

clássicas

Editoras: Marcia Rangel Candido
e Verônica Toste Daflon

v.6, n.11, 2017 (IESP-UERJ)



ENSAIOS SOBRE A AMÉRICA LATINA

“As noivas de Satã”: misoginia e bruxaria no Brasil colonial

Por Carolina Rocha

O grito de independência das mulheres latino-americanas

Por Lília Macêdo

ENTREVISTAS

Bila Sorj

Socióloga e pioneira nos estudos de gênero no Brasil

Hebe Vessuri

Antropóloga e especialista em estudos sociais sobre a ciência na América Latina

RESENHAS E CRÍTICAS

“União Operária”, de Flora Tristán

Por Felipe da Silva Santos

“Calibã e a Bruxa”, de Silva Federici

Por Mariane Silva Reghim

AUTORAS CLÁSSICAS

Aleksandra Kollontai || Charlote Perkins Gilman || Clara Zetkin || Flora Tristán || Harriet Martineau || Harriet Taylor Mill || Mary Wollstonecraft || Nísia Floresta || Olympe de Gouges || Simone de Beauvoir || Sojourner Truth || Virgínia Woolf || e mais

TEXTOS POR

Anita Guerra || Lorena Marina dos Santos Miguel || Lolita Guerra || Luna Campos || Nicole Midori Korus || Teresa Soter || Vaneza de Azevedo

clássicas

editoras

Marcia Rangel Candido
Verônica Toste Daflon

assistente editorial

Mariane Silva Reghim

projeto gráfico

Ana Bolshaw

ilustração de capa

Sophia Pinheiro

autoras

Anita Guerra
Carolina Rocha Silva
Felipe da Silva Santos
Lília Maria Silva Macêdo
Lolita Guerra
Lorena Miguel
Luna Campos
Mariane Silva Reghim
Nicole Midori Korus
Teresa Soter Henriques
Vaneza de Azevedo

comitê editorial

Cadernos de Estudos Sociais e Políticos (IESP-UERJ)
Anna Carolin Venturini, IESP/UERJ
Felipe Munhoz de Albuquerque, IESP/
UERJ
Leonardo Nóbrega da Silva, IIESP/UERJ
Marcelo Borel, IESP/UERJ
Marcia Candido, IESP/UERJ
Marina Rute Pacheco, IESP/UERJ
Mariane Silva Reghim, IESP/UERJ
Natália Leão, IESP/UERJ
Raul Nunes de Oliveira, IESP/UERJ

Cadernos de Estudos Sociais e Políticos

Dossiê especial "Clássicas", v.6, n.11, 2017.

ISSN 2238-3425

Instituto de Estudos Sociais e Políticos
(IESP)

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro (UERJ)

Rua da Matriz 82, Rio de Janeiro - RJ

Índice

apresentação

MARCIA RANGEL CANDIDO E VERÔNICA TOSTE DAFLON _____ 6

entrevistas

BILA SORJ: SOCIOLOGA E PIONEIRA DOS ESTUDOS DE GÊNERO
NO BRASIL
POR MARCIA RANGEL CANDIDO E VERÔNICA TOSTE DAFLON _____ 8

HEBE VESSURI: ANTROPÓLOGA E ESPECIALISTA EM ESTUDOS
SOCIAIS SOBRE A CIÊNCIA NA AMÉRICA LATINA
POR MARCIA RANGEL CANDIDO E VERÔNICA TOSTE DAFLON _____ 10

clássicas

HARRIET MARTINEAU: A CONTRIBUIÇÃO ESQUECIDA DA PRIMEIRA
SOCIOLOGA
LORENA MARINA DOS SANTOS MIGUEL _____ 16

ALGUMAS NOTAS DE PESQUISA SOBRE FLORA TRISTAN:
FEMINISMO, SOCIALISMO E VIAGENS
LUNA CAMPOS _____ 30

GÊNERO, RACIONALIDADE E ESCRITA EM "O PAPEL DE PAREDE
AMARELO", DE CHARLOTTE PERKINS GILMAN
TERESA SOTER _____ 40

UMA BRASILEIRA ILUSTRE: NÍSIA FLORESTA E A LUTA POR LIBERDADE
E DIREITOS
VANEZA DE AZEVEDO _____ 52

artigos e ensaios

O QUE É UMA MULHER? VERSÕES E CONTRAVERSÕES DO
ESSENCIALISMO FEMININO
ANITA GUERRA _____ 58

"AS NOIVAS DE SATÃ": MISOGINIA E BRUXARIA NO BRASIL COLONIAL
CAROLINA ROCHA _____ 68

O GRITO DE INDEPENDÊNCIA DAS MULHERES LATINOAMERICANAS
LÍLIA MACÊDO _____ 80

"MÃE!" (2017) E O MITO DA MULHER ETERNA
LOLITA GUERRA _____ 90

RETOMANDO O DEBATE IGUALDADE VS. DIFERENÇA A PARTIR DE
AUTORAS CLÁSSICAS: UM ARGUMENTO INTERMEDIÁRIO
NICOLE MIDORI KORUS _____ 110

resenhas e críticas

"UNIÃO OPERÁRIA", DE FLORA TRISTÁN
FELIPE DA SILVA SANTOS _____ 124

"CALIBÃ E A BRUXA: MULHERES, CORPO E ACUMULAÇÃO PRIMITIVA",
DE SILVIA FEDERICI
MARIANE SILVA REGHIM _____ 130

Apresentação

Em 1883, nas primeiras linhas de seu ensaio clássico “A mulher como inventora” (Woman as an inventor), Matilda Joslyn Gage chamou atenção para como era comum a alegação que as mulheres não possuíam atributos intelectuais criativos e que não eram capazes de realizar contribuições originais e úteis à vida social. Ciente de que essa afirmação era usada para justificar a invisibilização e o não reconhecimento do trabalho intelectual e criativo das mulheres, Gage a confrontou com extrema perspicácia: além de resgatar grandes feitos femininos em campos como a ciência, a tecnologia, a literatura, as artes, mostrando que nada na constituição biológica das mulheres as tornava inferiores aos homens, ela também descreveu os fatores estruturais que faziam das mulheres uma parcela minoritária entre os inventores, artistas, cientistas etc de prestígio.

Para tal, mencionou aspectos como a legislação social, a subordinação feminina dentro da família e do casamento, a dificuldade de acesso à educação, entre outros. Passado pouco mais de um século da publicação desse texto, a necessidade de recuperar as reflexões e invenções das mulheres ainda persiste. Na escola, pouco se fala de cientistas e pensadoras do gênero feminino. É comum que estudantes de grandes áreas das ciências humanas concluam suas graduações, mestrados e doutorados sem

serem apresentadas(os) a nenhuma autora clássica.

Esta revista é resultado de um esforço coletivo profundamente identificado com a indignação que moveu Gage em 1883: retomar o passado, contestar o presente e modificar o futuro. No primeiro semestre do ano de 2017, o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ) foi cenário de debates, apresentações e aprendizados na disciplina “Gênero na Teoria Social e Política Clássica”.

Nos debruçamos sobre o trabalho de autoras pouco estimadas em nossos círculos e a cada leitura nos surpreendemos com o seu pioneirismo, a engenhosidade das suas análises sobre conjunturas políticas e sociais, e sobretudo nos espantamos com a exclusão injustificável das suas contribuições do cânone da sociologia, filosofia, história, ciência política etc. Com o intuito de ir além dos limites das salas de aula e dar continuidade à difusão desses trabalhos, apresentamos nessas páginas artigos produzidos pelas(os) alunas(os) do curso, bem como colaborações de pesquisadoras convidadas. Esperamos que o contato com essas autoras clássicas provoque nas(os) leitoras(es) o mesmo prazer da descoberta e o deleite intelectual que tivemos ao estudar e

lecionar sobre elas. Agradecemos às muitas mãos que se uniram ao nosso esforço: as autoras e autores dos textos dessa coletânea, as entrevistadas, a artista Sophia Pinheiro, responsável pela ilustração que compõe a nossa capa e a designer Ana Bolshaw, idealizadora do projeto gráfico.

**Marcia Rangel Candido e
Verônica Toste Daflon**

As noivas de Satã: bruxaria, misoginia e demonização no Brasil colonial

Carolina Rocha Silva

resumo

Durante toda Idade Média e Moderna o tema da natural inclinação feminina para os comportamentos desviantes fazia parte do programa educacional de padres e religiosos das mais variadas ordens. Os médicos também reafirmaram em seus escritos a inferioridade física e moral das mulheres, e os juristas, igualmente, deram sua contribuição para reforçar a inferioridade estrutural do sexo feminino. A produção literária e a iconografia da Renascença foram da mesma forma hostis à condição feminina. Esse artigo resgata a história de duas escravas mestiças, Joana e Custódia de Abreu, que assumiram participar de encontros noturnos firmados por pactos diabólicos no Piauí colonial. Mulheres mestiças, descendentes de escravos africanos e indígenas, pobres e imersas numa sociedade misógina, opressora e extremamente híbrida, com interconexão de cultos e culturas diversas, de origem africana, indígena e europeia. O uso da “feitiçaria” era constante no Brasil colonial, seja para resolver problemas práticos do dia-a-dia, seja para conquistar benesses materiais ou ainda como forma de resistência ao sistema escravista e a dominação portuguesa. O artigo analisa historicamente a segunda metade do século XVIII, mas os temas são totalmente atuais: misoginia, demonização de práticas religiosas, pluralidade religiosa, escravidão, dentre outros.

palavras chave

feitiçaria; misoginia; escravidão; inquisição

Introdução.

A maior parte das fontes disponíveis sobre a feitiçaria na Época Moderna – tratados demonológicos, processos de execução dos condenados e os processos contra os réus nos tribunais seculares, episcopais e inquisitoriais – foram produzidas por homens, que condenavam a bruxaria e estavam dispostos a perseguir as feiticeiras, o que gera uma atitude comum de descrédito com as fontes. No entanto, as *distorções* também indicam aos estudiosos a natureza das crenças construídas em torno da feitiçaria. Através dos supostos erros de interpretação de magistrados e juízes é possível encontrar a mentalidade de uma época, que enquadrava as crenças acerca da feitiçaria e dos poderes do demônio em um sistema próprio de crenças religiosas.

No Brasil, tanto para os colonizadores como para os colonos, as práticas mágicas assumiram uma função social. Para os colonizadores elas eram a fonte de todo mal, a prova da influência do Diabo sobre aqueles povos, que impedia a conversão dos indígenas e corrompia a fé dos colonos. Para os colonos, as atividades com o mundo sobrenatural permitiam o alívio das tensões inerentes do sistema escravista, da miséria, das angustias e incertezas, dos desamores e desafetos, das pulsões sexuais, das doenças,

e de todos os sentimentos ligados ao seu inconsciente e à sua condição social.

O surgimento da demonologia no mundo cristão e o desenvolvimento do conceito de bruxaria.

O contexto do século XV/XVI europeu, com guerras civis e religiosas, a miséria nos campos, a peste negra e o abalo na Igreja provocado pela Reforma protestante, gerou um ambiente de medos e incertezas que levou os homens modernos a procurarem bodes expiatórios para os seus problemas. O Diabo cristão, principalmente a partir da Alta Idade Média, foi considerado o agente universal de todo mal sobre o mundo. E mais que isso, ele foi visto como o principal aliado de todos os opositores, efetivos ou imaginários, da Igreja cristã. A visão de mundo dualista do Cristianismo procurou estigmatizar os grupos dissidentes ao longo da história (Minois, 2003). E tornou herético e diabólico todo sagrado não oficial. Assim fizeram com os judeus, com os muçulmanos, com as mulheres, doravante transformadas em bruxas, e com todos os grupos de possíveis inimigos (Delumeau, 1989).

Foi nesse processo que se transformaram as visões acerca do Diabo, que se tornou capaz de quase tudo, e das feiticeiras, vistas, a partir de então, como heréticas ameaças sociais.

Durante a Idade Média, a Igreja condenou as práticas maléficas dos feiticeiros, mas eles não foram alvo de perseguições sistemáticas e sangrentas. Na Época Moderna, no entanto, o mago, gradualmente, transformou-se em bruxo, ou seja, tornou-se servo do Diabo (Levack 1988). Assim, mesmo as receitas de cura, os conjuros de amor e os amuletos protetores, que continham orações católicas e preces aos anjos e santos de Deus, passaram a ser vistos como pecado mortal (Delumeau, 1989).

Por conseguinte, a possível apostasia das bruxas se tornou muito mais grave e intimidadora para a Europa durante esse período. Esse processo foi deflagrado com a publicação da obra “Malleus Maleficarum”, de Kramer e Sprenger, em 1486. Para os autores, a bruxa não era apenas uma pessoa que realizava magia prejudicial, mas era uma mulher que também fazia um pacto diabólico, no qual se colocava como serva do mal.

A demonização da mulher.

Segundo o historiador Jean Delumeau (1989), ao longo da história da humanidade a visão masculina sobre as mulheres oscilou entre a exaltação e o medo. A fisiologia feminina e processos como a maternidade e a menstruação foram envoltos de mistérios

profundos, por vezes inexplicáveis. Por consequência, ao longo dos séculos o elemento paterno representou a história, enquanto que o elemento materno foi representante do poder biológico e da natureza, instintiva e indomável. Assim, a mentalidade masculina cercou a mulher de uma ambiguidade basilar, ora ligada ao pecado nocivo e ora ligada à virgindade maculada.

O medo da mulher não foi inventado pelo Cristianismo, mas foi desde cedo integrado e alimentado em suas doutrinas. A mulher, como um ser mais próximo da natureza e da matéria, responsável pela procriação da vida, mas também pela morte, juiz da sexualidade masculina, dona de uma impureza fatal e de uma força misteriosa, impedia, segundo a mentalidade da época, os homens de realizar sua espiritualidade.

O “Malleus Maleficarum” reforçou as teorias misóginas produzidas ao longo da história e defendeu a tese de que as mulheres estavam diretamente ligadas ao “crime” da bruxaria. A obra, baseada em um vastíssimo conjunto de autores cristãos e pagãos, enuncia todos os possíveis vícios e defeitos das mulheres: patrocinadoras do pecado no mundo; donas de uma sexualidade desenfreada; fracas e débeis por natureza e, por conseguinte, mais suscetíveis aos propósitos de Satã.

Por isso, serviu como roteiro primordial de inquisidores, juízes e magistrados em seus tratados e processos contra as feiticeiras.

O tema da suposta inclinação natural feminina para os comportamentos desviantes fazia parte do programa educacional de padres e religiosos das mais variadas ordens. Os médicos também reafirmaram em seus escritos a inferioridade física e moral das mulheres, assim como os juristas deram sua contribuição para reforçar a inferioridade estrutural do sexo feminino, utilizando como sustentação teórica as leis do direito romano. A produção literária e a iconografia da Renascença foram igualmente hostis à condição feminina.

Assim, a longa tradição misógina ocidental transformou, em meados do século XV, a mulher em um poderoso agente de satã, na forma de bruxa. A perseguição às feiticeiras de Satã foi uma das bandeiras e causas do Estado absolutista. A repressão inquisitorial tratou de cuidar delas, baseando-se na construção da feitiçaria e da bruxaria como formas de heresia e no *sabá* como o ritual de consagração do pacto demoníaco. Dilaceradas moralmente, as bruxas sucumbiram, na fogueira ou na forca, a uma perseguição arbitrária.

As crenças mágico-religiosas na América Portuguesa.

As instâncias de poder portuguesas não empreenderam uma loucura persecutória contra as bruxas, como feito noutras partes do continente europeu, mas, nem por isso, deixaram de se preocupar com as práticas supersticiosas do povo comum, eivadas de magismo, e com a possibilidade do pacto com o Diabo (Paiva, 1997).

Muitos cronistas e eclesiásticos descreviam as práticas mágico-religiosas americanas utilizando como parâmetro as concepções e as terminologias demonológicas que lhes eram familiares: “Sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros (...)” (Souza, 1993a). Assim, os rituais heterodoxos dos índios e dos negros africanos foram reduzidos, muitas vezes, ao seu potencial para o mal, sendo criminalizados e classificados como heréticos.

Para os africanos escravizados, muitas vezes, usar ritos e ícones de sua religião matriz na África era uma forma de se proteger nas relações escravas, como prevenção ao ataque de seus senhores: “Impostos a degradação física, moral e psicológica pelo sistema escravista, sua difícil condição

de sobrevivência era de, algum modo, compensada com práticas mágicas” (Caldas, 2006). A resistência ao sistema escravista no mundo colonial se deu de diversas formas, desde manifestações explícitas, como fugas, revoltas e formações de quilombos, até as mais sutis e cotidianas, como suicídios, roubos, assassinatos e *feitiços*. As práticas mágicas eram, portanto, necessárias e essenciais nesse mundo escravista, como uma alternativa de combate, “muitas vezes a única possível” (Souza, 1993b: 272), ao sistema colonial. Entretanto, a compreensão dessas práticas não perpassou apenas a dimensão da resistência.

O Sabá do Sertão: entre práticas mágicas, calundus e descrições sabáticas.

A fiscalização inquisitorial do comportamento religioso das populações no ultramar poderia ser realizada por instâncias diversas, tais como: pela própria Inquisição, através das Visitações do Santo Ofício e da vigilância dos comissários e familiares; pelo poder eclesiástico; e pela Companhia de Jesus, já que os jesuítas eram, muitas vezes, os representantes religiosos mais próximos das populações sertanejas.

Em 1758, na fazenda Cajazeiras da Gurguéia, localizada na Freguesia de Nossa Senhora do

Livramento, o missionário jesuíta Manuel da Silva escreveu as confissões da mestiça Joana Pereira de Abreu, com 19 anos na época, e da índia Gueguê Custódia de Abreu, batizada, com 18 anos, ambas, escravas do capitão-mor José de Abreu Bacelar.

Joana Pereira de Abreu era solteira, com 11 anos de idade e escrava de Antônio da Silva dos Santos, por alcunha chamado *O Pitomba*, residente na vila da Mocha, capitania do Piauí, quando conheceu uma mestiça forra, da mesma vila, chamada Cecília. A “Mestra Cecília”, como Joana a caracteriza no documento, foi responsável, juntamente com sua ajudante, Josefa Linda – mestiça e escrava da mesma fazenda - por lhe ensinar o dito “comércio com o demônio”¹. Oito anos depois, precisamente em 19 de abril de 1758, Joana confessou suas culpas ao padre Manuel da Silva, que tratou de encaminhar o acontecido ao Santo Ofício. Na ocasião, devido à morte do seu antigo senhor, a mestiça era moradora das Cajazeiras.

Alguns anos depois do acontecido em Mocha, os destinos de Joana de Abreu e Josefa Linda (não há a confissão dela, apenas referências constantes nas confissões de Joana e Custódia) cruzariam com o da pequena

1 O termo é usado no próprio documento. ANTT, II, *Caderno do Promotor* n.121. Torre do Tombo. Livro 313, f.125.

“gentia”, Custódia, na Freguesia de Nossa Senhora do Livramento. As mestiças foram compradas pelo Capitão José Bacelar e logo trazidas como escravas para as Cajazeiras. Assim que chegou, Josefa mostrou-se muito amiga de Custódia e lhe contou alguns segredos, como as torpezas que cometia com um *homem* – que assumia a forma humana, mas não era humano – na vila da Mocha. Assim, prometeu ensinar tudo o que havia aprendido com o *sujeito* à índia, pois ele poderia trazer muitas vantagens a ambas. O ritual que Josefa propagou nas Cajazeiras foi muito semelhante ao que a “Mestra Cecília” ensinara, anos antes, à própria Josefa e à Joana Pereira de Abreu, na vila da Mocha.

Joana Pereira de Abreu descreveu como foi seu primeiro contato com o demônio, às vésperas do dia de São João. Assim começou a mestiça:

(...) me contou a dita Mãe Cecília, que o Demônio tinha torpezas com as mulheres. E que se eu queria falar e ter com ele, ela me ensinaria. Aceitei eu, como rapariga de nenhuns miolos e por outra parte de costumes de pouca ou nenhuma boa educação (...). Então me disse ela que eu havia de ir nua à porta da Igreja da mesma vila de Moucha, em que vivíamos, e na qual a Igreja da vila se conserva sempre o santíssimo

sacramento, que ali havia de bater com as partes prepósteras assim nua umas três vezes na porta da Igreja indo sempre para trás, e havia no mesmo ponto de chamar por este nome e vocábulo: Tundá, o qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal, mas julgo ser nome do Demônio. E que dali havia de endireitar nua para (...) o Enforcado, (...). E que ali me havia de aparecer um moleque e que eu pondo-me na postura de quatro pés, ele me havia de conhecer pela prepóstera².

Joana chama a “Mestra Cecília” de mãe no fragmento selecionado do texto. Essa é a única hora que aparece a palavra mãe para designar Cecília no documento, todas as outras vezes ela aparece como a grande Mestra. A ideia do mestre que ensina seus discípulos estava presente nos tratados de demonologia europeus. “Mãe” talvez seja a forma como a escrava realmente chamava Cecília, enquanto que “mestra” pode ter sido a palavra encontrada pelo jesuíta, já que Cecília cumpria o papel de doutrinadora. Da mesma forma, ela chamava Josefa Linda de “irmã mais velha”. Os escravos, retirados de suas terras natais, distantes dos seus parentes e amigos, reconstruíam suas identidades e redes de sociabilidade na

2 ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

colônia, encontrando, muitas vezes, com outros escravos, ou com as demais pessoas que conviviam, a sua projeção de família. Joana tinha 11 anos em 1750. Quando o *sabá* aconteceu, era possível, portanto, que chamasse de mãe uma mulher mais velha, com quem convivia diariamente e que se propôs a lhe passar ensinamentos. Josefa Linda, nesse contexto, era a “irmã mais velha”, com 14 anos, que esteve ao seu lado mesmo quando ambas foram vendidas para as Cajazeiras.

A palavra moleque, para designar o Diabo, indica uma interferência da cultura africana: “Negrinho; por extensão, menino de pouca idade. Do quimbundo *muleke*, garoto, filho” (Lopes, 2004: 444). O vocábulo *tundá* também encontra significação no quimbundo, língua banto falada em Angola, como imperativo do verbo sair, *sai!* (Mott, 2006: 6). Para o historiador Luiz Mott, a palavra parece referir-se ao termo *acotundá*, presente em cerimônias de matriz africana no arraial de Paracatu, na região de Minas, em meados do século XVIII. Os integrantes do rito participavam de uma dança, considerada diabólica pelas autoridades, em que adoravam um boneco e pareciam entrar em transes, caindo no chão e dançando freneticamente ao som de atabaques e tambores. O termo também possui significação entre os negros do Equador, representando um ente

fantástico feminino, uma espécie de “duende” que espalha terror entre as crianças, fazendo travessuras e pregando peças (Lopes, 2004).

Manuel da Silva caracteriza Joana e Custódia como frágeis e tolas durante o texto. De forma geral, a mentalidade cristã misógina da época Moderna acreditava que essa *fragilidade* feminina deixava as mulheres mais propensas às ações do demônio. Padres, monges e demais religiosos depreciavam o sexo feminino, principalmente, por causa das tentações da carne que ameaçavam seus votos de castidade.

É possível observar no documento da confissão que, conforme o tempo passou, Joana aprofundou suas relações com o demônio, tornando-o cada vez mais íntimo da sua vida e desprezando tudo que vinha do seu maior opositor, Jesus Cristo. Entregava não só seu corpo ao *Senhor das trevas*, mas também a sua alma:

Não mais cria que havia Deus, nem inferno, nem cousa alguma da fé. Entregava-lhe a alma e o corpo. Chamava-o meu Senhorzinho, minha vida, meu coração. Cria e dizia-lhe que só ele me daria o céu. Que só ele me criou, me remiu, e que não outro criara o céu, nem a terra, nem a mim. Que Jesus Cristo era um corno, um filho da puta e outros nomes e tremendas

blasfêmias. Isto foi sempre pelos anos do meu infame comércio e ensinos de Mestra Cecília³.

Chamando o diabo de “meu Senhorzinho, minha vida, meu coração”, Joana reflete, segundo Luiz Mott, a onipresença do escravismo no imaginário colonial e utiliza expressões carinhosas, frequentemente, dirigidas ao sexo oposto, como era feito nas cartas de tocar (Mott, 2006). Concomitantemente, chamar o diabo de *senhor* também indica uma relação de vassalagem comum nos pactos estabelecidos com satã.

O depoimento de Custódia se assemelha muito com o de Joana. A índia foi levada ainda pequena para o sítio das Cajazeiras pelo capitão José de Abreu Bacelar, como sua escrava. Em 1758, após a lei da liberdade dos índios, ela ainda era escrava na dita fazenda, o que demonstra que a lei não era cumprida de fato. Segundo ela, Josefa Linda, que chegou às Cajazeiras dois anos antes da sua “irmã” mais nova, Joana, mostrou-se muito sua amiga e “camarada”. Logo, Josefa contou toda sua vida à índia, inclusive as torpezas realizadas com um “Homem” e pôr-se a ensiná-la, pedindo segredo:

E logo diante de mim, apontando para o Cristo, disse que aquele era o Moleque e que este mesmo era para ela. E que aquela, apontando para a virgem Senhora, era a Negrinha (palavra que nestas partes nomeia senhores e senhoras tudo o que é escrava fêmea) e que esta mesma era para mim, isto é, a minha escrava. Bati logo no chão com elas ambas, com fúria de senhora, com desprezo e desdém, dizendo que aquela era o Moleque e que aquela era a Negrinha.

Chamar Jesus Cristo de *moleque* e Nossa Senhora de *negrinha escrava* pode revelar o grande sentido do ritual praticado nas Cajazeiras. Transferir para o Cristo e para a Virgem, símbolos máximos da catequese, denominações que serviam para caracterizar os escravos, como as expressões *moleque* e *negrinha*, aponta a liberação de uma tensão causada pela escravidão na vida dessas mulheres.

Da mesma forma que os escravos repudiavam os senhores brancos que os colocavam no tronco para apanhar, também identificavam, muitas vezes, o cristianismo, a religião oficial desses homens, como uma doutrina hostil. Assim, a relação dos escravos com o catolicismo era ambígua e podia tanto passar pela esfera da incorporação, visto como uma forma eficaz de devoção e proteção, como podia gerar repulsão.

3 ANTT, II, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

Em contrapartida, no meio de todo esse sistema complexo de interações, existia a figura do Diabo, elemento criado pelo próprio cristianismo, antagônico à existência de Deus. Um Diabo onipresente, que era amplamente divulgado pelos discursos políticos e eclesiásticos. Desse modo, os conjuros de Josefa e de Joana e, sua consequente aproximação com o Diabo, podem ter significado, também, uma forma de resistência frente à cultura dos senhores brancos, católicos, que elas desejavam negar.

José Pereira de Abreu Bacelar, dono das Cajazeiras e das escravas mestiças, foi descrito pela documentação como um homem rico e violento, que matava e apresava índios, principalmente os Gueguê que viviam atacando suas propriedades (Medeiros, 2009, p.354). Não se sabe como tratava suas escravas, especificamente, mas presume-se que não fosse da melhor forma, como, aliás, faziam grande parte dos senhores de engenho. As práticas mágico-religiosas foram, frequentemente, o reflexo das relações sociais travadas na colônia, principalmente no convívio entre senhores e escravos.

Considerações finais.

As escravas Joana e a Custódia refletiam as tensões da sociedade escravista à qual pertenciam, canalizando para os símbolos do cristianismo toda fúria que sentiam pela sua condição, chamando a Virgem de negrinha escrava e Cristo de moleque, e exercendo a capacidade de puni-los, tal qual deviam ser punidas pelos seus senhores. A inserção dos componentes sabáticos pode ser creditada à mentalidade erudita e cristã do padre Manuel da Silva, doutor em teologia e ciente dos discursos intelectuais da sua época. O *Tundá* identificado com o demônio pode estar ligado às cerimônias de matriz africana, conhecidas como *Acotundá*, praticadas na região das Minas no século XVIII. Alguns vocábulos como moleque e senhorzinho, também indicam pistas sobre as crenças cotidianas populares. O documento possui duas dimensões de veracidade, uma ligada à mentalidade do jesuíta, e outra ligada ao conjunto amorfo de crenças e rituais praticados por Joana e Custódia de Abreu no Piauí colonial.

Pode-se concluir que a cerimônia ocorrida no Piauí fez parte do amplo conjunto de crenças e práticas mágico-religiosas da América colonial. Não é possível saber com absoluta clareza o que de fato ocorreu. No entanto, o documento deixa brechas que permitem

identificar as crenças dessas mulheres. Em muitos aspectos ele assemelha-se com o arquétipo do *sabá* de bruxas difundido pela cultura erudita na Idade Moderna. Contém: as reverências típicas usadas para adorar o demônio e estabelecer um pacto com ele; a metamorfose do diabo em animais; o possível “voo” noturno, imaginário ou real; a doutrinação da bruxa mestra; a abjuração dos sacramentos cristãos e a renúncia de toda fé católica; as cópulas sexuais com o diabo, reproduzindo, inclusive, os atos carnavais nefandos; e o aspecto coletivo da seita. Existiram outros componentes europeus, todavia, que não foram mencionados, como, por exemplo, o banquete coletivo, a utilização de danças e músicas; o infanticídio, o uso de unguentos mágicos, a realização da missa às avessas e a marca da bruxa.

O documento não foi fruto de uma invenção, da mesma forma que o *sabá* europeu também não foi uma mera criação de mentes temerosas da presença do Diabo. Acredita-se apenas que ele possui uma leitura e um filtro particular, realizado pelo jesuíta, mas que não esconde as tensões sociais que o originaram. O *Homem*, o demônio e o *Tundá* adorado pelas mestiças foram representantes das suas crenças, em contraposição à ortodoxia católica.

Carolina Rocha Silva é mestre em história pela UFF e doutoranda em Sociologia no IESP/UERJ. Faz parte da *Coordenadoria Experiências religiosas africanas e afro-brasileiras, racismo e intolerância religiosa*, vinculada ao Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER-UFRJ) e do Coletivo Feminista Virginia Leone Bicudo. Esse artigo está relacionado à sua dissertação de mestrado, que originou o livro “*O Sabá do Sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758)*”, publicado pela Paco Editorial em 2015. contato: carolinarocha18@gmail.com

Referências bibliográficas

- ALBERTI, Verena. A existência na História: revelações e riscos da Hermenêutica. In: *Estudos Históricos – Historiografia*. Rio de Janeiro. Vol. 9, n. 17, 1996, p. 39.
- ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125-126-127.
- CALDAS, Glícia. A Magia do Feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia. In: *II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidade e Culturas*, Dourados/MS- Brasil, 2006.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- KRAMER, H. SPRENGER, J. Melleus Maleficarum/O martelo das bruxas. Tradução de Alexander Freak, 2007, p. 20-25. Disponível em: <http://www.mkmouse.com.br/livros/malleusmaleficarum-portugues.pdf>.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo IX. 1949. p.125.
- LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial. In: *Clio – Série revista de pesquisa histórica*, Recife: Ed. Universitária da UFPE, n. 27-1, 331-361, 2009.
- MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Trad. Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar, 2003.
- MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite: um sabá de feitiçeras e demônios no Piauí colonial. In: *Textos de História*, v. 14, p. 57-84, 2006 – p. 1.
- PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” – 1600-1774*. Lisboa: Notícias, 1997.
- ROCHA, Carolina. *O Sabá do Sertão: Feitiçeras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)*. Jundiá: Paco Editorial, 2015.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

AS EDITORAS:**Marcia Rangel Candido**

Doutoranda em Ciência Política no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP-Uerj), pesquisadora associada do Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA) e do Laboratório de Estudos de Mídia e Esfera Pública (LEMEP).

contato: marciarangelcandido@gmail.com

Veronica Toste Daflon

Doutora em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-Uerj) e mestre em Sociologia pelo IUPERJ. É bolsista de pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA, IFCS-UFRJ). Atua como pesquisadora associada do Núcleo de Estudos de Sexualidade e Gênero (NESEG, IFCS-UFRJ) e do Global Race Project

contato: veronicatoste@gmail.com

ASSISTENTE EDITORIAL:**Mariane Silva Reghim**

Doutoranda em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-Uerj). É pesquisadora do Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina (NETSAL). contato: marianesreghim@gmail.com

ARTISTAS GRÁFICAS:**Ana Bolshaw**

Mestranda em Design na PUC-Rio, em que pesquisa identidade visual de cidades. É graduada em Comunicação Social com habilitação em Cinema na mesma instituição.

contato: anabolshaw@gmail.com

www.anabolshaw.com

Sophia Pinheiro

Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG). É graduada em Artes Visuais e bacharel em Design Gráfico pela mesma universidade. Atua como pensadora visual, interessada nas poéticas e políticas visuais, gênero, processos de criação, na antropologia e/da arte, culturas e representações das imagens.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3686998218403865>

**sobre a capa:**

Para essa primeira publicação, o conceito da capa para Clássicas foi o de desabrochar uma semente, assim como o livro é.

Uma semente que vai germinar e florir para xs leitorxs e também para as futuras edições da coleção com mais mulheres teóricas.

Assim como nos ensina Cora Coralina: “eu sou aquela mulher que fez a escalada da montanha da vida, removendo pedras e plantando flores”.

As mulheres que estão aqui rompem as sementes. Que as ideias cresçam e floresçam nesse mundo cada vez mais temeroso.

acompanhe no youtube o **Sobre Elas** (www.youtube.com/sobreelas), dirigido por Emy Lobo, o canal veicula inúmeras entrevistas com mulheres, além de apresentar uma série de curtas com pesquisadoras sobre autoras clássicas.

