelas que seriam questionadas pelo Santo Ofício posteriormente.

A benquerença também se fazia presente em elementos do corpo. Fazendo jus ao seu rótulo, a magia erótica, além de procurar amor, também saciava desejos da carne. Os encantamentos falados tomavam um lugar muito mais popular, por sua facilidade de *performance* e pela possibilidade de ser realizada à distância. Entretanto, ainda dentro do grupo da benquerença, as bebidas e comidas envoltas a ritos mágico-religiosos eram mais conhecidas pela cultura portuguesa.

Contando com uma grande variedade de substâncias duvidosas a serem consumidas pelo intentado amor ou até mesmo por aquele que desejava conseguir o favor, a chamada “magia por contágio” tomou grande importância no cenário do bem-querer.¹⁹⁸ Nesse aspecto, as manipulações que incluíam sal e fogo destacavam-se pelo traço purificador desses elementos. Embora muitas das vezes o ato de comer ou beber qualquer alimento ou bebida produzidos em ritos fosse, tanto naquela época quanto hoje em dia, visto como algo insalubre, ainda existia a necessidade de santificar o ingrediente.

Comum entre os praticantes, a manipulação de elementos dos reinos animal e vegetal trazia virtude durante a confecção de feitiços em geral, inclusive a benquerença. Assim, Francisco Bethencourt relata que não apenas pelos ou partes do animal eram utilizadas, mas também fluídos corporais, como a saliva e a urina, os quais serviam como insumo para o crescimento de vegetais a serem consumidos durante o feitiço.¹⁹⁹ Além disso, as substâncias expelidas pelo corpo tomavam também um lugar de valor. O líquido seminal acabava por ter grande utilidade no mundo mágico-religioso: a ingestão do sêmen acabava por ser mandatária, fosse juntamente com uma refeição, no pão, bolo, vinho ou chá. Desse modo, esse fluido corporal, juntamente com as orações e encantamentos falados, era muitas vezes a grande aposta do sexo feminino para a benquerença. Fezes e urina também eram

¹⁹⁷ BETHENCOURT, 2004.

¹⁹⁸ FRAZER, James George. **The Golden Bough**: a study in magic and religion. Londres: Macmillan, 1978.

¹⁹⁹ BETHENCOURT, op. cit.

utilizadas nos encantamentos do bem-querer, porém, nenhuma delas teria o mesmo poder do sangue menstrual.²⁰⁰

A visão diabólica da menstruação, entretanto, não se deu num contexto contemporâneo ao século XVI, como ocorreu com muitos dos ritos praticados. Isidoro de Sevilha, segundo Delumeau, já avisava sobre o “poder destrutivo do maléfico e monstruoso mênstruo”.²⁰¹ Quinhentos anos mais tarde, o Papa Inocêncio III reforçou a ideia maléfica da menstruação e de como ela seria prejudicial ao homem. Dessa forma, sua utilização fazia-se extremamente valiosa nos rituais, como indica Bethencourt:

O sangue da “purgação” da mulher também podia produzir benquerença se misturado no vinho ou na comida do amante [...]. Do sangue menstrual podia-se fazer ainda uma matula com que se acendesse um candeeiro à noite, passando-o por trás e por diante do amante, ao mesmo tempo que dizia: “assim como meu sangue se arte entre mim e ti assim arda seu coração por mim”.²⁰²

Além disso, unhas e cabelos eram considerados especialmente virtuosos, uma vez que se acreditava que eles continuavam seu crescimento após a morte. Por isso, eles eram muito utilizados durante os feitiços de benquerença, nos quais eram amassados e torrados para que fossem colocados na comida ou bebida do homem desejado.²⁰³

Helen Pimentel enfatiza o contexto em que tais práticas aconteciam. Muito além da necessidade de controle, a benquerença ganhou lugar no cotidiano colonial, tornando-se símbolo da época em razão das mudanças na realidade feminina. É necessário ainda ressaltar que, muito além de garantir o amor, o bem-querer incitado pelos feitiços também tinha o objetivo de “inclinare vontades” e manipular desejos – tanto para o mal quanto para o bem.²⁰⁴ Nesse sentido, a autora indica que “tudo levava a crer que as condições de vida na colônia eram ásperas em demasia, gerando ansiedades e carências afetivas que muito esclarecem a prevalência de certas práticas mágicas, assim como a crença em sua eficácia”.²⁰⁵

²⁰⁰ BETHENCOURT, 2004.

²⁰¹ SEVILHA, Isidoro de, [1982-1983] apud DELUMEAU, 2009, p. 59.

²⁰² BETHENCOURT, op. cit., p. 110.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ PIMENTEL, Helen Uihôa. No Reino do Sobrenatural: reflexões sobre práticas mágicas presentes no imaginário colonial. **Fênix Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v. 10, n. 2, p. 1-17, jul.-dez. 2013.

²⁰⁵ Ibid., p. 12

Pimentel ainda pondera que o retrato passado pelo uso de feitiços para bons tratos e para amansar o companheiro era de um mundo sofrido e permeado por violência. Neste, as mulheres recolhiam-se ou eram isoladas, a fim de terem seu desenvolvimento social controlado.²⁰⁶

4.2 A TEMIDA VISITA DO SANTO OFÍCIO: A REALIDADE BAIANA

Nesse contexto, a ideia da feitiçaria como heresia foi reavivada. A utilização das benquerenças não era vista apenas como a utilização de objetos e dejetos, mas também como o cruzamento de costumes cristãos e pagãos. Isso apenas reforçava, como já mencionado, o sincretismo religioso presente no Quinhentos. Intensificou-se, assim, o caráter herético das práticas mágico-religiosas, as quais foram colocadas de volta na mira inquisitorial, mesmo que não fossem da mesma vertente que as anteriores, do período medieval.

Desse modo, a mudança de localidade acabou tendo um grande papel influenciador nos diferentes tipos de práticas. Em seu estudo, Suzana Melo compara a feitiçaria no Velho e no Novo Mundo, dando foco às diferentes formas que a prática colonial apresentou em relação à metrópole. Antes da realidade colonial, a feitiçaria possuía uma vertente forte de cura e de ações que divergiam da heterodoxia católica, não possuindo a mesma noção híbrida do Novo Mundo. Assim, a única marca da cristandade trazida da Europa pelos praticantes de feitiçaria seria a ideia do demônio como senhor do ritual.²⁰⁷

Nesse sentido, existiam os *sabbats*, rituais em que as feiticeiras teriam contato com o demônio, principalmente através do ato sexual, e nos quais eram performados feitiços e sacrifícios.²⁰⁸ Essas práticas, quando vivenciadas no Novo Mundo, indicaram um menor contato com as entidades demoníacas, porém, ainda eram diretamente ligadas aos feitos satânicos. Na colônia, a mistura de costumes era muito mais comum e tomava um lugar que rotulava as mulheres como servas e amantes do diabo, colocando-as mais como ferramenta inconsciente. Esse dado,

²⁰⁶ PIMENTEL, 2013.

²⁰⁷ MELO, Suzana Leandro de. **A religiosidade no Brasil colonial: o caso da Bahia (séculos XVI-XVII)**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

²⁰⁸ THOMAS, 1991.

porém, não se firma a partir dos depoimentos inquisitoriais, os quais denotam, na verdade, a ilustração de uma relação de mútuo lucro entre o Diabo e a mulher.

Dessa forma, a realidade apresentada no contexto inquisitorial aponta uma vertente relacionada à necessidade de controle. Como salientado por José Pedro Paiva, a denúncia de práticas mágicas – fossem elas denominadas como feitiçaria ou bruxaria – poderia vir de qualquer pessoa e de várias formas: por pessoas comuns, comissários ou familiares do Santo Ofício, ou até mesmo uma autoacusação.²⁰⁹

Além da facilidade apresentada para a realização da denúncia, crimes como o de feitiçaria eram fortemente influenciados pela chamada “fama pública” do acusado – presente no processo analisado neste trabalho. Assim, a investigação da suposta heresia dava-se a partir da denúncia, seguida por um período de mandato de captura expedido pelo inquisidor. Após a captura, era realizada a arguição, conduzida pela mesa inquisitorial – período este que variava de tempo conforme a atuação das autoridades e a resposta do réu.²¹⁰

Apesar de tal rotina processual, havia uma falta de interesse inquisitorial durante as arguições.²¹¹ Para Paiva e Marcocci, existia um desdém em muitas dos processos apresentados nos livros do Santo Ofício, o que se traduzia em uma falta de trabalho investigativo que chegava até a mesa inquisitorial.²¹² Segundo Francisco Bethencourt, durante o século XVI, houve certo desprezo pelo o ritual firmado pelo *Regimento de 1552* e as diretrizes preestabelecidas para um processo inquisitorial.

Além do desprezo, ainda existia mais um agravante para o denunciado que era convidado à mesa do Santo Ofício: a palavra inquisitorial tinha ainda maior peso nos relatos do processo. Bethencourt afirma que a demonização dos indivíduos que intervinham no sobrenatural era algo comumente praticado e visto como prerrogativa da Igreja. Nesse aspecto, ela faria parte de um esforço católico em controlar não só a vida espiritual da população, mas também seu acesso ao mundo sobrenatural.²¹³

Em contrapartida à necessidade de controle, há, nos relatos envolvendo feitiçaria, uma grande hesitação vinda do Santo Ofício. Não havia dentre as

²⁰⁹ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstições num país sem caça às bruxas: 1600-1774**. Lisboa: Notícias, 1997.

²¹⁰ MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 279.

²¹¹ PAIVA, op. cit.

²¹² MARCOCCI; PAIVA, op. cit.

²¹³ BETHENCOURT, 2004. p. 291.

autoridades eclesiásticas e os estudiosos civis um consenso a respeito do crime e do que se concretizaria em práticas mágico-religiosas. Essa falta de homogeneidade entre as autoridades fez com que muitos dos processos em andamento fossem dissolvidos e os réus inocentados, o que poderemos perceber também durante o processo de Violante Carneira. Isso também acontecia diante da morosidade da apuração das denúncias, assim como do desenvolvimento das arguições e firmação da sentença.²¹⁴

Mesmo frente a tantas incertezas sobre o crime de feitiçaria, a máquina inquisitorial não cessou os desejos de ampliar seus domínios no campo espiritual português. Como exemplo, temos o Tribunal de Lisboa, o qual expandiu seus horizontes para os domínios portugueses ultramarinos, escolhendo para isso, dentre as várias localidades onde a Coroa Portuguesa possuía terras, o Novo Mundo. Nele surgiu uma nova possibilidade de reafirmação da Igreja como único meio de acesso ao sobrenatural, estabelecendo-se o controle das vivências espirituais da população colonial.

A presença judaica marcada pelos cristãos-novos promoveu um desequilíbrio no controle das posses da Coroa Portuguesa durante a expansão de seu Império. Na visão administrativa, não só da Coroa, mas também – e principalmente – da Igreja, a presença judaica representava uma perda monetária e possível adesão daqueles ao seu redor. Nesse sentido, é importante reforçar que o esforço sobre a demonização dessa presença era algo que há longo tempo vinha acontecendo.²¹⁵

Desse modo, o estabelecimento do Santo Ofício da Inquisição Portuguesa trouxe o que Francisco Bethencourt apontou como “olhar inquisitorial para os desvios da fé”.²¹⁶ Os cristãos-novos da época eram a principal preocupação tanto da Sé quanto da Coroa. Todavia, como apontado anteriormente, os cristãos-velhos também foram alvo de investigação e de tentativas de controle por parte de ambas instituições, por intermédio do Santo Tribunal.

Para entender a atuação do Santo Ofício português nas denúncias de feitiçaria, é necessário analisar seu relacionamento com a população. O controle do vasto e crescente império ultramarino lusitano mostrava-se cada vez mais difícil e, por isso, a centralização de um poder que, de fato, uniria todos seus domínios sob

²¹⁴ BETHENCOURT, 2004.

²¹⁵ GINZBURG, 2012.

²¹⁶ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 341.

um só mando era necessário. É neste contexto que a Inquisição Portuguesa firmou-se, inserida em uma conjuntura religiosa e política. Como primeira necessidade, a instituição voltou-se para o combate dos desvios religiosos, tendo foco inicialmente na presença de cristãos-novos no ultramar.²¹⁷

Laura de Mello e Souza, ao analisar a religiosidade no além-mar, ilustra bem o controle religioso. A autora percebeu na atividade do Santo Ofício no Novo Mundo o resultado de uma complexa “microfísica do poder inquisitorial”, a qual sustentava a ampla rede institucional que, aos poucos, estabelecia-se nas terras ultramarinas.²¹⁸ No século XVI, esse processo aconteceu ainda mais rápido, justamente pela visita do Tribunal de Lisboa, entre os anos de 1591 e 1595. Nesse espaço de tempo, foi possível notar a instabilidade social que se encontrava cada vez mais clara.

É importante pensar também as terras ultramarinas lusitanas como participantes da efervescência religiosa daquele contexto, como aponta Ronaldo Vainfas, em *Trópico dos Pecados*.²¹⁹ Sendo enfatizado como um tempo de Reforma, o século XVI trouxe consigo um quadro de crise em todos os aspectos. Afinal, foi um período marcado pela

[...] guerra dos Cem Anos, a Peste Negra, numerosas crises, a loucura de Carlos VI, o Grande Cisma que se prolongou durante trinta e nove anos ante a estupefação indignada do mundo cristão [...] tantos acontecimentos que abalaram e desorientaram os espíritos.²²⁰

Ainda, como aponta Ronaldo Vainfas, o interesse inquisitorial no Novo Mundo fez parte do seu interesse pelo Oriente. Nesse sentido, o autor ilustra a busca pela presença inquisitorial juntamente com a expansão do Império Português. Logicamente, havia necessidade da firmeza inquisitorial no reino, mas os domínios ultramarinos lusitanos também integravam o interesse do Santo Tribunal.²²¹ Assim, é possível perceber que não apenas o grande número de domínios exigia controle, mas que também havia no contexto social da época uma grande inquietação. Foi

²¹⁷ BETHENCOURT, 2000.

²¹⁸ SOUZA, 1986, p. 29

²¹⁹ VAINFAS, 2010.

²²⁰ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. Tradução: João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989. p. 59, 60.

²²¹ VAINFAS, op. cit.

então que, com a bula *Cum ad nihil magis*, que se estabeleceu, em 1536, a inquisição portuguesa.²²²

Tendo a Inquisição Espanhola como base para seus passos, o Santo Ofício lusitano viu na presença judaica uma ameaça grande ao poderio apostólico romano. Assim, a partir da década de 1560, foi intensificada a perseguição aos cristãos-novos. Marcocci e Paiva apontam que, nessa época, iniciou-se um confisco dos bens daqueles indivíduos e uma nova noção sobre a pureza de sangue se consolidou.²²³

A justificativa para o controle baseou-se, primeiramente, na necessidade de uma única fé e na pureza de sangue. Toda uma mistificação sobre os judeus – que não cabe nessa pesquisa desenvolver – agravou a visão da população sobre estes, dando à Coroa e à Igreja abertura necessária para utilizar toda a força do braço inquisitorial. Sendo assim, diante do quadro judaizante e do aparente descontrole das terras além-mar, fez-se uma justificativa para a visitação do aparato inquisitorial.

A presença inquisitorial no Novo Mundo pode ser entendida como a melhor alternativa de controle encontrada pelas autoridades diante da necessidade de contar com uma estrutura familiar à situação. Então, Heitor Furtado de Mendonça, Manoel Francisco e Francisco Gouveia foram enviados à América como visitador, notário e meirinho, respectivamente. Vainfas destaca que, para obter a posição de visitador da inquisição, Mendonça teria passado por dezesseis investigações a respeito da sua pureza de sangue, assim como por um teste para avaliar sua competência para o cargo. Por fim, o visitador recebeu aprovação do então inquisidor geral, cardeal Alberto.²²⁴

A chegada de Heitor Furtado de Mendonça à colônia lusitana na América aconteceu oficialmente no dia 28 de julho de 1591, na Capitania da Bahia, especificamente em Salvador. Para recebê-lo, autoridades eclesiásticas e seculares fizeram-se presentes na cerimônia, realizada na Igreja da Ajuda. Sua atuação foi prevista também para Capitania de Pernambuco e regiões, bem como para a de São Vicente, Rio de Janeiro e para as ilhas de Cabo Verde e São Tomé.

O que se previu, entretanto, esteve longe da prática do visitador. Isso porque Mendonça apropriou-se do “vício das autoridades coloniais” e, a seu bel prazer,

²²² MARCOCCI; PAIVA, 2013.

²²³ Ibid.

²²⁴ VAINFAS, 2010.

atuou na América de forma independente, abandonando as ordens do Conselho Geral. Ele chegou, inclusive, a promover processos e procissões de autos de fé. Segundo Vainfas, é possível que sua volta repentina a Portugal, após sua presença em Pernambuco, tenha sido motivada por tais acontecimentos.²²⁵

Dessa forma, o visitador, imbuído da autoridade inquisitorial, apresentou-se à cerimônia local:

Heitor Furtado veio debaixo de um pálio de tela de ouro e, adentrando a Sé, ouviu renovados votos de louvor à sua pessoa e ao Santo Ofício. Dirigiu-se então à capela maior, após a leitura da constituição de Pio V em favor da Inquisição, onde estava posto um altar ricamente adornado com uma cruz de prata arvorada, e quatro castiçais grandes, também de prata, com velas acesas, além de dois missais abertos em cima de almofadas de damasco, nos quais missais jaziam duas cruzes de prata. Em meio a todo este luxo, o visitador rumou para o topo do altar, sentou-se numa cadeira de veludo trazida *incontinenti* pelo capelão, e recebeu o juramento do governador, juízes, vereadores e mais funcionários, todos ajoelhados perante o Santo Ofício.²²⁶

É ainda importante entender que, ao mesmo tempo em que havia um aproveitamento da autoridade colonial a partir da pessoa do visitador, o contexto em volta da sua visita clamava por um silêncio das manifestações populares – que aconteciam na Europa e já chegavam ao Novo Mundo.

Iniciado em dezembro de 1545, o Concílio de Trento, convocado pelo papa Paulo III, pode ser entendido, assim, como uma tentativa de reação ao avanço das mudanças no cenário na Europa. Entretanto, seria reducionista pensar na Reforma Tridentina como resultado único daquele movimento. A reforma que mudou a estrutura da Igreja tratou-se de importante elemento, responsável por solidificar os cismas vividos por ela até então.²²⁷

Aqui se tem a presença das práticas mágico-religiosas que, em face da preocupação da Reforma Tridentina ainda em andamento, acabaram sendo apontadas como parte do problema que impulsionou a visitação inquisitorial. Tendo um descontrole em todos os âmbitos de seu poder, a Igreja colocou-se em modo repressivo, a fim de ater-se ao poder conquistado através dos séculos.

É relevante frisar ainda que a prevalência dessas práticas em Portugal ocorreu, principalmente, no meio urbano. Também vale ressaltar que não havia

²²⁵ VAINFAS, 2010.

²²⁶ *Ibid.*, p. 7.

²²⁷ DELUMEAU, 1989.

utilização de práticas divinatórias apenas entre os mais pobres e iletrados já que, entre os séculos XVII e XVIII, em diversos espaços lusitanos, grandes pensadores interessavam-se por elas.²²⁸ Sem adiantar maiores conclusões a respeito dessa forma de religiosidade encontrada no contexto em questão, reforçamos o entendimento de que a possibilidade de intervir nos destinos mostrou-se sedutora para a figura feminina, principalmente pela condição de protagonismo e/ou relativa autonomia ofertada pela recorrência a esses rituais.

4.3 SANTO OFÍCIO VS. VIOLANTE CARNEIRA

O fato de, principalmente na Bahia, não apenas uma mulher ter concentrado a recorrência de rituais de adivinhação pode ser considerado um indício de que uma prática heterodoxa circulava na América. Esta prática atingiria novas problemáticas com a visitação inquisitorial em Pernambuco. Falamos, portanto, do processo que Violante Carneira sofreu como resultado da denúncia de três homens: Bernardo Pimentel, Cosmo Garção e Simão de Mello. Todos eles alegaram ter com ela amizade desonesta.²²⁹

Segundo o processo, iniciado em 27 de agosto de 1591, Bernardo Pimentel apareceu na morada do senhor visitador sem ser convocado e, de livre vontade, apresentou variadas denúncias a respeito de assuntos de interesse do Santo Ofício. Pimentel, antes de iniciar seu relato, jurou sob todos os santos dizer toda a verdade e logo deu início às suas denúncias. O notário, antes de registrar as palavras ditas pelo denunciante, teceu apontamentos sobre este.²³⁰ A seguir, temos a transcrição deste trecho do processo, tal qual aparece no texto original:

Aos vinte e sete dias do mês de agosto [-] de mil e quinhentos e noventa e um [-] anos nesta cidade do Salvador [-] Capitania da Bahia de todos os santos [-] nas casas da morada do senhor Visi [-] tador do Santo Ofício Heitor Furtado [-] de Mendonça perante ele apareceu [-] sem ser chamado Bernardo Pimentel [-] e por querer denunciar coisas to [-] cantes ao Santo Ofício recebeu jura [-] mento dos santos evangelhos em [-] que pôs sua mão direita sob cargo [-] do qual prometeu dizer em tudo ver [-] dade e disse ser cristão-velho natural [-] de Lisboa filho de Agostinho [...] [...eador] [-] do senhor Dom António prior do Crato e de [-] sua mulher dona Beatriz Botelha de [-] funtos de idade de quarenta anos pouco [-] pouco

²²⁸ PAIVA, 1997.

²²⁹ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594].

²³⁰ Ibid.

mais ou menos Casado com Dona [-] Custódia de Faria meia cristã-velha [-] morador no seu engenho de Matoim.²³¹

Desse modo, ficamos sabendo que Bernardo Pimentel era cristão-velho, natural de Lisboa, órfão de pais também cristãos, e vivia em seu engenho Matoim. Além disso, era casado com Dona Custódia de Faria, meia cristã-velha.²³² Antes de falar sobre Violante Carneira, ele apresentou uma denúncia ao visitador sobre uma negra, forra ou escrava, brasileira, acusada de adultério. Primeiramente, o denunciante pronunciou-se sobre o vigário da igreja de seu engenho e, mais tarde, abordou a bigamia cometida por aquela mulher, cujo marido se encontrava vivo, porém, em outra capitania.²³³

[...] e denunciando disse que haverá dois [-] anos pouco mais ou menos viu ele [-] denunciante na sua Igreja da sua fa [-] zenda ao vigário dela Frutuoso Álvares [-] receber em um domingo ou dia santo [-] a uma negra [brasilla] desse Brasil escrava [-] ou serviente forra de Fernão Pires que foi [-] da Companhia de Jesus leigo, ou de seu [-] pai moradores nas terras dele denun [-] ciante a qual não sabe o nome com ou [-] tro negro também índio brasil de um [-] dos sobreditos ao qual também não [-] sabe o nome e porquanto geralmente [-] ele denunciante ouviu dizer que [-] a dita negra era casada com outro [-] negro o qual se tinha ido para Sergipe e que [-] estava ainda vivo, logo ele denun [-] ciante avisou ao dito vigário da dita [-] sua igreja de como diziam publica [-] mente que a dita negra tinha o ma [-] rido vivo em Sergipe novo como [-] qual dizem que ela esteve casada [-] no mesmo Matoim e isto de ela [-] ser casada e ser o marido vivo, estar [-] ora com o segundo marido sabem Simão [-] Álvares solteiro morador em casa de seu filho [-] Simão Fernandes o cego, e Estevão Rodrigues genro [-] Do mesmo, cego e o mesmo cego e sua [-] Mulher, e Bastião Barreto e sua mu [-] lher todos vizinhos e moradores no [-] mesmo Matoim, e assim mais [-] o mesmo Fernão Pires o qual estando [-] em Sergipe teve em seu poder o dito [-] negro primeiro marido da dita negra [-] e lá lhe ficou vivo e sabendo ele [-] bem isto vindo a Matoim e achou se [-] gunda vez a dita negra com o dito [-] negro segundo marido.²³⁴

O denunciante então retrata que, quinze anos antes daquele momento, quando ele se encontrava solteiro, teve conversação desonesta com Violante Carneira, viúva de António Rodrigues Villa Real, cristão-novo. Este, por sua vez, era filho de Tristão Rodrigues Villa Real, queimado pela Santa Inquisição de Coimbra. Segundo Bernardo Pimentel, Violante teria dito palavras sacras para fazer com que

²³¹ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl. 001, 002.

²³² Ibid.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid., fl. 004-006

ele a quisesse bem. Nesse sentido, o denunciante retratou que em dois momentos a denunciada teria chegado até sua boca e enunciado as palavras “*hoc est enim corpus meum*”.²³⁵

Denun [-] ciou mais que haverá quinze anos [-] pouco mais ou menos sendo ele [-] solteiro e tendo conversação com Vio [-] lante Carneira ora viúva mora [-] dora nesta cidade mulher que foi [-] de António Rodrigues Villa Real defunto [-] cristão-novo filho de Tristão Rodrigues [-] Villa Real que foi queimado pela [-] Santa Inquisição em Coimbra ela [-] lhe disse que sabia as palavras da [-] Sacra para fazer a um homem querer [-] bem, a uma mulher, e estando ambos [-] em conversação desonesta ela che [-] gando a sua boca a dele denunciante [-] lhe disse as ditas palavras, *hoc est* [-] *enim corpus meum*, estas disse duas [-] vezes em diversos tempos e por ele [-] lhe parecer isso mal estranhou e [-] ela festejou muito com isso mostrando [-] que já o tinha preso com lhe ter dito [-] as ditas palavras para se querer bem.²³⁶

Segundo ele, Violante ainda se pôs alegre, pois, a seu ver, teria “prendido” Bernardo Pimentel a ela. Em seguida, o denunciante voltou-se a Antônio Lopes Ylloa e Diogo Lopes Ylloa, ambos cristãos-novos e mercadores, os quais, à época da denúncia, encontravam-se em Lisboa. De acordo com Pimentel, os dois irmãos seriam suspeitos de condutas judaizantes.²³⁷

Bernardo Pimentel ainda denunciou, pela mesma suspeita, um homem que chamou de mestre Afonso, a esposa deste e Antônio Thomás. É interessante pensar que todas as denúncias feitas e escritas no processo de Violante Carneira estão relacionadas a acontecimentos de décadas antes daquele momento e que envolviam, direta ou indiretamente, o principal alvo da Inquisição: os cristãos-novos.²³⁸

O aparecimento de Bernardo Pimentel, assim como o dos demais denunciantes, foi causado pelo período de graça o que, por sua vez, lançava ao acusador uma luz favorável aos olhos inquisitoriais. A necessidade do favor do Tribunal fazia-se pelos próprios desregramentos de Pimentel. Afinal, a visão sobre o sexo pré-marital ainda era, como nos séculos anteriores, condenada e vista como pecado.

O caráter moralizante reafirmado pela visita do Santo Ofício fez com que fosse revisto o direito ao prazer sexual dado ao homem em razão de sua

²³⁵ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl. 006.

²³⁶ *Ibid.*, fl. 006, 007.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

importância na sociedade patriarcal. A utilização das já mencionadas “mulheres públicas” não era tão aceita quanto à dos serviços das prostitutas. A isso está relacionado o que acabou por acontecer com Bernardo Pimentel em sua suposta indiscrição com Violante Carneira.

A euforia descrita pelo denunciante confirma a fé da mulher colonial na feitiçaria erótica. Cabe ainda analisar a reação de Violante Carneira em um ponto de vista socioeconômico e que se mescla à norma cultural da época: a necessidade aparente de se conseguir um companheiro. Este fenômeno é bem desenhado por Nizza da Silva, ao citar os fogos dirigidos por mulheres pobres, as quais viviam na viuvez e na orfandade, e só encontravam uma saída na companhia de um homem que tomasse responsabilidade por sua vida.²³⁹

Além disso, a apresentação de Bernardo Pimentel afirma duas questões importantes para época. A primeira era seu *status* religioso, através do qual ele era denominado como “cristão-velho”, além de natural de Lisboa. Esses dados demonstrariam não apenas teórica pureza de fé, mas também elo direto com a metrópole. Assim, o fato de ser proveniente de várias gerações de cristãos revestia a fala do denunciante de grande confiança inquisitorial.

O segundo ponto relevante sobre Pimentel baseia-se em seu *status* econômico. Na apresentação feita pelo escrivão, a posição financeira do denunciante é demarcada através do seu local de vivência, o engenho. Apesar de comum na agroeconomia brasileira na colônia, a senhoria de um engenho trazia para Bernardo Pimentel a seguridade econômica provavelmente buscada por Violante Carneira em seu papel de viúva e mãe. A necessidade da presença masculina também é feita na colônia, igualmente a metrópole. No que tange a economia, as regras ainda se faziam mais fluidas e nas mãos de quem tinha o poderio financeiro.

A utilização da “pedra ara”, que seria um fragmento do altar de uma igreja, também nos remete à feitiçaria erótica, como mencionado. Francisco Bethencourt explica em seu livro que, além das palavras sacras, fragmentos físicos, sagrados aos olhos da Igreja, eram utilizados em rituais de benquerença.²⁴⁰

É válido ainda afirmar que, ao final do relato, Bernardo Pimentel jurou segredo perante a mesa inquisitorial. Desse modo, seguia-se o roteiro esperado, visto que o

²³⁹ SILVA, 2002.

²⁴⁰ BETHENCOURT, 2004.

segredo constituía-se como um benefício não apenas para a investigação, como também ao próprio denunciante. Este, afinal, como testemunha da suposta heresia, deveria manter-se fiel à sua descrição dos atos, sem ser assediado ou comprometido.²⁴¹

É claro que Bernardo Pimentel sentiu a necessidade de demonstrar que sua vida era regrada em boas ações cristãs. Estas deveriam ser externadas para a sociedade, na qual as noções de público e privado eram fluidas. Por isso, ainda nos primeiros meses da presença do Santo Ofício em Salvador, o denunciante resolveu comparecer diante do visitador. Rememorar episódios ocorridos, alguns há mais de dez anos, e considerá-los passíveis de denúncia a partir do monitório afixado, tratava-se de uma atitude que podia também se justificar dentro do interesse em reafirmar sua condição de bom cristão.

O mesmo aconteceu com Cosmo Garção, pouco mais de seis meses após a primeira denúncia contra Violante Carneira. Assim como Pimentel, Cosmo Garção chegou à mesa inquisitorial de forma espontânea, a fim de reafirmar seu desejo de ordem e seguir os dogmas e regras afirmados pela Igreja. Sua denúncia ocorreu no dia 13 de janeiro de 1592, após jurar a verdade sob todos os santos. Garção teria sido órfão de cristãos-velhos, natural de Povos e viúvo de Isabel Leal, tendo se casado novamente, com Geronyma de Bayrros da Silva.²⁴² Segue o registro do escrivão acerca da denúncia feita por Garção:

Aos cinco digo treze dias do mês de [-] janeiro de mil e quinhentos e noventa [-] e dois anos nesta cidade do Sal [-] vador Capitania da Bahia de todos [-] os Santos nas casas da morada do [-] senhor visitador do Santo Ofício Heitor Furta [-] do de Mendonça perante ele apareceu [-] sem ser chamado Cosmo Garção e por [-] querer denunciar coisas tocantes [-] ao Santo Ofício recebeu juramento dos Santos [-] Evangelhos em que pôs sua mão di [-] reita sob cargo do qual prometeu [-] dizer em tudo verdade e disse ser [-] cristão-velho inteiro natural de Povos [-] filho de Francisco Álvares a quem ele não co [-] nheceu e de sua mulher Isabel Leal [-] defuntos de idade passante de [-] cinquenta anos viúvo casadoq foi co geronyma de bayrros da silv^{Ra} [-] Capitaio de Taparyca.²⁴³

Sabemos, assim, que Cosmo Garção era capitão de Taparyca e encontrava-se frente ao visitador para denunciar acontecimento de seis ou sete anos anteriores àquele. Ele relatou, então, que teve com Violante Carneira amizade desonesta.

²⁴¹ AQUINO, Felipe. **Para entender a Inquisição**. Lorena: Cléofas, 2009.

²⁴² TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594].

²⁴³ *Ibid.*, fl. 011, 012.

Segundo Garção, a mulher tinha lhe dito no ato as palavras de consagração da hóstia. O denunciante, sem conhecimento do latim, reconheceu as palavras, pois as tinha ouvido na missa. Assinando o notário pelo denunciante, fez com que este mantivesse segredo sobre o relato.²⁴⁴

[...] e denuncyando dixeq [-] avera seis ou sette annos que elle [-] teve amyzade desZonesta com vio [-] lante carn^{Ra} veuva molher que foi de [-] Ant^o Roiz cristão novo, e Suã [vez?] está [-] do com elle no acto venereo ella Che [-] gando a Suaboca a delle denuncyate [-] lhe dixee nella as palavras da cosa [-] gração Conq na missa se cõsagra [-] a ostia, [...] e depois [-] disto perguntando elle que queryam [-] dyzer estas pallavras porquanto [-] não sabem latim lhe dixeraõ q eraõ [-] as da Sacra, e que deziam pera [-] querer bem.²⁴⁵

A primeira informação que nos chama atenção na referida denúncia é o intervalo de tempo entre esta e a primeira, de Bernardo Pimentel. Como vimos, o relato de Pimentel traz consigo outros denunciados, mas, ainda sim, como mostrado no documento, a ré é citada apenas em outros processos relacionados também à feitiçaria. É válido também apontar que, tanto a denúncia de Cosmo Garção quanto a de Simão de Mello, que será apresentada a seguir, foram feitas após a primeira vez que Violante Carneira foi chamada à mesa inquisitorial.

Aqui, mesmo após o fim do Édito de Graça, Garção trazia a autodenúncia como forma de demonstração de submissão e obediência para com a autoridade eclesiástica presente na cidade de Salvador. A sujeição do denunciante mostrava que ele entendia o respeito devido à figura da Igreja na pessoa de Heitor Mendonça. Desse modo, como indica Kamen,

A autodenúncia tornou-se fenômeno das massas. Os Editos de Graça constituíam prática regular nos primeiros anos da Inquisição; foram depois, por volta de 1500, substituídos pelos Editos de Fé, que omitiram o “período de graça” e, ao invés, ameaçaram com a pena de excomunhão todos os que não denunciasses hereges, fosse a si ou a outros. Acompanhava o Edito de Fé um relatório que descrevia detalhadamente a prática dos hereges – especialmente judaizantes, mulçumanos, iluministas e protestantes. Se alguém visse um vizinho praticando atos relacionados na instrução, devia denunciá-lo à Inquisição.²⁴⁶

²⁴⁴ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594].

²⁴⁵ Ibid., fl. 012.

²⁴⁶ KAMEN, Henry. **A Inquisição na Espanha**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. p. 206.

Assim, a autodenúncia partia de um medo de repressão do Santo Ofício. Afinal, o relato de Garção era não apenas contra Carneira e a heresia cometida por ela, mas também contra ele mesmo, uma vez que ele poderia ser considerado participante de tal prática. Assim como o restante dos delatores, é possível que Cosmo Garção entendesse a possibilidade de uma penalidade recair sobre ele, mesmo que fosse mínima.

Além disso, a posição social do denunciante dava credibilidade ao seu depoimento: ele era capitão de Taparyca, hoje conhecida como Ilha de Itaparica, na região de Salvador. A ilha, de acordo com Cosmo Garção, encontrava-se sob sua responsabilidade administrativa, porém, apesar do alto cargo que ocupava, ele ainda era isento de possíveis denúncias e nomeações em testemunhos. Nesse sentido, é possível assumir que Garção não desejava que sua autoridade administrativa fosse questionada e que seu contato com o visitador trouxesse preocupações relacionadas à sua posição na gestão da colônia. Vale ainda ressaltar que o envolvimento de Violante Carneira com o denunciante poderia estar ligado à busca dela por alguém capaz de prover o seu sustento e de seus filhos. Isso porque o denunciante possuía recursos em função do cargo ocupado e, mais tarde, colocou-se como fiador da ré.²⁴⁷

A denúncia de Garção é muito mais simples no quesito de detalhes do que a de Pimentel. Após sua apresentação, na qual abordou sua posição na colônia e seu estado civil, Garção relatou muito diretamente, sem pormenores, que esteve junto de Violante Carneira seis ou sete anos antes daquele momento, quando ela já se encontrava viúva. Na ocasião, teria ocorrido amizade desonesta “ato venéreo”, designação referente ao ato sexual fora do laço matrimonial.

Nesse aspecto, é interessante entender que, por mais que não soubesse o significado das palavras, Garção teve certeza o suficiente que utilizá-las no contexto sexual não era certo. Não se pode supor que os homens seriam ignorantes aos feitiços e crenças pagãs desenvolvidas pelas mulheres, mas também não podemos afirmá-los completamente, certos de cada propósito deles. Por fim, sem mais o que dizer, Cosmo Garção, como no depoimento descrito em primeiro lugar no processo, jurou segredo e foi dispensado.

²⁴⁷ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594].

Por fim, temos a última denúncia formal feita ao visitador a respeito da prática herética de Violante Carneira. Em 22 de janeiro de 1592, chegou ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, por livre vontade, Simão de Mello. Este, após jurar sob os santos, iniciou sua denúncia:

Aos vynte e dous dyas do mês de de jan^{ro} [-] de myl e quynhentos e noventa edous ann [-] os nesta cydade do Sal [-] vador Capitanya da Bahia de to [-] dos os Sanctos nas casas da mo [-] rada Sor Visitador do S^{to} Off^{cio} [-] Heitor Furtado de Mendonça perante [-] elle pareço SemSer chamado Simaõ demello e porquerer denuncyar Cou [-] zas tocantes ao S^{to} Off^{cio} reçe [-] beo juramento dos sanctos evange [-] lhos em que pos sua mão dereyta [-] sob cargo do qual prometeo dyzer [-] em tudo verdade e disSe ser cristão [...] velho natural de Lixboa filho de sSi [-] mãõ de Mello home preto foro que [-] não sabe cujo foy e de Sua molher [-] Isabel Fr^{ez} molher branca de solteiro de ydade de trynta e três ou trynta [-] e quatro annos mestre de escolla de [-] esgrima e de tanger, morador nesta [-] cydade.²⁴⁸

Sabemos, deste modo, que Simão de Mello era natural de Lisboa, tinha à época 33 anos, era cristão-velho, mestre de esgrima e morador de Salvador. Segundo o denunciante, por volta de um ano antes daquele momento, ele teria tido amizade desonesta com a viúva Violante Carneira. Esta, então, teria pronunciado palavras, durante o ato carnal, a fim de conseguir para si o bem-querer de Simão de Mello.

[...] e denuncyando dyxe que a [-] vera hum anno pouco mais ou me [-] nos tendo elle amyzade com Violâte [-] Carneyra DesSonesta molher veuva [m^{2a}?] [-] nesta cydade, lhe aconteceu alguãs [-] vezes estando no próprio acto carnal [-] que a dicta Violante [...] chegou a sua [-] boca delle denuncyante e nelle lhe [-] dizia manso suas pallavras as qua [-] is ele perentão não entendia e des [-] pois de em alguns dyas per deferetes [-] vezes lhe fez ditas as dittas pallavras na boca dos dictos atos carnaes [-] elle denuncyante lhe perguntou [-] que pallavras erao aquellas que ella lhe [-] dizia e ella lhe respondeo que erao as pallapallavras da consegração da misSa [-] mas lhe declarou o fim pera que lhas [-] dizia e dos costume nada mais q [-] adycta amyzade.²⁴⁹

Nove dias após a segunda denúncia, o último dos delatores de Violante Carneira, Simão de Mello, apresentou-se à mesa inquisitorial. Muito semelhante à denúncia de Cosmo Garção, a denúncia de Mello focou com exclusividade na suposta heresia presente no ato de Carneira. Assim, é fácil questionar a linha do

²⁴⁸ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl. 015, 016.

²⁴⁹ Ibid., fl. 016, 017.

tempo das denúncias e de como elas se encaixaram no processo desenvolvido pelo Santo Ofício. Isso porque as duas delações que completam o processo vieram após a primeira vez que a ré foi chamada à presença do visitador.

A semelhança com os outros denunciantes vai além do relato. Assim como eles, Simão de Mello era um cristão-velho, natural da metrópole portuguesa e com posição social estabelecida – no seu caso, especificamente, no exercício de mestre de esgrima, como apontamos. Também de modo muito análogo a Garção, Simão de Mello disse não saber exatamente o significado das palavras ditas por Carneira e, após finalizar seu relato e realizar a promessa de segredo, foi dispensado.

Interessante analisar que ambos, Cosmo Garção e Simão de Mello, apresentaram-se de forma livre ao visitador, após a presença da ré à mesa inquisitorial e das suas primeiras arguições. Além disso, os dois homens fizeram denúncias paralelas e temporalmente próximas, o que nos leva a questionar a veracidade destes depoimentos.

Valemos-nos, mais uma vez, da percepção da pressão inquisitorial e do medo de uma autoridade acima da já estabelecida nesses casos. O período de graça, apesar de ter um limite de duas a quatro semanas, fazia valer a premissa da autodenúncia como símbolo de misericórdia. Mais do que isso, o período representava a percepção de que, ao denunciar ao Tribunal as heresias testemunhadas, o delator demonstrava estar a favor das autoridades.

Nesse sentido, consideramos ser fundamental entender melhor o contexto que embasava tais denúncias e como a prática que levou Violante Carneira às malhas da Inquisição tomou lugar na conjuntura social da época. Para isso, além da discussão desenvolvida nas últimas duas seções, é também necessário ter uma noção sobre o “ser feiticeira” e sobre a feitiçaria em tempos modernos no Novo Mundo. Primeiramente, vale lembrar que a construção do imaginário mágico feminino perpassou as fases mencionadas anteriormente e, assim como a heresia, teve um grande papel tanto no cotidiano colonial quanto da metrópole.

Nesse aspecto, vale destacar a alteração das normas sociais vividas no Velho Mundo, onde a fé sofreu questionamentos nas primeiras décadas do século XVI. Aliado a isso, o Renascimento, apesar de estar em declínio no final dos Seiscentos, ditou uma grande mudança na imagem em circulação a respeito da feiticeira e de seu papel social. Entre dois estereótipos contraditórios – um deles sendo a bruxa velha retratada na tradição oral da época e o outro a bela, sedutora e diabólica

feiticeira – o lugar social que, de fato, tinha origem na mulher que usava de práticas e ritos mágicos para alcançar seus objetivos de vida acabou sendo embaçado. Assim, tomou seu lugar uma figura misteriosa de poder infinito.

Segundo Eliana Calado, a maior parte das mulheres que se utilizava da prática mágica e de feitiços era de origem pobre, apesar das raras exceções.²⁵⁰ Muitas, ao contrário do senso comum, eram casadas. Entretanto, não existia uma norma de estado civil para a prática: órfãs, solteiras, viúvas e crianças utilizavam o conhecimento passado oralmente, muitas vezes, de geração em geração. É importante frisar que tais mulheres, além de viverem, em sua maioria, em grande pobreza, eram também iletradas e carentes de conhecimento erudito, o qual poderia ajudá-las a compreender de forma mais profunda não só seus atos, mas a perseguição causada por eles.

A partir daí, é possível entender melhor o contexto em que essas mulheres estavam inseridas naquele momento de perseguição inquisitorial, uma vez que havia uma desvantagem imediata dentro das relações de poder no espaço social – não apenas colonial, mas em todo o contexto histórico da época. Ainda é importante salientar que, devido à ignorância erudita das denunciadas, havia uma maior desvantagem na balança dos poderes.

Assim, munidos de teorias demonológicas e conhecimento instrucional, em suas arguições sobre as acusações colocadas sobre essas mulheres, os inquisidores utilizaram de suas próprias desconstruções sobre a prática mágica e a feitiçaria. O objetivo, neste caso, era encaixá-las no entendimento deles e do que era preestabelecido por uma cultura religiosa bem enraizada na sociedade europeia, não possibilitando a defesa das acusadas.²⁵¹

Além disso, a apropriação de elementos da Antiguidade reforçava a lascívia no estereótipo da feiticeira, fosse ela velha ou nova, bela ou feia. Tais elementos também compunham a identidade inimiga firmada pela cultura judaico-cristã, que apresentava a contínua dualidade entre bom e ruim, substituindo-a pelo homem e pela mulher, respectivamente. Assim, é principalmente esse tipo bem montado na sexualidade que é o alvo central dessa pesquisa, sendo ele comumente encontrado nos processos inquisitoriais das visitasões à América Portuguesa.

²⁵⁰ CALADO, Eliana. **O encantamento da Bruxa: o mal nos contos de fadas**. João Pessoa: Ideia, 2005.

²⁵¹ LEVAK, Brian P. **A Caça às Bruxas na Europa Moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

A feiticeira medieval evoluiu e concentrou-se firmemente nas práticas amatórias e eróticas. Para que isso acontecesse, Franco Cardini aponta três aspectos fundamentais da Antiguidade que foram ressignificados durante o Renascimento para explicar a feiticeira moderna.²⁵² Primeiramente, temos a capacidade de metamorfosear-se em animais, aspecto também presente nos estudos de Carlo Ginzburg²⁵³, principalmente durante o chamado “voo noturno”. Tal aptidão possibilitaria o ataque físico da feiticeira às crianças e a possibilidade transmutar outras pessoas através do encanto da metamorfose.

Em segundo lugar, a feiticeira seria uma mediadora entre a vida e a morte, algo reforçado por todo o medievo e válido também na modernidade. Por fim, tem-se a habilidade com as ervas e fórmulas, as quais poderiam promover benefício ou malefício. Essa última característica, principalmente, acompanhou grande parte das degredadas do Santo Ofício até a colônia luso-americana.²⁵⁴

Juntamente com a ênfase erótica na figura da feiticeira e a necessidade social para tal, a feitiçaria ganhou no Brasil, além da utilização de ervas, a pronúncia de orações e palavras mágicas, também usadas para fins benéficos ou não. A adição de um tipo de prática diferente, incluindo as orações e cartas de tocar, ocorreu juntamente com as chegada à colônia de praticantes degredadas ou mesmo que se fixaram na região por razões diversas.²⁵⁵ De qualquer forma, o imaginário mágico colonial fixou-se no campo da sexualidade e teve sua base na submissão feminina e na necessidade de controle – ou mudança – da realidade vivente.

Além disso, a urbanização da própria prática mágica deu-se no Velho Mundo e solidificou-se no além-mar, incorporando a ela um erotismo ainda mais acentuado. Isso aconteceu, principalmente, em articulação com a comercialização e a ligação direta com os desvios morais da época.²⁵⁶ Em encontro direto com o desejo carnal e o medo do descontrole deste, a magia erótica aflorou na colônia em um contexto de incertezas iniciado já em terras europeias.

A utilização de feitiços que interferiam diretamente na masculinidade do homem causou não apenas medo, mas uma sensação de descontrole que

²⁵² CARDINI, Franco. Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento. **Revista de Psicologia USP**, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 9-16, 1996.

²⁵³ GINZBURG, 2012.

²⁵⁴ CARDINI, op. cit.

²⁵⁵ BETHENCOURT, 2004.

²⁵⁶ Ibid.

acompanhou a realidade portuguesa no além-mar.²⁵⁷ Desse modo, os malefícios seriam causados pela falta de controle masculino na realidade cotidiana, não apenas na metrópole, mas também na colônia. Sendo assim, a utilização de benquerenças²⁵⁸ acabou sendo normalizada entre as sociedades, causando extremo desconforto para a parte que sofreria com o estremecimento de seu controle – não apenas sobre a hierarquia social, mas também sobre o que era considerado aceitável dentro do plano secular e religioso.

Quando Violante Carneira foi chamada à mesa inquisitorial, a última denúncia contra ela ainda não havia ocorrido. No dia 03 de janeiro 1592, Heitor Furtado de Mendonça não apenas mandou prender a denunciada, como também a chamou para a arguição da mesa inquisitorial:

Aos três dyas do mês de janr^o de myl [-] e quynhentos e noventa e dous nesta [-] cydade do Salvador Mandou o Sro [-] Vysitador perante Si aViolante [-] Carn^{Ra} e lhe mandou q como presSa [-] não sahiSse nesta cydade sem Sua [-] Licença.²⁵⁹

Após receber o juramento sob os Santos Evangelhos, juntamente com a promessa de dizer a verdade, Carneira foi inquirida se sabia a razão pela qual teria sido chamada pelo visitador, bem como o motivo de ter sido obrigada a não sair da capitania. A ré foi rápida em negar ciência da razão pela qual estaria ali:

Aos três dias do mês de jan^{RO} de mill e quynhe [-] to e noventa e dous annos em que [há?] com [-] ecou a dicta era nesta cydade do Salvador Capitanya da Bahia de todos os Sanctos na morada do Sro Visitador do Sancto Offycyo Heitor Furtado de Mendonça perante elle mandou vir Violante Carneyra ree presSa a qual recebeo juramento dos Sanctos Evangelhos em que pos Sua mao derecha sob cargo da qual prometeo juramento dos dizer em tudo verdade , e foi logo perguntada seSabe a Rezão porque esta presa, respondeo que não noSabe e foy logo amoestada com muita claridade que ComfesSe suas culpas Inteiramente e peça misiricórdia que lhe aproveytara muito antes de ho promotor da justiça vir com libello contra ella.²⁶⁰

Apresentar-se à mesa inquisitorial não era algo novo para Violante Carneira, visto que já havia, segundo o documento, três outras denúncias perante o visitador.²⁶¹ Dessa forma, sabemos que ela não era totalmente ignorante dos

²⁵⁷ DELUMEAU, 2009.

²⁵⁸ BETHENCOURT, 2004.

²⁵⁹ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl. 018.

²⁶⁰ Ibid., fl. 019.

²⁶¹ Ibid.

trâmites de uma denúncia, entretanto, como ré e não como testemunha, seu papel se tornava muito mais agravante.

Quando perguntada diretamente sobre na boca de quem a acusada teria dito palavras de consagração da Ceia, o primeiro instinto de Carneira foi negar que o havia feito. O processo menciona que, mais de uma vez, ela teria sido admoestada a dizer à mesa a verdade. Apesar da ausência de um relato de como teria acontecido a admoestação, o processo indica que a denunciada teria admitido ter dito tais palavras frente ao rosto do cônego Bartolomeu de Vasconcellos, de quem ela estaria grávida de sete ou oito meses.

[...] perguntada a que pe [-] pesSoas dixee ella na boca as dittas palavras [-] ou de rosto respondeo, q as dixee ane [-] nhuma peSsoa e tornada a amoestar [-] que falle a verdade dixee que heverdade [-] que as dixee aSsim de fronte o rosto ao [-] Conego bertolameu de Vasco [gonçellos] [-] do qual ella ora esta [prenhe de sete ou te [-] oito a meses ?].²⁶²

Antes de continuarmos a análise sobre as denúncias e o crime afixado à figura de Violante Carneira, vale ressaltar o relacionamento com o cônego admitido por ela à mesa inquisitorial. Como apresentado anteriormente, com o Concílio de Latrão, no século XII, o casamento de clérigos da Igreja ficou proibido, sendo imposto aos integrantes da Eclésia o celibato. Assim, a informação fornecida pela denunciante durante sua arguição trouxe a ela um novo estigma, que vale ser minimamente destrinchado neste trabalho.

Segundo Edlene Oliveira Silva, o relacionamento com clérigos da Igreja não era apenas um pecado público, mas também um ato criminoso, de acordo as *Ordenações Afonsinas*. Neste aspecto, a punição de concubinato clerical era mais severa à mulher do que ao homem. Afinal, com base na punição do Pecado Original, a mulher seria a principal fonte de tentação e desvio.²⁶³

É importante, entretanto, salientar que, em um contexto colonial, apesar de a norma gregoriana valer em todo território católico, é possível supor que nem todos tinham conhecimento de tal crime – ou até mesmo que algumas pessoas não se importavam com o pecado público em vista da sua própria condição de vida lhe

²⁶² TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl. 020.

²⁶³ SILVA, Edlene Oliveira. “Quem chegar por último é a mulher do padre”: as Cartas de Perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, p. 357-389, jul.-dez. 2011b.

parecer pior. Este, seguindo a análise do processo inquisitorial, parece ter sido o caso de Carneira.

Aqui também observamos mais uma continuidade de práticas do medievo para a colônia. Isso porque a barregania clerical foi um crime que se fez presente antes mesmo do reinado de Dom João II, no fim da Idade Média, e chegou até o Novo Mundo. Nesse sentido,

Analisar a barregania implica em se colocar na encruzilhada do discurso disciplinador e das resistências a essas regras, pois verificamos uma relação complexa da população frente a estes delitos. Ora tais relacionamentos ilícitos eram tolerados e se observava a convivência relativamente harmoniosa com aqueles que não se submeteram aos preceitos da Igreja, ora se rechaçavam esses amores fora da legalidade denunciando os amancebamentos entre leigos e a barregania clerical. As cartas de perdão evidenciam que inúmeras são as denúncias de barregania feitas por parentes e amigos, por outro lado os testemunhos também explicitam que tais relações pecaminosas eram mantidas por longos anos sem que fossem, contudo, levadas ao conhecimento das autoridades. Muitos leigos e clérigos eram fornicadores vagos, ou seja, possuíam relações sexuais eventuais e efêmeras, outros, porém, viviam relacionamentos públicos estáveis com características semelhantes às famílias constituídas de forma lícita na qual o homem responsabilizava-se pelo sustento da mulher e de uma numerosa prole.²⁶⁴

Violante ainda admitiu ter conversação desonesta com Bernardo Pimentel e Álvaro Lobo Pireyra, porém, não teria acontecido nenhum ato carnal entre eles. Apesar disso, a acusada confirmou a utilização das palavras de consagração da hóstia. Quando perguntada sobre o seu propósito nesse ato, ela admitiu ter sido para a possível benquerença.²⁶⁵

[...] foi tornada amoestar, que [-] faça confiSsão inteYra edeclare que peSso [-] as dixes as ditas pallavras na boca estando [-] no dicto acto carnal deSonesto, respondeo [-] q ella não se afirma bemque dixesse nunca [-] anynguem as ditas palavras da consagra [-] cã anenhuã peSsoa pessoa na boca estando no [-] dicto [...] da carne actualmente porem [-] que he verdade que ella dixes abernador pimentel dalmeida lndo ella a sua casa de [-] lla estando ambos juntos mas não no [-] paSso da carne e lhas dixes pera orosto [-] eisto per alguãs duas vezes, edespois [-] disto avera não lhe lembra quanto [-] tempo há tendo conversa [-] cã desSonesta com Álvaro lobo pireyra [-] que ora anda nas capytanias de baixo [-] desta costa Casado em [Lisboa] também [-] ella lhe dixes no rosto

²⁶⁴ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de D. João II.** 2009. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 162.

²⁶⁵ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594].

estando juntos [-] as dittas pallavras da Sacra mas não [-] estavao no próprio acto carnal e a este [-] dixee a huã vez Soo e dixee mais que a [-] vera três annos pouco mais ou menos [-] que as dixee da mesma maneyra ao ditto [-] cônego bertalomeu de vasco goncellos [-].²⁶⁶

Tendo em vista que ainda não tinham sido apresentadas as duas últimas denúncias presentes no processo, a admissão da amizade desonesta com Bernardo Pimentel e a adição do cônego Bartolomeu de Vasconcellos e Álvaro Lobo Pireyra colocaram em xeque a chance de absolvição da ré. A acusação do ato sexual com Pimentel e Pireyra era de pouca consequência, visto Carneira havia admitido ter se relacionado sexualmente com o cônego, do qual ainda estava grávida.

Pouco se sabe a respeito de Vasconcellos e seus feitos coloniais, uma vez que a única outra menção que encontramos a seu respeito na literatura pesquisada é passageira e sem muita profundidade. Luiz Mott aponta que o cônego teria se apresentado à mesa inquisitorial para uma denúncia e autoacusação. Vasconcellos teria confessado o pecado de destruição do Alto de Culpas de sodomia contra Gaspar Rois, um feitor de 30 anos que, com medo da visita inquisitorial havia fugido de Salvador para Sergipe.²⁶⁷ A data desta denúncia – que seria 20 de julho de 1591 – leva-nos a crer que, quando o clérigo forneceu relato ao visitador, o seu relacionamento com Violante Carneira já havia iniciado. Isso porque, de acordo com o que informou na ocasião da sua arguição, Carneira já se encontrava grávida do citado cônego.

Já sobre Álvaro Lobo Pireyra, não encontramos informações adicionais durante a pesquisa. Contudo, vale dizer que tanto ele quanto Bartolomeu Vasconcellos não foram denunciadores de Violante Carneira. No caso, ambos aparecem no processo como relações desonestas da ré, trazendo uma base para as acusações que viriam nas duas semanas seguintes à primeira arguição.

Quando questionada sobre o ensinamento de tal superstição para outras pessoas, Carneira negou. A ré também não soube responder à mesa porque teria deixado passar o período de graça. Já quando questionada sobre a falta de comparecimento no período de graça, ela afirmou não saber o porquê de não ter confessado suas ações, mesmo sabendo da sua gravidade.²⁶⁸

²⁶⁶ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl. 021, 022.

²⁶⁷ MOTT, Luiz. **Inquisição em Sergipe**. Aracaju: FUNDESC, 1989.

²⁶⁸ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, op. cit.

[...] huã vez Soo, sendo perguntada pera [-] que fim dizia e dixee as ditas pallavras [-] as dittas pessoas, respondeo que a Sua tenção [-] foi hem pra pera lhe quererem bem, porq p^{ra} iSso lhas Insinou adicta mulher e pergunta [-] da que se ella Ree Veo a esta mesa já [-] duas vezes a denuncyar de outrem [-] por que rezão Senaõ acuSSou nunca destas [-] couzas e deixou pasSar o^{to} da graça res [-] pondeo que nunca lhe lembrarão as di [-] tas culpas pera a se Confsar dellas nes [-] ta mesa que detal maneyra lhe es que [-] cyam que ynda agoranesta mesa perg [-] untando elle sro visitador lhe não lembravaõ e ella dixee que nuncatal [-] fizera e que depois de isto dizer nesta [-] mesa lhe tornarão a lembrar da man^{ra} [-] que ditto tbem, perguntada se Sabia [-] ella que as dittas culpas de uSar das dit [-] tas palavras da Sacra pera o ditto fim [-] de lhe quererem bem desSonesto erao [-] graves e que Se devya de a Confsar de [-] llas nesta mesa respondeo que porq [-] lhe não lembrarão eque por isto as não confessou que bem sabe serem graves [-] e que ora que elle sro visitador lhas [-] fez lembrar pede misirycordia, per [-] guntada que peSsoas mais sabe ella [-] que usao das dittas pallavras nas dit [-] tas torpezas, respondeo que não as [-], mais que a dicta molher que lhas [-] insinou, perguntada se quando ella dizia as dittas palavras lhas em [-] tendiam os dittos homens a quem as [-] dezia, respondeo que lhe parece q não [-] perguntada a peSsoa ella as insi [-] nou respondeo que anynguem, nem [-] lhe lembra que as dixeeSse a outra peSsoa [-] mais de que as que ditto tem pergunta [-] da se achou que as dittas palavras [-] lhe fizerao afruito que ella pretendia [-] de lhe terem afeição, respondeo q [-] não vyo nunca o ditto efeyto como [-] esperava e foi logo amoestada que não cria que com o dizer as pala vras divinas e sagradas pudera alcançar o que pretende em suas desonestidades e que não use mais delas.²⁶⁹

Primeiramente, sobre o chamado “período de graça”, ou édito de graça, é fundamental entender sua importância no cenário inquisitorial, uma vez que ele era uma parte da estrutura de dominação do Tribunal do Santo Ofício. O édito de graça ou período de graça era o mais comum dentre os três éditos relativos à ação da mesa da Inquisição – os demais eram o édito geral e o particular. Tais documentos eram informes sobre as atividades do Santo Ofício, sendo rotineiramente utilizados. O conteúdo dos éditos variava de acordo com seu tipo: excomunhão, informação de proibições, descrição de heresias, dentre vários outros. Entre eles, estava a abertura do período de graça, que era a concessão de trinta dias à população para se confessar ou denunciar um delito ou desvio. Tais confissões ou denúncias eram levadas em conta durante a punição e, muitas vezes, recebiam misericórdia inquisitorial.²⁷⁰

²⁶⁹ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl. 021-024.

²⁷⁰ BETHENCOURT, 2000.

É importante também frisar que o período de graça era comumente utilizado pelo Santo Ofício para delimitar sua atuação no local de visitação. Além disso, tratava-se de uma estratégia da mesa inquisitorial para extrair confissões espontâneas de indivíduos ligados à a o herética. Nesse sentido, era comum que um sujeito chegasse até o Tribunal durante o período de graça, confessasse uma culpa e indicasse o nome da pessoa que lhe levou a cometer tal ato.²⁷¹ Este contexto leva-nos   argui o feita pelo visitador   Violante Carneira sobre supersti es.

Apesar de não indicar nenhuma outra pessoa   qual teria ensinado o suposto feitiço, Carneira, durante a argui o do visitador, falou sobre a mulher que a teria ensinado a prática: Maria Gonçalves. Conhecida como “Arde-lhe o rabo”, Maria Gonçalves não apenas aparece em vários outros processos, como também   pega pela malha inquisitorial, justamente por tantas men es.

Violante Carneira foi então admoestada a confessar e pedir misericórdia, entretanto, no processo não é dito o quão fortemente essa admoesta o foi reforçada. A ré também foi perguntada se saberia as palavras de consagra o da hóstia na missa. A isto, ela afirmou que sim, pois “Maria Gonçalves Arde-lhe o rabo Dal Cunha” havia ensinado-a. Podemos ainda apontar que tal indaga o s  reforça a ideia de que os ensinamentos mágicos eram passados entre as gera es através da tradi o oral.

[...] e foi logo perguntada se sabe as palavras da consagra o com que o sacerdote consagra a os [-] tia na missa e ella [...] dixe da manr  [-] seguynte, hoc est corpus meum, e foy logo perguntada quem lhas insinou respon [-] deo que Maria [Gonçalves] ardelheorabo dal [-] cunha lhas insinou.²⁷²

A partir dessa afirmativa, o Santo Ofício tem uma abertura para acusa o que até então não teria sido dada e uma prova de culpabilidade.²⁷³ Nesse sentido,   necessário lembrar que o processo inquisitorial era uma rela o de poder desigual. Nesta, o inquisidor possuía instrumentos físicos e psicológicos para a identifica o da heresia, objetivo primordial das acusa es, como aquelas feitas contra Violante Carneira.

²⁷¹ BETHENCOURT, 2000.

²⁷² TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl.019, 020.

²⁷³ Ibid.

Segundo Carneira, “Arde-lhe o rabo” teria ensinado as palavras a ela, explicando que tal prática traria o benquerer do homem desejado. “*Hoc est enim corpus meum*”, traduzido do latim para “aqui está o meu corpo”, foi um feitiço comum durante os séculos XVI e XVII, em Portugal. Ele teria sido trazido, portanto, nas caravelas e embarcações pelas mulheres degredadas. Uma vez ensinado por um clérigo português, o feitiço circulou por toda terra de posse da Coroa Portuguesa.²⁷⁴

A prática da pronúncia de palavras como as de consagração da hóstia era, para muitas mulheres, mais que desejo de afeição, mas uma procura por sobrevivência. Não podemos esquecer que o contexto em que mulheres como Violante Carneira estavam inseridas não as favorecia de forma alguma. As chamadas benquerenças, muitas vezes – ou, talvez, a maior parte delas –, tinham como objetivo amansar o temperamento de um marido violento ou conseguir um marido que trouxesse estabilidade financeira e retirasse a mulher de uma situação de extrema pobreza.

A fim de ilustrar essa realidade, vale citar alguns casos de mulheres que foram acusadas de feitiçaria pelo Santo Tribunal. A primeira que podemos mencionar é Paula Siqueira, que assumiu dizer as palavras de consagração da hóstia na boca de seu esposo, a fim de amansar e receber afeto dele. Como ela, muitas outras mulheres, impotentes na realidade que viviam, voltaram-se para tal prática para sanar problemas matrimoniais.²⁷⁵

No processo relativo à Paula Siqueira, a ré citou os nomes de Beatriz Sampaio e Maria Vilela. A primeira teria ensinado-a as palavras para que conseguisse a amizade de seu marido, enquanto a segunda, também refém de problemas maritais, teria dito à Paula Siqueira que:

[...] usava de muitas coisas para fazer querer-lhe bem seu marido, e que primeiro pegara com Deus para isto, porém depois que viu que Deus não quisesse melhorar-lhe seu marido, pegou com os diabos para isso.²⁷⁶

Desse modo, Maria Vilela ensinou Paula Siqueira a pegar na igreja uma pedra d'ara, dando-a ao marido, moída no vinho, juntamente com palavras já ensinadas a ela por Isabel Rodrigues, mais conhecida como “Boca Torta”. Por fim, Paula

²⁷⁴ BETHENCOURT, 2004.

²⁷⁵ VAINFAS, Ronaldo (org.). **Confissões da Bahia**: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

²⁷⁶ Ibid., p. 114.

Siqueira, segundo seu processo, foi admoestada e repreendida, levando apenas penitências espirituais. Estas, normalmente, impunham a confissão em datas e festas santas.²⁷⁷

Retomando o processo de Violante Carneira, a segunda arguição feita a ela teve uma orientação mais investigativa sobre sua vida. Acreditamos que ela tenha acontecido após as denúncias de Cosmo Garção e Simão de Mello, com a intenção de finalizar a sentença. A ré foi então perguntada sobre sua genealogia, uma vez que os pais de seu falecido marido haviam sido condenados e queimados por feitiçaria. Por isso, a mesa inquisitorial precisava saber se o seu lado da árvore familiar também trazia qualquer outro tipo de heresia que pudesse depor contra ela.²⁷⁸

A sentença de Carneira foi publicada no dia 29 de janeiro de 1592, ocasião em que ela foi condenada culpada. Dessa forma, ela foi obrigada a comparecer ao auto de fé, com vela na mão durante toda a missa, e degredo de quatro anos para a então Ilha de Taparica. Além disso, ela deveria pagar duzentos cruzados pelo custo do processo.²⁷⁹ É importante frisar que, durante a sentença de Violante Carneira, mesmo após negação de atos carnavais, ela foi colocada como desonesta, perpetuadora de “torpezas luxuriosas com muitas e diversas pessoas”²⁸⁰, tendo perjurado diante da mesa, sem menção das ditas admoestações administradas durante arguição.

Acordam o Visitador do Santo Ofício o Ordinário e assessores que vistos estes autos de Violante Carneira cristã-velha natural desta cidade viúva mulher que foi de António Rodrigues Villa Real cristão novo, Ré presa que presente está //prova-se que de quinze anos a esta parte a Ré é useira e costumeira a fazer uma certa superstição, indigna de aqui se nomear, em suas sensualidades e fazendo os próprios atos torpes e desonestos e estando neles /a qual abominação horrenda fez e usou em todo o ditto tempo de quinze anos a esta parte muitas e diversas vezes // estando, em suas torpezas e luxúrias com muitas e diversas pessoas // com intenção e afim de afeiçoar assim as ditas pessoas, e de elas lhe ficarem afeiçoadas, e querem do bem, e tendo amor desonesto // Consta mais que a Ré perjurou nesta mesa do Santo Ofício negando a verdade, que lhe foi perguntada sob cargo do juramento dos santos evangelhos que recebeu // O que tudo visto e o grande descuido do que a Refém da salvação de sua alma e da obrigação de verdadeira cristã usando porém de misericórdia condenam a Ré

²⁷⁷ VAINFAS, 1997.

²⁷⁸ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594].

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Ibid., fl. 030.

Violante Carneira que vá ao ato público em corpo onde estará com uma vela acesa na mão em pé enquanto se celebrar o ofício divino da missa em ouvir sua sentença // e a degredam quatro anos para fora desta Capitania da Bahia de todos os Santos / e cumprirá mais as penitências espirituais seguintes confessar-se nas quatro festas deste ano // Natal, Páscoa, Espírito Santo, Nossa Senhora de Agosto, e comungar nelas de conselho de seu confessor e em cada um dos ditos dias que comungar rezará uma vez o rosário de nossa senhora e aprenderá a doutrina que não sabe, que nem o credo sabe bem dizer / e pague as custas. Dada na cidade do Salvador na mesa da Santa Inquisição aos vinte e nove de janeiro de mil e quinhentos e noventa e dois.²⁸¹

É importante ressaltar algumas questões referentes à sentença de Violante Carneira. A primeira é o fato de este processo ter acontecido em Salvador, pelo próprio visitador, Heitor Furtado de Mendonça, uma vez que sua autoridade não lhe dava direito de proferir e firmar sentenças. Como apontado por Laura de Mello e Souza, o visitador teria se apossado de uma autoridade que não lhe pertencia, o que era comum em terras coloniais, principalmente no século XVI.²⁸²

Em segundo lugar, também a forma com a qual seu suposto crime foi abordado merece destaque. É possível perceber que, ao se referir às culpas da ré, o escrivão apontou-as como “torpezas indignas de serem nomeadas”. Este dado demonstra um maior distanciamento e uma diabolização do comportamento feminino, sendo ele verdadeiro ou não.

Outra questão que vale ser citar sobre o processo de Violante Carneira é sobre um dos fiadores dos custos de seu processo. Cosmo Garção, um dos denunciadores de Carneira, teria se apresentado à mesa inquisitorial para ser fiador voluntário da ré a respeito dos duzentos cruzados sobre o degredo apontado a ela. Assim foi registrado no processo em questão:

[...] dos ditos Duzentos cruzados a se cumpriros quatro anos de degredo em que foi condenada a Cosmo Garção morador nesta cidade e seu termo que apresentava estava pelo qual Cosmo Garção foi dito perante mim tabelião e testemunhas que ele lhe a consente e lhe aprazia de ficar por fiador da dita Violante Carneira dos ditos duzentos cruzados contidos no despacho do dito senhor e se obrigava a não cumprindo do conteúdo ele a dita Violante Carneira nem indo cumprir seu degredo dentro nos dois meses que lhe foram assinados e quebrando o dito despacho ele pagará de sua fazenda dos ditos duzentos cruzados.²⁸³

²⁸¹ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl. 029-032.

²⁸² SOUZA, 1993.

²⁸³ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, op. cit, fl. 037.

A apresentação de Cosmo Garção não é incomum, uma vez que ele era o capitão da ilha para qual a ré seria enviada para degredo. Somada a isso, estava a notória amizade, imputada como desonesta pela mesa inquisitorial, entre a condenada e seu fiador. Esse fato, por sua vez, pode sugerir que os feitiços de benquerença podem ter surtido efeito, já que o “enfeitado” teve zelo/cuidado financeiro em relação à Violante Carneira.

Importante também destacar que, na época da arguição, Carneira estava grávida do cônego Bartolomeu Vasconcellos. Assim, um ano após sua sentença, ela teria sido degredada com seus filhos e a criança de colo. Por fim, oito meses após seu degredo, ela teria pedido clemência ao visitador. Segundo as cartas enviadas à mesa do Santo Ofício, na época já em Pernambuco, a condenada havia feito duas súplicas, já em degredo, para conseguir voltar à capitania de Salvador: uma vez em maio de 1593 e outra em janeiro de 1594.²⁸⁴

Nesse sentido, é interessante perceber que, em ambas as ocasiões, podemos constatar algumas características utilizadas nas cartas de perdão da Baixa Idade Média. Seu estado econômico e civil, assim como o de saúde, foi utilizado como razão para a súplica. Além disso, também constava o apego de Carneira às questões religiosas, atestado pelo clérigo que suplicava por ela em carta. Apesar da mencionada semelhança na composição da clemência por perdão, a carta enviada ao visitador carecia dos trâmites próprios das cartas de perdão régio. Em decorrência disso, aquelas chegavam ao seu destino com maior facilidade.

Na primeira carta, a súplica e os detalhes do destino miserável de Carneira são muito maiores. Assim, a ré utilizou-se da sua condição de mulher, de sua saúde frágil, da sua falta de conexões, sua pobreza e seus filhos como algumas razões para que a misericórdia inquisitorial fosse concedida. Esta primeira carta, de maio de 1593, relata o seguinte:

Diz Violante Carneira de Magalhães moradora nesta cidade que ela por culpas do Santo Ofício foi condenada em quatro anos de degredo para fora desta capitania e porque a suplicante é mulher pobre e tem muitos filhos e uma criança de peito e é muito doente e enferma e indo fora desta capitania corre sua vida perigo e muito risco por de contínuo ser visitada de físicos re médios necessários de purgar E outras mezinhas de que haverá falta indo-se fora dela pelas não haver nem o remédio tão propício como nesta cidade e indo-se não tem possibilidade para se poder sustentar pelas quais razões P. a V.M

²⁸⁴ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594].

havendo respeito ao que diz E as causas que alega a honra e paixão de nosso senhor jesus cristo e ser esta mesa de misericórdia e perdão e ela estar conhecida e arrependida de suas culpas, lhe faça em comutar lhe os ditos quatro anos que tem de degredo para fora desta capitania para a Ilha de Taparica onde os cumprirá e R. esmola E II. Vá-se a suplicante em termo de um mês para a Ilha de Taparica, E depois de lá estando seja esta petição tornada a esta Mesa, com certidão nas costas dela do vigário de Taparica de como ela lá fica, e com isso se lhe dará despacho como parecer. Bahia 22 maio 1593.²⁸⁵

Já a segunda carta, apresentada em janeiro do ano seguinte, oito meses após a primeira, é bem semelhante da inicial. Nesta, renova-se o apelo para que fosse demonstrada misericórdia à condenada:

Diz Violante Carneira viúva que ela foi condenada nessa Santa mesa em quatro anos de degredo para fora da Capitania da bahia e depois se lhe foi comutado o degredo acima dito para a Ilha de Taparica onde ora o está cumprindo há oito meses e porque ela é muito pobre e tem muitos filhos pequenos e é muito enferma e muito doente e por na dita ilha não haver físico nem botica teme morrer sem remédio e passa muita fome muitos trabalhos e necessidades e porque está muito arrependida de suas culpas pede a vossa mercê pelas cinco chagas de jesus cristo nosso senhor haja misericórdia com ela e lhe perdoe o mais tempo.²⁸⁶

Na mesma folha, logo em seguida à segunda súplica de Carneira, Heitor Furtado de Mendonça concedeu por escrito à degredada a misericórdia. Para isso, o visitador trocou o degredo por penas espirituais dentro de Salvador, na Bahia:

Visto o que a suplicante alega e a mais informação que se ouve se lhe perdoa e remite todo o tempo que lhe falta por cumprir o degredo de que faz menção, E se há por desobrigada a fiança que deu. E em satisfação se lhe dá por penitência que por tempo de um ano reze cada dia o Rosário de nossa senhora, e se confesse cada mês e comungue de conselho de seu confessor. Em Olinda a 25 de janeiro de 1594. Mendonça.²⁸⁷

Diante de tal resultado, é fácil indagar qual teria sido o fim de Violante Carneira. Particularmente, durante esses anos de pesquisa, esta foi a questão que mais nos trouxe dúvidas. Entretanto, ao analisar a fundo seu processo, e entendendo um pouco melhor o contexto em que Carneira estava inserida, acreditamos que ela tenha feito o que seria necessário para sobreviver no mundo masculino que era a colônia.

²⁸⁵ TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, [entre 1591 e 1594], fl. 045.

²⁸⁶ Ibid., fl. 047.

²⁸⁷ Ibid., fl. 047.

Assim, podemos inferir, pelas suas práticas anteriores (relações ilícitas com diferentes homens após a viuvez e durante longo tempo), que Violante Carneira provavelmente não conseguiu encaixar-se no modelo mariano de boa mãe e esposa, ilibada de pecados da carne. Às mulheres como Carneira, restava seguir os passos de Madalena, vivenciando o arrependimento e distanciamento do pecado carnal – ou talvez ela tenha novamente recorrido às benquerenças, a fim de ganhar o favor de homens que pudessem prover seu sustento e de sua prole. Apesar disso, os registros não nos dão a conhecer qual o caminho trilhado por Violante Carneira após ter sido agraciada com o perdão.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, realizamos uma análise do contexto social que apresentava a misoginia como ponto principal no relacionamento entre mulher e homem, desde a Antiguidade até a realidade brevemente retratada no processo inquisitorial de Violante Carneira, o qual trouxe a ela a mácula da feitiçaria. A partir deste panorama, é possível notar que, ainda nos dias atuais, as mulheres carregam uma sobrecarga de diabolização e subordinação desenvolvida durante mais de dois milênios.

O contexto social popular que é levado, através das caravelas e livros sagrados, para o Novo Mundo evidenciava um forte medo e ódio para com a figura da mulher. Estes sentimentos teriam sido reforçados através da observação e análise de toda e qualquer ação feminina. Infelizmente, para Violante Carneira, mulher pobre de um território em construção, a realidade não trouxe favor algum. Entretanto, não se pode deixar de afirmar que a convicta feiticeira contribuiu com sua parte na construção religiosa do Brasil Colônia.

É interessante perceber o quanto se carrega, através dos séculos, uma suposta culpa dada como verdade absoluta, como aconteceu com Eva. A cultura ocidental, imbuída de uma autoridade judaico-cristã, e os elementos helênicos, que fazem parte também da composição da medievalidade ocidental, trazem para a mulher um peso mítico que formou uma aura misteriosa sobre sua imagem. Através, então, desse mistério, engancha-se o medo que, infelizmente, personificou-se em violência mergulhada em misoginia. Nesse sentido, claro que não podemos deixar de levar em conta que não apenas o medo descrito por Delumeau despertou o surto social e formou o proverbial motim contra as mulheres.²⁸⁸ Juntamente com esse pavor, encontramos a necessidade de controle frente ao suposto poder infinito que envolve a mulher.

Como vimos na segunda seção deste trabalho, a mulher passou de deusa da vida à senhora da morte e oscila entre essas duas figuras, sempre tendendo para o mal – e é nessa figura obscura que foi construída toda e qualquer mulher. Maria, mãe de Cristo, apesar de ser uma figura de redenção, foi colocada como inalcançável. Então, com a construção entre Eva e Maria, tem-se a mulher colonial,

²⁸⁸ DELUMEAU, 2009.

sombria e vazia, trazendo dentro de si todo o mal – mesmo que, na verdade, ela estivesse apenas à procura apenas de sua sobrevivência. Naquele contexto social, contudo, persegui-la era algo costumeiro, visto que nela se encaixava todo o mal. Apesar do variado lugar social que a mulher encontra-se na colônia, o mais comum ainda era o da figura desviante, como Violante Carneira.

Por fim, é válido afirmar ainda que os casos de feitiçaria tratados aqui são apenas uma amostra limitada do imaginário feminino medieval e colonial. Este se tornou um padrão de como é vista atualmente a mulher daquela época. As possibilidades de pesquisa são infinitas e tentadoras.

REFERÊNCIAS

- I CORÍNTIOS. *In: Bíblia de Promessas*. Novo Testamento. Tradução: João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2006.
- I TIMÓTEO. *In: Bíblia de Promessas*. Novo Testamento. Tradução: João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2006.
- AQUINO, Felipe. **Para entender a Inquisição**. Lorena: Cléofas, 2009.
- ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. *In: PRIORE, Mary L. M. (org.). História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2017.
- ARISTÓTELES. **História dos Animais**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- BARROS, José D'Assunção. Heresia Na Idade Média: considerações sobre as fontes e discussão historiográfica. **Revista de História das Religiões**, Maringá, v. 2, n. 6, p. 4-45, fev. 2010.
- BASTOS, Rodolpho Alexandre S. de Melo. As esposas de Adão e o imaginário diabólico e feminino na cristandade Medieval. **Caminhos da História**, Montes Claros, ano IX, v. 22, n. 1, p. 1-15, 2017.
- BELLINI, Lígia. **A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BETCHEL, Guy. **A carne, o diabo e o confessor**. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BÍBLIA. *In: Bíblia de Promessas*. Velho Testamento e Novo Testamento. Tradução: João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2006.
- BLOCH, Howard. **A misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: 34, 1995.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou ofício do historiador**. Prefácio: Jacques Le Goff. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BOXER, Charles R. **A mulher na expansão ultramarina ibérica**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. *In: BRAUDEL, Fernand. Escritos sobre a História*. Tradução: J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BYNUM, Caroline Walker. **Fragmentation and Redemption: essays on gender and human body in medieval religion**. New York: Zone Books, 1992.
- CALADO, Eliana. **O encantamento da Bruxa: o mal nos contos de fadas**. João Pessoa: Ideia, 2005.
- CALDEIRA, Felipe Machado. A evolução histórica, filosófica e teórica da pena. **Revista da EMRJ**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, p. 255-272, 2009.
- CARDINI, Franco. Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento. **Revista de Psicologia USP**, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 9-16, 1996.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

- CHAIN, Iza Gomes da Cunha. **O Diabo nos Porões das Caravelas**: mentalidades, colonialismo e reflexos da constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII. 1998. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 1998.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios**: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. Tradução: Celso Mauro Paciornik. São Paulo: EDUSP, 2006.
- CUSTÓDIO, Pedro Prado. A misoginia na Idade Média: Bruxaria, alguns aspectos religiosos e sociais. **Acta Científica**, Engenheiro Coelho, v. 21, n. 3, p. 21-31, set./dez. 2012.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: 1300-1800 - Uma cidade sitiada. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. Tradução: João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DUBY, Georges. **Eva e os padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- FOUCAULT, Michael. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias – (séculos I a VII)**. São Paulo: Paulus, 1995.
- FRAZER, James George. **The Golden Bough**: a study in magic and religion. Londres: Macmillan, 1978.
- GÊNESIS. *In*: **Bíblia de Promessas**. Velho Testamento e Novo Testamento. Tradução: João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2006.
- GENI e o Zepelim. Intérprete e compositor: Chico Buarque. *In*: **ÓPERA do malandro**. Intérprete: Chico Buarque. [S. l.]: PolyGram, 1979. 1 disco de vinil, lado A, faixa 5.
- GINZBURG, Carlo. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: o verdadeiro, o falso e o fictício. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.
- GREEN, Toby. **Inquisição**: o reinado do medo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- HESPANHA, Antonio Manuel. A constituição do Império português: revisão de alguns enviesamentos correntes. *In*: FRAGOSO, João (org.). **O Antigo Regime nos trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- HESPANHA, Antonio Manuel. Depois do Leviathan. **Almanack braziliense**, São Paulo, n. 5, p. 55-66, maio 2007.
- HUIZINGA, Jean. **O Declínio da Idade Média**. São Paulo: Ulisseia, 2006.
- JODELET, Denise. **As representações sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.
- KAMEN, Henry. **A Inquisição na Espanha**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994. (Coleção Nova História).

- LEVAK, Brian P. **A Caça às Bruxas na Europa Moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LIEBEL, Silvia. **Demonização da mulher**: a construção do discurso misógino no *Mallus Maleficarum*. 2004. Monografia (Conclusão do curso de História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.
- MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 2002.
- MARCOCCI, Giusepe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa: 1536-1821**. Lisboa: A esfera dos livros, 2013.
- MELO, Suzana Leandro de. **A religiosidade no Brasil colonial**: o caso da Bahia (séculos XVI-XVII). 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.
- MICHELET, Jules. **A feiticeira**. Tradução: Ana Moura. Cascais: Pergaminho, 2003.
- MOTT, Luiz. **Inquisição em Sergipe**. Aracaju: FUNDESC, 1989.
- MUCHEMBLED, Robert. **Uma História do Diabo**: séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001.
- MURRAY, Margaret Alice. **O Culto das Bruxas na Europa Ocidental**. São Paulo: Madras, 2003.
- NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado**: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de D. João II. 2009. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2008.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O nascimento da bruxaria**. São Paulo: Imaginário, 1995.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **Bruxaria e História**: as práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1991.
- PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstições num país sem caça às bruxas: 1600-1774**. Lisboa: Notícias, 1997.
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.
- PIMENTEL, Helen Ulhôa. No Reino do Sobrenatural: reflexões sobre práticas mágicas presentes no imaginário colonial. **Fênix Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v. 10, n. 2, p. 1-17, jul.-dez. 2013.
- PIRES, João Davi Avelar. Misoginia medieval: a construção da justificação da subserviência feminina a partir de Eva e do pecado original. **Faces da história**, Assis, v. 3, n. 1, p. 128-142, jan.-jun. 2016.
- PISSINATI, Leila Lisa. O corpo feminino no pensamento cristão medieval. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL UFES/PARIS-EST, 6., 2017, Vitória. **Anais [...]**. Vitória: UFES, 2017. p. 644-653.
- PRIORE, Mary L. M. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1994.
- PRIORE, Mary L. M. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. São Paulo: UNESP, 2009.
- PRIORE, Mary L. M. **Histórias e conversas de mulher**. São Paulo: Planeta, 2013.
- REIS, Marcus Vinícius. O processo inquisitorial de Felícia Tourinho: a religiosidade colonial no século XVI entre mágicas e feitiçarias. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS INQUISITORIAIS, 1., 2011, Cachoeira. **Anais [...]**. Cachoeira: UFRB, 2011.
- REIS, Marcus Vinícius. **Descendentes de Eva**: religiosidade colonial e condição feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício à América Portuguesa. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

- RIBEIRO, Silvana Mota. Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo. *In*: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 4., 2000, Coimbra. **Anais** [...]. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2000. p. 1-26.
- RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Tradução: Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões XIII**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SICUTERI, Roberto. **Lilith, a Lua Negra**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.
- SILVA, André Candido; MEDEIROS, Marcia Maria. Sexualidade e a História da mulher na Idade Média: a representação do corpo feminino no período medieval dos séculos X a XII. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 7, n. 14, p. 1-16, 2013.
- SILVA, Edlene Oliveira. As filhas de Eva: religião e relações de gênero na justiça medieval portuguesa. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 35-52, jan.-abr. 2011a.
- SILVA, Edlene Oliveira. "Quem chegar por último é a mulher do padre": as Cartas de Perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, p. 357-389, jul.-dez. 2011b.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Donas e plebeias na sociedade colonial**. Lisboa: Estampa, 2002.
- SILVA, Maria Carolina Scudeler. O Tribunal do Santo Ofício e a busca pela uniformidade da fé. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS INQUISITORIAIS, 1., 2011, Cachoeira. **Anais** [...]. Cachoeira: UFRB, 2011.
- SIQUEIRA, Sílvia Márcia Alves. 2004. **A mulher na visão de Tertuliano e Agostinho séc. II – V d.C.** Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004.
- SOUSA, Itamar. A Mulher na Idade Média. **Revista FARN**, Natal, v. 3, n. 1/2, p. 159-173, jul. 2003-jun. 2004.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Laura de Mello e. **A feitiçaria na Europa moderna**. São Paulo: Ática, 1987.
- SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO. Inquisição de Lisboa. **Proc. nº 012925**: Processo de Violante Carneira. Documento composto. Salvador: Tribunal do Santo Ofício, [entre 1591 e 1594]. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.
- TUBERT, Sílvia. **Mulheres sem sombra**: maternidade e novas tecnologias reprodutivas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.
- VAINFAS, Ronaldo (org.). **Confissões da Bahia**: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.