

WALDYR IMBROISI ROCHA

**MULHERES QUE SABEM DEMAIS: O *PHÁRMAKON* DAS
FEITICEIRAS BRASILEIRAS NO ENTRESSÉCULOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários pelo candidato Waldyr Imbroisi, para obtenção do Título de Mestre em Estudos Literários.

Orientadora: Professora Doutora Silvina Liliana Carrizo

Juiz de Fora

2014

AGRADECIMENTOS

A Deus, Absoluto que quero encontrar.

A minha mãe, pelo amor e pela dedicação, que não só pavimentaram o meu caminho até aqui, como estiveram junto comigo até o término do trabalho, possibilitando-me dedicar um tempo à pesquisa que não seria possível sem sua presença.

A Silvana Carrizo, pela orientação paciente e criteriosa, pelos apontamentos miúdos que me faziam pensar, pelas discussões que nada tinham a ver com a dissertação e mudavam minha cabeça, pela abertura de mente diante de uma pesquisa não ligada diretamente a seus interesses, pela condescendência com minhas desobediências acadêmicas, pelo interesse genuíno pelo que estudo e por mim enquanto aluno, pelo sotaque argentino que deixava as reuniões mais leves.

Aos amigos da faculdade, em especial a Tiago Lott e Joyce Scoralick, pelos cafés infinitos, pelos cappuccinos com quatro chocolates na cantina da biologia, pelo desespero compartilhado, pelo interesse contínuo, pela troca de ideias e opiniões, pelo aprendizado conjunto, pela descarga da raiva quando perdíamos um prazo ou lembrávamos de fazer algo na véspera, pelas piadas imbecis e músicas sobre pós-estruturalistas.

Aos mestres que encontrei no caminho, em especial Ana Claudia Peters Salgado, mãe acadêmica que me abriu as portas da pesquisa e sempre acreditou em mim de um jeito que eu não soube entender; Carolina Alves Magaldi, quem primeiro me iniciou em pesquisas literárias informalmente e com infinita boa vontade; Wagner Lacerda, o amigo sábio que sempre ensinava nos corredores, na cantina, no ponto de ônibus; e Gilvan Procópio Ribeiro, pelas inquietações que colocava em nossas cabeças naquela salinha de literatura.

À professora Bárbara Simões, pela presença na qualificação e pelos preciosos apontamentos.

Aos professores doutores Edimilson de Almeida Pereira, Lyslei Nascimento, Teresinha Zimbrão e Rômulo Monte Alto, presentes na banca deste trabalho, pela leitura atenta e pela avaliação.

A todos os compreensibilíssimos amigos, em especial os irmãos da Casa Espírita, que aturaram ausências repetitivas diante de um companheiro que passava fins de semana escrevendo e que ainda ficava falando da dissertação com um tom de desespero controlado com dificuldade.

A todos que compõem a FALE e o PPG-EL da UFJF, por fazerem a coisa funcionar.

À CAPES, pela financiamento desta pesquisa.

Será que a sorte virá
Num realejo?
Fernando Anitelli

Um realejo diz
Que queres ser feliz.
L.F.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo um exame da presença da feiticeira na literatura brasileira do entresséculos, focando-nos no período entre 1881 e 1904. Levando em consideração as mudanças políticas e sociais do período, buscamos analisar a relevância que essa figura ganha na literatura nacional entre os anos de 1865 e 1920. Nossa análise leva em conta, em perspectiva histórica, a evolução do conceito e da figura da bruxa na Europa e no Brasil, a delimitação do estereótipo de feitiçaria como predominantemente feminino e a presença mais ou menos proeminente da bruxa ao longo da história da literatura, demandando-nos uma abordagem interdisciplinar que se apoia na discussão sobre a própria constituição da história, nas reflexões sobre a presença de culturas populares e eruditas, no pensamento feminista contemporâneo e na crítica literária que se debruça sobre as personagens do texto como amálgamas de elementos sociais, históricos e psicológicos atuando dentro da economia narrativa de cada obra. Após territorializarmos nossa discussão nos termos expostos, dedicamos os capítulos finais deste trabalho à análise aprofundada das duas personagens feiticeiras mais relevantes do período: Paula, a bruxa de *O Cortiço*, e Bárbara, a cabocla vidente de *Esau e Jacó*, tomando como princípio de análise a presença de um *phármakon* que, antes de ser bom ou mau, é o elemento que faz fugir às leis gerais.

Palavras-chave: Feitiçaria; *Phármakon*; Literatura brasileira; Literatura e História.

ABSTRACT

This paper aims at presenting an examination of the witch's presence in Brazilian literature during the turn of the centuries, focusing on the period between 1884 and 1904. Taking into account the political and social changes of the period, we analyze the importance that this figure gains in the national literature between 1865 and 1920. Our analysis takes into account, in a historical perspective, the evolution of the concept and figure of the witch in Europe and Brazil, the definition of the stereotype of witchcraft as predominantly female, and some significant occurrences of witches throughout the history of literature, requiring us an interdisciplinary approach that is built on the discussion of the constitution of the historical narrative, on the reflections about the existence of popular and scholarly cultures, on the contemporary feminist thought and on literary criticism that focuses on the characters of the text as amalgams of social, historical and psychological elements functioning within the narrative economy of each work. After territorializing our discussion under the exposed terms, we dedicate the final chapters of this work to in-depth analysis of the two most important characters of the witches period: Paula, the witch of *The Slum*, and Barbara, the seer of *Esau and Jacob*, taking as a principle of analysis the presence of a *pharmakon* that, before being good or bad, is the element that escapes from the general law.

Keywords: Witchcraft; *Pharmakon*; Brazilian Literature; Literature and History.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 CAPÍTULO 1 - FEITIÇARIA: AS PALAVRAS, AS HISTÓRIAS, AS AÇÕES 10	
2.1 Quem conta uma história?	11
2.2 Elucubrações de filólogo: buscando os conceitos na historicidade das palavras e do discurso.....	15
2.3 O <i>phármakon</i> : chave de leitura da feitiçaria.....	19
2.4 Feiticeiras que se encontram: a mentalidade popular e as elaborações eruditas	23
2.5 O <i>phármakon</i> na terra da Santa Cruz: mentalidade popular e feitiçaria.....	32
3 CAPÍTULO 2 - O FEMININO E A BRUXARIA	45
3.1 A mulher no centro do mundo.....	45
3.2 Prevalência feminina: os discursos sobre a mulher e a heresia	49
3.3 O nascimento de uma bruxa	56
3.4 Neoplatonismo e artes ocultas: as duas faces da magia.....	60
3.5 Medicina portuguesa e brasileira: a misoginia atravessando o atlântico.....	63
3.6 “Ascensão” da mulher: o espaço privilegiado nos cultos religiosos	69
4 CAPÍTULO 3 - UMA MIRÍADE DE OLHARES: BRUXA, PERSONAGEM LITERÁRIA	73
4.1 Primeiras imagens: a bruxa nas culturas clássica, cristã e medieval	74
4.2 Contos de Bruxas: da coletânea dos irmãos Grimm aos contos brasileiros	79
4.3 A literatura romântica, naturalista, pré-modernista... e a feiticeira	87
5 CAPÍTULO 4 - UM OLHAR NATURALISTA: A BRUXA EM ALUÍSIO AZEVEDO	101
5.1 A feiticeira e a cultura popular na obra de Aluísio Azevedo: exames preliminares	104
5.2 A habilidosa Paula, feiticeira d’ <i>O Cortiço</i>	115
6 CAPÍTULO 5 - UM OLHAR DO INDISCERNÍVEL: A CABOCLA DO CASTELO E AS BRUXAS DE MACHADO	130
6.1 A primeira feiticeira: “A Cartomante”, de Machado de Assis	131
6.2 <i>Esau e Jacó</i> : um romance e uma revolução	139
6.3 Machado, Espiritismo, Sacerdotisas	141
6.4. A Sibila do norte e a profecia sem volta.....	144
6.5 O médium espírita e a confirmação	150
6.6 David e Sibylla: oposições	155
6.7 Um futuro imutável ou a sacerdotisa que faz o futuro	160
7 CONCLUSÃO	163
8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	167

1. INTRODUÇÃO

*Mas se as bruxas têm tantos poderes –
por que serão tão velhas, tão feias, tão pobres, tão sujas?*

Mário Quintana – Porta Giratória, p. 127 (1988)

Feiticeiras. Personagens que percorrem a literatura ocidental, oferecendo dificuldades, transformando homens em animais, usurpando posições e matando para conseguir o que desejam. Dos contos de fadas às tragédias de Shakespeare, das peças gregas às obras literárias do Brasil do entresséculos, a figura feminina, misteriosa e sábia, é uma personagem das mais fascinantes.

Embora encontremos essa criatura largamente ao percorrermos a literatura, a sua representação não é idêntica nas diversas obras em que é encontrada. Modificando-se em cada contexto histórico (NOGUEIRA, 1995; SOUZA, 1995), tendo ações e personalidades distintas nas penas de inúmeros escritores, permanece comum a todas apenas a capacidade da feiticeira de modificar a realidade, interferir no destino dos homens e alterar as leis gerais a partir de um conhecimento que vai além daquele partilhado pelos outros homens.

Na crítica literária brasileira, estudos que se dediquem a analisar o caráter da feitiçaria ainda não foram realizados, ou o foram de modo parcial e fragmentado; para Sansi e Parés, antropólogos dedicados ao estudo do assunto, ainda hoje é difícil encontrar pesquisas que se debrucem sobre a ideia de *feitiço* no nosso país (SANSI; PARÉS, 2011, p. 13)¹. Nosso objetivo é construir um panorama das ocorrências de personagens bruxas na literatura do período estudado e compreender como elas se relacionam à concepção de feitiçaria do Brasil da época, como estão vinculadas à concepção tradicional europeia, como se constroem enquanto figura brasileira e como, na narrativa, ocupam funções importantes para o desenvolvimento da ação.

Nesta pesquisa, buscamos estudar a presença da feiticeira na literatura brasileira do entresséculos, oferecendo especial atenção às obras escritas no Brasil entre 1881 e 1904. O período selecionado para estudo foi delimitado cuidadosamente a partir de

¹ No original: “even today, it is very difficult to find academic research on Brazilian Candomblé that addresses issues of sorcery” (SANSI; PARÉS, 2011, p. 13). Desenvolveremos, no capítulo 1, uma análise sobre a proximidade entre o Candomblé e a feitiçaria na esfera jurídica.

diversas razões: a partir da década de 1870, os periódicos começaram a tratar com mais frequência a respeito dos crimes de feitiçaria, havendo perseguições esporádicas no Império à prática de magia (SAMPAIO, 2003, p. 387). Em 1890, após a proclamação da República, a nova constituição proíbe a “prática da magia, do espiritismo e seus sortilégios” (NEGRÃO, 1996, p. 44). Some-se a isso o fato de que é nesse período que as mulheres começam a obter prevalência na direção dos terreiros de matriz africana, configurando a feitiçaria brasileira, assim como a europeia, um fenômeno predominantemente feminino (REIS, 2006, p. 87). Se entre os séculos XVI e o início do XIX mais homens do que mulheres eram indiciados por atos mágicos, como se depreende pela pesquisa de Anita Novinsky (2009), a maior velocidade de alforria obtida pelas mulheres muda essa situação no período no qual nos deteremos (REIS, 2006, p. 87).

Ainda no mesmo período, uma miríade de novas crenças chega ao país, a partir dos Estados Unidos e da Europa, modificando as práticas religiosas aqui presentes e construindo um caldeirão de crenças, para o qual João do Rio chama a atenção em sua obra *As religiões do Rio* (1904). As relações da feitiçaria com essas novas crenças, especialmente com o espiritismo, serão importantes para nossa análise. Finalmente, o período de mudança de regimes – Império e República – oferece um panorama de instabilidade política e econômica, aumentando o sentimento de insegurança e impotência do homem e levando certos grupos à busca por um amparo sobrenatural (THOMAS, 1991, p. 120).

O número de obras em que aparecem personagens com dons de feitiçaria no período citado é considerável², de modo que foi necessário selecionar um *corpus* específico para análise mais detida, composto dos romances *Esau e Jacó* (1904), de Machado de Assis, e *O Cortiço* (1890), de Aluísio Azevedo. Dos dois autores, referimo-nos ainda a outras obras cujo estudo e análise elucidam a própria concepção de bruxaria presentes na narrativas; além disso, recorreremos a outras obras brasileiras, escritas entre 1865 e 1920, a fim de contrastar ou ratificar as reflexões realizadas e territorializar nossa discussão em um contexto mais amplo da literatura do período.

² Além das obras principais do *corpus*, podemos citar *Vítimas Algozes* (1869), *O Tronco do Ipê* (1871), *A Carne* (1888), com personagens masculinos, e *O Mulato* (1881), “A Cartomante” (1884), “A Feiticeira” (1890), *O Esqueleto* (1890), *A Fome* (1890) e diversos contos de Lima Barreto compuseram o panorama de obras subsidiárias para análise.

Nossa seleção parte da identificação, nas obras, do caráter das personagens de desestabilizar a história e tecer, a partir de sua aparição, os fios narrativos. Se “deve-se levar em conta o imaginário social e as produções de uma ou diversas épocas, como algo não externo às obras estudadas” (BRANDÃO, 2006, p. 29), deve-se ainda focar nas personagens, esses “seres de papel” compostos pela escritura da obra (BRANDÃO, 2006, p.14) na sua função estética dentro dos textos estudados. Alicerçamo-nos em Antonio Candido, para quem a análise social, histórica, enfim, dos fatores externos à obra é essencial, mas inútil “se não forem considerados segundo a função que exercem na economia interna da obra” (CANDIDO, 2000, p. 12). Bárbara, a Cabocla do Castelo, e Paula, a bruxa do Cortiço São Romão, serão as personagens centrais dessa pesquisa, posto que sua configuração como personagem “serve de veículo para conduzir a corrente criadora” (CANDIDO, 2000, p. 6).

No primeiro capítulo dessa dissertação “Feitiçaria: as palavras, as histórias, as ações”, pretendemos realizar breves reflexões sobre o uso das palavras utilizadas para referir-se à feitiçaria e à sua ambivalência; ainda nesse sentido, justificaremos nossa análise das feiticeiras não como criaturas cruéis e malignas por natureza, mas como mulheres que sabem mais que os outros, portadoras da intensidade do *phármakon* – a um só tempo remédio e veneno – cujas ações são boas e/ou ruins a depender do contexto em que estarão atuando. Ainda nesse capítulo, buscaremos entrever como houve uma sobreposição entre a mentalidade erudita e a popular com relação à bruxa, e como essa ideia chegou a solo brasileiro.

A condição da mulher como articuladora do fenômeno mágico será o objeto do segundo capítulo, “O feminino e a bruxaria”. Baseando-nos em uma breve história da ideia de bruxa e da mulher na Idade Média, refletiremos sobre a representação da mesma no Brasil do entresséculos, bem como sobre sua condição de feiticeira. Buscaremos compreender, através dos estudos de Foucault (2011; 2012) e Judith Butler (2012), como os discursos de poder sedimentam-se e formam uma representação da mulher negativa e inferiorizada, construindo uma realidade misógina e avessa ao gênero feminino e, em outro sentido, ligando a mulher ao que poderíamos chamar de estereótipo de feitiçaria.

No terceiro capítulo, “Uma miríade de olhares: bruxa, personagem literária”, objetivamos realizar um apanhado da feitiçaria na literatura ocidental, bem como um panorama de sua figura na literatura brasileira do período estudado, detendo-nos

brevemente sobre o folclore brasileiro (a partir dos apontamentos de Camara Cascudo e Silvio Romero) e sobre alguns romances e contos em que a feiticeira aparece, embora com pouca importância. Daremos especial atenção à obra de Lima Barreto que, embora não possua nenhuma personagem bruxa de peso em seus contos e romances, tem, em seus contos, uma multiplicidade de referências à feitiçaria não encontrada em outros autores do período.

Finalmente, deteremo-nos nos dois capítulos finais, quais sejam, o capítulo 4: “Um olhar naturalista: a bruxa em Aluísio Azevedo”, e o capítulo 5: “Um olhar do indiscernível: a cabocla do castelo e as bruxas de Machado”, nas duas personagens que melhor personificam a ideia de feiticeira que vimos buscando: A cabocla Paula, d’*O Cortiço*, e a cabocla Bárbara, de *Esau e Jacó*. Com relação a esses dois romances, buscaremos uma análise mais cerrada e mais profunda, tentando entender o que representam, significam e engendram essas duas feiticeiras no interior das obras.

Uma breve explicação faz-se ainda necessária: diversos são os estudiosos que buscam definir e diferenciar *feitiçaria* e *bruxaria*, utilizando, para isso, critérios pessoais e na maioria das vezes inconciliáveis (Cf. THOMAS, 1991; NOGUEIRA, 2004, SOUZA, 1995)³. Para nossa pesquisa, essa distinção não se faz necessária: delimitaremos a *bruxa* ou a *feiticeira* como a mulher que, tendo conhecimentos que vão além do compartilhado por todos, é capaz de influir decisivamente na realidade e modificar o rumo das coisas. Utilizaremos, assim, os dois termos indistintamente.

³ Nogueira irá definir a feiticeira como alguém que realmente efetua alguma ação – como curar ou envenenar – e a bruxa como definida pelo consenso do grupo social (2004, p. 42-3); Keith Thomas define a feiticeira como alguém que usa um objeto, e a bruxa não, mas acaba por decidir abandonar a distinção, por haver práticas mistas e por ela não ser útil à análise (1991, p. 464-5). Laura de Melo e Souza inventaria as definições de Julio Carlo Baroja, Gustav Heningsen, Evans-Pritchard, Robert Rowland e Robert Mandrou, acabando por optar, assim como Thomas, pela indistinção no uso dos termos (1995, p. 154-5). Baseamo-nos, assim, na opção desses dois últimos na nossa dissertação.

2. CAPÍTULO 1: FEITIÇARIA: AS PALAVRAS, AS HISTÓRIAS, AS AÇÕES

Neste capítulo, buscaremos traçar um panorama da história da feiticeira, utilizando como lente de leitura uma concepção de história afastada do chamado “paradigma iluminista”, e como instrumento de reflexão a distinção entre as culturas populares e da elite – alicerçado nas definições de Carlo Ginzburg e Peter Burke –, visando, sobretudo, a compreender como alguns elementos desses dois estratos culturais se elaboram e chegam ao Brasil. Nossa hipótese é a presença de uma indiscernibilidade e de uma ambivalência, o *phármakon* da feiticeira na concepção popular, em oposição à definição dos eclesiásticos que define, rigorosamente, a bruxa como uma ameaça herege. A fim de prová-la, lançaremos mão da dualidade de algumas palavras para referir-se à bruxa e dos trabalhos históricos de Carlos Roberto Nogueira (2003; 2004), Keith Thomas (1991) e Laura de Melo e Souza (1995; 2011). Analisaremos, ainda, a permanência, no Brasil do entresséculos, de tais práticas e pensamentos religiosos de matriz popular, tendo sido a influência da demonologia oficial menos efetiva na península ibérica e em nosso país.

2.1 Quem conta uma história?

*Os fatos da história não existem para nenhum
historiador, até que ele os crie*

Linda Hutcheon

A história das práticas mágicas, contada pelos documentos e textos do período medieval, coloca frequentemente diante de nós bruxas cruéis, arreadas e com comportamentos antissociais; a leitura da história, no entanto, é múltipla, jamais podendo o discurso histórico ser considerado uma verdade completa. Nietzsche chama a atenção, em sua *Segunda consideração intempestiva*, para os diferentes tipos de posicionamentos possíveis que podemos ter diante da história, dando uma atenção maior ao modo crítico: encarar o passado de tal forma seria trazê-lo à tona para ser interrogado, “inquirindo-o penosamente e finalmente condenando-o” (NIETZSCHE, 2003, p. 30). A perspectiva de indagar o passado e condená-lo é necessária na medida em que, para Nietzsche, a

construção do passado a que temos acesso está distante de corresponder diretamente aos fatos efetivamente ocorridos.

Contestando as ideias do positivismo vigente, cuja concepção histórica baseava-se na apuração pura e objetiva dos fatos ocorridos, Nietzsche considera que “fatos é o que não há, e sim apenas interpretações” (NIETZSCHE, 2002, p. 164). O passado, o presente, os documentos e quaisquer outras instâncias que dariam acesso ao conhecimento não demonstram, na realidade, nenhum fato ou verdade absoluta: “Não podemos constatar nenhum fato “em si”. Talvez seja um absurdo querer algo assim” (NIETZSCHE, 2002, p. 164). Convergindo com Nietzsche, cujos pensamentos influenciam, em larga medida, a mudança do pensamento na historiografia, Keith Jenkins, historiador britânico contemporâneo, aponta também a questão da interpretação dos fatos:

O que está em pauta nunca são os fatos de per si, mas o peso, a posição, a combinação e a importância que eles trazem com referência uns aos outros na elaboração de explicações. Essa é a inevitável dimensão interpretativa, a problemática, quando os historiadores transformam os acontecimentos do passado em padrões significantes que nenhuma representação literal desses acontecimentos como fatos poderia jamais produzir (JENKINS, 2011, p. 60).

Ora, tal concepção de história afasta-se da ideia de que o papel dessa disciplina seria deslindar os fatos passados essencialmente da forma como ocorreram, linha de pensamento dominante até pelo menos a década de 1960 (CARDOSO, 1997). Temos, aqui, um valor maior dado à *interpretação* dos fatos históricos, sendo uma visada teórica que converge com um contexto em que se reconhece, na construção dos discursos, a produção de sentido. Pensar a história como uma composição a partir das interpretações do sujeito que a compõe é revelar as malhas dos discursos, das ideologias e das vontades presentes na execução de qualquer tarefa; se para o pensador alemão são nossas *necessidades* que interpretam o mundo, essa interpretação, que é “ela mesma, na verdade, *um meio de se apoderar de algo*” (NIETZSCHE, 2002, p. 159, grifo nosso), está revestida de um substrato que faz parte de nós, a nível cultural ou pessoal.

Seguindo esta mesma linha de raciocínio, é forçoso admitir, como faz Benjamin, que um acesso aos fatos “como eles são” não pode ser garantido: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja num momento de perigo” (BENJAMIN, 1996, p. 224). Esse momento de apropriação e de articulação históricas estão submetidos

a uma série de imperativos culturais, acadêmicos e pessoais, que darão, em maior ou menor grau, o tom desses processos.

O historiador Paul Ricoeur, refletindo sobre história e narração, diminui a distância existente entre ambos e converge com o pensamento acima exposto; ele desmistifica, de certa forma, a pretensão à verdade absoluta da história, posto que “os historiadores constroem frequentemente narrativas diferentes e opostas em torno dos mesmos acontecimentos” (RICOEUR, 2008, p.254). O ato de articular historicamente algum texto passaria, necessariamente, por um processo de escolha de documentos, pela construção de um discurso – imbuído, certamente, de determinada ideologia – e seria analisado de um ponto de vista definido:

A representação no plano histórico não se limita a conferir uma roupagem verbal a um discurso cuja coerência estaria completa antes de sua entrada na literatura, mas que constitui propriamente uma operação que tem o privilégio de trazer à luz a visada referencial do discurso histórico (RICOEUR, 2008, p. 248)

A constituição do sentido histórico seria feita não a partir da enumeração de fatos históricos, coerentes por si mesmos, mas sim do encadeamento consciente e direcionado dos documentos, na produção de uma narrativa que dê coerência ao passado. A história se compõe, desse modo, no momento em que os *testemunhos* transitam da memória para o discurso escrito, em que, deixando de ser apenas uma reminiscência e impressão, passa-se da oralidade ao documento histórico (RICOEUR, 2008, p. 155), sendo esse processo ideológica e historicamente condicionado.

Esboça-se, dessa maneira, uma concepção de história que se afasta do paradigma chamado “iluminista”, dominante até a primeira metade do século XX, e aproxima-se do que Ciro Cardoso considera o “paradigma pós-moderno⁴” (CARDOSO, 1997, p. 14). Construída sobre as concepções de Nietzsche e reelaborada pela escola de Frankfurt e pelos pós-estruturalistas, tal concepção repensa o papel do sujeito produtor do discurso histórico, ao mesmo tempo em que processa uma abertura dos objetos de estudo e das estratégias de pesquisa, a inserção do simbólico como dimensão legítima e necessária da

⁴ Dentro desse paradigma, diversos rótulos de estudos históricos são arrolados, como Nova História Cultural, História das Mentalidades, História Social, História Cultural, História das Ideias, entre outros. Proporemo-nos a utilizar apenas a delimitação de “paradigma pós-moderno”, feita por Ciro Cardoso, na medida em que nos interessam os pontos em comum destas propostas, delimitados adiante.

análise histórica (CARDOSO, 1997, p. 22-3) e o uso constante da interdisciplinaridade, em especial, do contato com a antropologia, para estudar comunidades distintas e pequenos grupos, em vez da constituição de uma história global (BURKE, 2005, p. 45). Não contestamos, em nosso estudo, a realidade do passado, mas afirmamos que o acesso ao passado está condicionado pela textualidade e pelos discursos já constituídos (HUTCHEON, 1991, p. 34), o que nos leva a buscar, na narrativa literária, outros resíduos textuais para os quais será possível dar coerência enquanto constituidores de sentido do passado histórico (HUTCHEON, 1991, p. 122).

Essa concepção de história nos permitirá duas posturas complementares: a primeira será a análise do texto literário, além de objeto estético, como documento histórico: a partir da leitura de obras diversas, buscaremos compreender as formas com que os intelectuais e o povo encaravam a presença e a atuação das feitiçeras em seu meio, a fim de tomar essa reflexão como instrumento de análise do objeto literário; a segunda será o questionamento da imagem da feitiçera construída pela história e pela cultura tradicionais, a partir do questionamento da homogeneidade cultural e do estudo da realidade em diversos estratos de pensamento, destacando-se nos períodos em estudo uma cultura popular e uma cultura erudita (BURKE, 2005, p. 36).

Visamos à compreensão e à construção de uma nova ideia a respeito da feitiçera – ressignificada na literatura nacional –, personagem cujo complexo estereótipo formou-se através de uma superposição de impressões e conceitos ligados à ideia de bruxaria na Europa, feita no contato de duas diferentes matrizes de pensamento – a da cultura popular e a dos eclesiásticos eruditos – e que marcou a figura da bruxa com um caráter negativo da cultura dominante. Exporemos, assim, a questão da indiscernibilidade da bruxaria em determinados períodos históricos e presente, ainda, no próprio sentido de palavras utilizadas para se referir a elas, chamando a atenção para o Brasil e sua literatura. Assumimos que tal análise é, da nossa parte, uma apropriação e uma interpretação; o caminho por que optamos é uma escolha metodológica feita após reflexão sobre o objeto de pesquisa e, longe de a considerarmos a única possibilidade, fazemos uma opção consciente que melhor se adéqua ao nosso objeto de estudo (JENKINS, 2011, p. 106). Sobre essa apropriação, construímos o pensamento e as reflexões que vimos desenvolvendo ao longo dessa pesquisa.

2.2 Elucubrações de filólogo: buscando os conceitos na historicidade das palavras e do discurso

Penetra surdamente no reino das palavras

Carlos Drummond de Andrade

Em língua portuguesa e nas línguas latinas, há algumas palavras utilizadas para se referir a “bruxa” que possuem radicais diversos, embora aproximados por sentidos semelhantes. Os significados que esses vocábulos carregavam e carregam valem a pena, para os fins de nosso estudo, serem analisados mais detidamente. A própria palavra bruxa, primeira com que nos defrontamos nessa pesquisa, levou-nos a partir do dicionário Houaiss até as hipóteses de Said Ali (1975): para ele, “bruxa” deriva da palavra *plussciam*, um hápax⁵ latino que aparece unicamente no livro *Satyricon*, de Petrônio, no episódio do “Banquete de Trimalcião”. No trecho da narrativa em que há o uso desta palavra, o próprio anfitrião do banquete – Trimalcião, um homem rico mas sem a educação dos homens de posses de então – conta uma história de uma bruxa que teria roubado um corpo. O trecho exato desta ocorrência – *sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt* (Pet. LXIII) – é traduzido por Bianchet (2002) como “Há mulheres que *sabem demais*, existem feiticeiras que agem nas trevas, e o que está em cima, põem abaixo” (BIANCHET, 2002, p. 335, grifo nosso).

A tradutora arrola tal palavra entre os neologismos presentes no *Satyricon*, dando-lhe o sentido de “mais sabedor, que sabe mais”, ao passo que a teoria de Said Ali está contida no livro *Investigações filológicas*: “Usado pelo rico e boçal anfitrião, vê-se que [plussciam] era expressão corrente no falar vulgar. Devia estar desde muito tempo restringida à significação geral de mais sabedor, reduzida a sabedor sobrenatural, habilidade de bruxa, e por fim designação de bruxa” (ALI, 1975, p. 257). Para o filólogo, a palavra bruxa teria sua raiz no composto latino, tendo seu significado derivado da ideia de “mais sabedor”. Sem perdermo-nos em especulações sobre qual dos estudiosos está correto acerca da origem do termo, consideremos apenas que há uma ligação notória, no texto de Petrônio, entre a bruxa e a ideia de sabedoria, considerando esta personagem como, de alguma forma, conhecedora das habilidades necessárias para atuar no mundo material e modificar-lhe a natureza.

⁵ “Hápax” é um vocábulo que tem apenas uma referência documental em toda a história de uma língua.

Já a palavra *Sorcière*, do francês, provém do latino *sors*, vocábulo que significa “sorte” ou “destino”. A bruxa seria, assim, “um indivíduo capaz de modificar o destino de outro indivíduo” (SALLMAN, 2002, apud MENON, 2008, p. 2) a partir de um poder específico. Ora, podemos adicionar a isso, ainda, algumas considerações sobre as personagens consideradas, nos contos de fadas, opostas às bruxas: o termo “fada” deriva de *fatum*⁶ (COELHO, 2009, p. 71), termo latino que deu origem também à palavra “fado” e que significa “destino”. Nesse sentido, as duas facetas frequentemente encontradas nos contos populares (fadas e bruxas) não seriam mais que possibilidades de uma mesma intensidade, resultados distintos do uso de poderes e sabedoria semelhantes.

Segundo a Tradição, as fadas são seres imaginários, dotados de virtudes positivas e poderes sobrenaturais, que interferem na vida dos homens para auxiliá-los em situações-limite (quando nenhuma solução natural poderia valer). A partir do momento em que passam a ter comportamento negativo, transformam-se em bruxas (COELHO, 2000, p.174).

Some-se a isso, ainda, a possível origem da palavra portuguesa “feiticeira” (com correspondente em espanhol *hechicera*). Segundo Nogueira, a palavra também seria oriunda de *fatum*, relacionando a feiticeira e a fada à ideia de intervenção direta nos destinos dos homens (2004, p. 42).

Tendo percorrido as possíveis origens das palavras acima, presentes nas principais línguas neolatinas modernas⁷, analisaremos brevemente os vocábulos em inglês que a designam. A palavra *wizard* tem, manifestamente, sua origem vinculada à ideia de conhecimento: ela é proveniente da palavra *wise* (sabedoria) ligada ao sufixo *-ard*⁸ (aquele que porta, possui ou carrega algo), caracterizando, assim, o bruxo como “alguém que possui conhecimento”⁹. *Witch*, por sua vez, tem uma etimologia excessivamente controversa, na qual nos furtaremos de nos aprofundar; basta dizer que as teorias variam desde a origem no anglo-saxão *wissen* (conhecimento) e/ou *wikken* (adivinhação) até

⁶ É também possível que derive de *fata*, no sentido de “deusa do destino, parca” (HOUAISS, 2008); não há diferença significativa de sentido entre essas duas possibilidades para nossa análise.

⁷ A título de complementação, vale a pena lembrar que o italiano utiliza a palavra “strega”, de diversa raiz, para designar as bruxas. Em latim, *striga* pode ser traduzido por *um espírito mal que supostamente viva pela noite; vampiro* (OXFORD, 1968, p. 1828) e liga-se ao possível parentesco etimológico com στρίγξ, cujo sentido é “susto, pássaro da noite assim chamado por causa de seu grito estridente” (BALLY, 1950). A origem do termo designativo de “bruxa”, nesta língua, segue um caminho muito diverso dos vocábulos em português e espanhol.

⁸ Sufixo vindo do francês antigo

⁹ WEBSTER, 2000, p. 1645

wicked (maldoso, cruel). Uma última adição deve ser feita com o termo *weyard*, utilizado por Shakespeare em *Macbeth* para referir-se às três irmãs bruxas. Segundo Cross e Brooke, organizadores da edição completa das obras de Shakespeare, *weyard* seria derivado do inglês antigo *wyrd*, que significa “destino” (CROSS & BROOKE, 2006, p. 1152).

Todas essas descrições etimológicas enumeradas nas páginas acima têm como único fito chamar a atenção para o fato de que, em determinados momentos da história, os significantes que deram origem aos atuais designativos de “bruxa” não guardavam, em si, o conceito intrínseco de uma criatura maligna e cruel; ao contrário, a maioria dos termos está ligada à posse de um poder superior, de um conhecimento distintivo diante dos homens e do conhecimento de determinadas habilidades que os homens comuns não são capazes de adquirir, passível de alterar os destinos. O que vemos é que, de alguma forma, o referente dos termos elencados acima foi modificado ou especificado, de modo que os significantes passaram a se referir a conceitos distintos.

Tomaremos um pequeno espaço deste texto para demonstrar que tal raciocínio nada tem de novo. Entre os processos de mudança semântica, é relativamente comum encontrarmos vocábulos que se referiam a um sentido determinado se especializarem, focando-se em um sentido mais específico derivado do significado anterior. Isso é possível de ser percebido, por exemplo, na palavra *deiwos*, raiz indo-europeia dos termos que se referem a Deus: o termo significava “luminoso, celeste”, em oposição à natureza humana, terrestre e material – não havendo, portanto, oposição entre Bem e Mal (SIMÕES; DAIBERT, 2012, p. 9-10). O mesmo se processa na ideia de *sagrado*: primitivamente, a noção era ao mesmo tempo positiva e negativa, designando apenas um *mysterium tremendum* (um mistério superior que causa medo). Com a evolução do uso do termo, haverá um numinoso (sagrado) negativo e outro positivo (OTTO, p. 146, 2002). Nessa esteira, lembremo-nos que Deus representa, “no Antigo Testamento, simultaneamente o Bem e o Mal” (MESSADIÉ apud FERRAZ, p.26), de modo que o Diabo – na realidade, Satan – aparece no AT apenas em Jó, e não como um maldoso adversário de Deus, mas como um de seus filhos que gozava de liberdade no ambiente divino. O Satan hebraico é traduzido, no entanto, pelo *diabolos* grego, que significa “acusador” (SIMÕES; DAIBERT, 2012, p. 16). Da mesma forma, *daimon*, palavra que aparece nos textos gregos com o sentido de “espírito mediador entre deuses e homens”

(LINK, apud FERRAZ, p. 26), é utilizado no novo testamento por oposição a *angelus* para designar os espíritos impuros. Noções mais delimitadas de Deus e Diabo, semelhantes às conhecidas atualmente, foram cunhadas em um momento posterior pelos comentadores dos textos bíblicos.

O mesmo processo ocorre com a palavra “monstro”. Diferentemente do sentido atual do termo, o latim *monstrum* tinha o sentido inicial de “uma coisa ou evento não natural *vista como um augúrio*, um prodígio, sinal”¹⁰ (OXFORD, 1968, p. 1131, grifo nosso), e a palavra significou, até meados do século 12, “prodígio” ou “maravilha” (JEHA, 2007, p. 20). Há razões, portanto, para admitir a possibilidade da evolução de palavras como *plussciam*, de um sentido amplo de “mais sabedor”, para sua especialização: a bruxa, a mulher que sabe mais e que modifica os destinos dos homens com seu conhecimento.

Tais aproximações de sentido que vimos fazendo ao longo desse capítulo não são fortuitas e não seguem caminhos caóticos. A regra fundamental da mudança semântica é a regra pragmática: o uso da língua é o que determina, via de regra, a direção do sentido que as palavras tomam (DASHER & TRAUGOTT, p. 24)¹¹. Assim, a inserção da ideia de um demônio (*daimon*) no vocabulário teológico como ser negativo, oposto a Deus, *especializa* ambos os termos em posições distintas, do mesmo modo como a prática de designar as mulheres com poderes sobrenaturais e os seres humanos e fictícios com deformidades e anomalias (respectivamente, bruxas e monstros) com os termos amplos *plussciam/sors* e *monstrum* deu a esses vocábulos o sentido de seus novos referentes ao longo do tempo.

O que nos chama a atenção é o fato de que, frequentemente, o redirecionamento semântico a que a palavra é submetida não é fruto de um processo natural de mudança da língua, mas de uma reelaboração e coerção deliberadas com o fito de delimitar o certo e o errado para as instâncias de poder. Em se considerando a presença de instituições e grupos de organização social, tais entidades possuem, em certa medida, o poder e a

¹⁰ No original: “An unnatural thing or event regarded as an omen, a portent, a prodigy, sign”. Tradução nossa.

¹¹ Cf. “The context-dependency of abstract structural meaning allows for change in the situations of use, most particularly the speaker’s role in strategizing this dynamic use. As pointed out by Barsch: ‘semantic change is possible because the specific linguistic norms, including semantic norms, are hypothetical norms, subordinated to the highest norms of communication (the pragmatic aspect of change)’” (DASHER & TRAUGOTT, p. 24).

prerrogativa de delimitar usos e sentidos de palavras e expressões, prescrevendo o que seria correto e equivocado, bem como criticando o que parecesse inadequado. Procedimentos recorrentes de ratificação do uso de certos vocábulos e repressão de outros podem, em alguma medida, marcar os sentidos de palavras em consonância com o pensamento das classes de poder – no caso a que nos referimos, em grande medida, com o pensamento de parte da classe sacerdotal.

O inimigo, o Deus do povo adversário e a representação do culto alheio assumem a forma do Diabo, o elemento pernicioso à comunidade (SIMÕES; DAIBERT, 2012, p. 15-6), e ao Cristianismo dos dois primeiros séculos coube a função de delimitar os agentes sociais que foram demonizados (SIMÕES, 2002, p. 127)¹². Assim, do mesmo modo em que os primeiros padres da Igreja foram responsáveis por construir uma concepção de diabo que estivesse de acordo com o *Novo Testamento* e com a explicação sobre a origem do mal (SIMÕES; DAIBERT, 2012, p. 18), buscaremos demonstrar neste capítulo como as palavras referentes a bruxaria foram, também, ressignificadas por um movimento de parte da comunidade eclesiástica.

2.3 O *phármakon*: chave de leitura da feitiçaria

“(…) uma penetração maior dos remédios e dos venenos…”

Michelet, *A Feiticeira*

Uma última palavra que tem a mesma ambiguidade será analisada por nós por guardar um conceito-chave de nosso estudo: em grego antigo, o termo *phármakon* guarda a ambivalente significação de “remédio” e “veneno”. De acordo com o dicionário de Lidell e Scott, o sentido de *phármakon* seria “I. preparado medicinal, droga, remédio (...) II. Droga venenosa, droga, veneno. III. Uma poção encantada, filtro (...) *qualquer meio secreto de produzir algo* (LIDELL & SCOTT, 2010, p. 751-752, grifos nossos)¹³. Importa-nos a característica potente do *phármakon* que, sendo remédio ou veneno, poção ou meio secreto, é capaz de atuar na realidade e modificá-la. Vemos a multiplicidade de

¹² Posteriormente, serão os cristãos dos séculos XII a XV que irão remodelar a ideia do Mal e dos agentes de Satã, incluindo a feiticeira como ser nefando por natureza.

¹³ No original: “I. a medicine, drug, remedy (...) II. A poisonous drug; drug, poison. III. An enchanted potion, philtre: (...) any secret means of producing something”.

sentido do termo grego em obras como a *Odisseia*. O vocábulo é empregado quatro vezes ao longo da épica:

Ora para designar uma poção mágica, a mistura da feiticeira Circe (Id., X, 236); 2. ora o seu antídoto, a planta que o deus Hermes dá a Odisseu (Id., X, 292); 3. ora um medicamento, o remédio que Helena deita no vinho (Id., IV, 220), e 4. ora um veneno no qual Odisseu embebeda suas flechas (Id., I, 261) (MARCHELLI, 2010, p. 58-9)

A diferença entre as duas primeiras ocorrências é que, “enquanto a mistura de Circe é adjetivada por *lýgros*, maléfico, a droga que Hermes oferece a Odisseu é qualificada por *esthlós*, bom ou benéfico” (MARCHELLI, 2010, p. 61). Não é o *phármakon*, em si, definido como bom ou mau; seu efeito pode ser dúbio, sendo sua característica a capacidade de provocar uma alteração nas leis gerais. O mesmo se percebe nos usos, também de valores opostos, do veneno nas flechas de Odisseu e do remédio misturado ao vinho por Helena. Se a primeira vista as ocorrências dessa palavra parecem desconectadas, Marchelli defende que elas sugerem “o emprego não apenas de um elemento qualquer capaz de alterar um estado físico, ou psíquico, como sobretudo, o emprego de uma substância de eficácia simbólica, isto é, de um instrumento de auxílio para a execução de uma operação” (2010, p. 68).

Jacques Derrida, filósofo francês propositor da Desconstrução, analisa o *phármakon* na obra platônica também buscando uma perspectiva que abandone o binarismo, sugerindo que a palavra é um amálgama dos significados possíveis. O autor aponta a multiplicidade de sentidos do vocábulo na obra platônica como veneno (DERRIDA, 2005, p. 14), pintura (DERRIDA, 2005, p. 78) ou perfume (DERRIDA, 2005, p. 92); no entanto, refletindo sobre o uso da palavra principalmente no *Fedro*, de Platão, Derrida demonstra que *phármakon* possui um sentido ambivalente. Critica a tradução da palavra por “remédio”; a tradução não seria inexata, mas seria insuficiente:

A sua tradução por “remédio” desfaz, por sua saída da língua grega, o outro polo reservado na palavra *phármakon*. Ela anula a fonte de ambiguidade e torna mais difícil, senão impossível, a inteligência do contexto (...) excluindo assim, do texto, o apelo à virtude mágica de uma força à qual se domina mal os efeitos, de uma dinâmica sempre surpreendente para quem queira manejá-la como mestre e súdito (DERRIDA, 2005, p. 44).

Ratifica-se, assim, que *Phármakon* carrega os sentidos opostos de “remédio” e “veneno”; guardando o radical da palavra portuguesa “farmácia” e seus derivados, é

também palavra utilizada para designar o uso de drogas. Não sendo algo nem bom nem ruim em essência, “O *phármakon* seria uma substância, com tudo que essa palavra possa conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade crítica” (DERRIDA, 2005, p. 14).

Considerando-a uma potência oculta, de cujos detentores Platão desconfia, o autor assinala os mágicos e feiticeiros como possuidores do *phármakon*, sendo estes submetidos a leis rigorosíssimas no caso do exercício da feitiçaria (DERRIDA, 2005, p. 44); fala-se do “poder de feitiço” do *phármakon*, da “fascinação petrificante, de transformação alquímica que o aparenta à feitiçaria e à magia” (DERRIDA, 2005, p. 61); sendo o *lógos* também ambivalente, aquele que fala, Sócrates, por exemplo, seria também um “mestre do *phármakon*”, uma espécie de feiticeiro (DERRIDA, 2005, p. 65); no Protágoras e no Filebo, os *phármaka* aparecem “entre as coisas que podem ser ao mesmo tempo boas (*agathá*) e penosas (*aniará*)” (DERRIDA, 2005, p. 46);

Há, ainda, em grego, a palavra *pharmakós*, sem aparição no texto platônico, que significa feiticeiro, mágico, envenenador (DERRIDA, 2005, p. 79). Ora, essa aproximação da feitiçaria, bem como os sentidos ambivalentes de tais termos, dão-nos embasamento para analisar a bruxa, figura cujas mudanças semânticas possuem raízes na ambígua condição de *mais sabedora*, como portadora e conhecedora do *phármakon*, do remédio e do veneno. Não sendo tal mulher dona de um poder maléfico por natureza, é, na verdade, sabedora do que “faz sair dos rumos e das leis gerais, naturais ou habituais” (DERRIDA, 2005, p.14), de uma intensidade que vai além das intensidades dos homens comuns, e, por assim ser, é suspeita, misteriosa e fascinante. Não é à toa que Michelet, historiador francês do século XIX, ressalta, nas práticas das feiticeiras, “uma penetração maior dos remédios e dos venenos...” (MICHELET, 2001, p.77-8)

A partir disso, em vez de tomarmos as ideias de Bem ou Mal, para categorizar, dentro de uma ou outra, a bruxa, consideraremos essa figura como *boa ou má*, trabalhando, assim, por um lado, com a própria historicidade do discurso, que constrói essa ambiguidade, e, por outro, junto a Derrida, para poder observar o “fulgor dos sentidos que proliferam por todos os objetos” (LUGARINHO, 2001, p. 35). Tomando o pensamento da *Ética* de Spinoza, comentado e trabalhado por Deleuze, “bom e mau têm pois um primeiro sentido, objetivo, mas relativo e parcial: o que convém à nossa natureza

e o que não convém” (DELEUZE, 2002, p. 28 e 29). O pensador de família judia, um dos mais importantes racionalistas do século XVII, continua o pensamento:

Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. *Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente* (SPINOZA, 2009, p. 157, grifos nossos).

Em sua *Ética*, segundo a qual todas as substâncias seriam parte da divindade e todas elas funcionariam de uma maneira determinada por Deus, bem e mal deixam de ser categorias fixas e tornam-se afecções. Ora, a bruxa será boa na situação em que sua natureza conjugar-se com a natureza dos que a procuram e dos que com ela se encontram, quando é capaz de aumentar a potência dos homens a sua volta – quando realiza um parto, quando prevê um futuro promissor, quando entrega ao homem sua forma humana de volta. Ao contrário, será considerada má quando o efeito que ela causar for nefasto e revele a impotência dos homens diante dela, de modo que eles contentem-se em sofrer-lhe as consequências.

Para Spinoza, há um erro dentro do qual se confunde uma ordem com algo a ser compreendido: “a lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem / Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau” (DELEUZE, p.30 e 31). Isso pode ser aplicado perfeitamente às bruxas: quando se definem as feiticeiras como seres nocivos *em essência*, está-se além do conhecimento das coisas, distante do *vibrar com*, da conjugação de encontros e de percepções. O *conhecer* a feitiçaria de perto é sentir-lhe as vibrações e perceber se o contato é bom ou mau, se faz bem ou se enfraquece, se potencializa ou se mitiga as possibilidades.

Propomo-nos, assim, a analisar as feiticeiras das obras em questão como portadoras do *phármakon* por excelência, detentoras dessa sabedoria superior capaz de modificar as leis gerais da natureza e da vida dos homens, “Benéfico enquanto cura – e por isso venerado –, maléfico enquanto encarna as potências do mal – e por isso temido, cercado de precauções. Angustiante e apaziguador. Sagrado e maldito” (DERRIDA, 2005, p. 80). Essa potência será ambivalente quando seus efeitos puderem ser bons ou ruins, a depender do afetado e da situação, ou mesmo totalmente indiscernível, no sentido de que não se pode apreender se seu efeito é positivo ou negativo: é apenas a execução

de algo acima das leis naturais. De certo modo, pretendemos constatar que as práticas mágicas são indiscerníveis enquanto potência e conhecimento, e sua execução boa, má ou ambivalente, a depender dos textos estudados.

Percebemos como uma visada teórica contemporânea busca romper o binarismo dominante no pensamento ocidental, possibilitando uma compreensão de conceitos monistas, e não dualistas. A partir dessa chave de leitura, com o objetivo de especificar melhor a nossa discussão, deteremo-nos, na seção seguinte, na análise da figura da feiticeira desde a Idade Média europeia até o Brasil do entresséculos, e de como a elaboração negativa dos termos que a designam foi, em parte, determinada pelo discurso religioso dominante por conta das elaborações realizadas pelos inquisidores, seguidas das pregações religiosas que fixavam a mulher feiticeira como criatura insidiosa e ameaçadora.

2.4 Feiticeiras que se encontram: a mentalidade¹⁴ popular e as elaborações eruditas

O monstro mais horrível e detestável é o bruxo bom.

*O bruxo negro poderia causar danos ao corpo de seu vizinho,
mas o curandeiro golpeava mortalmente a sua alma*

William Perkins, teólogo inglês

O único médico do povo, por mil anos, foi a feiticeira (...)

*chamavam-lhe Boa dama ou bela dama,
o mesmo nome que davam às fadas*

Jules Michelet

A fim de compreender qual é e como se forma a figura da feiticeira no Brasil do entresséculos, julgamos importante um breve panorama histórico dessa criatura, nem sempre odiada ou relegada às sombras. No entanto, não bastaria simplesmente que nos propuséssemos a analisar a feiticeira sob a ótica da sua definição erudita; ao longo da história, as camadas populares compuseram concepções e atitudes acerca das práticas

¹⁴ Utilizamos o termo “mentalidade” em referência à História das Mentalidades, ramo de estudos históricos incluídos no paradigma pós-moderno e que se dedica a pesquisar as ideias que perpassavam as mentalidades de determinados grupos em diversos períodos históricos.

mágicas que seguiam caminhos distintos das ideias da elite, encontrando-se e modificando-se mutuamente.

Significativamente, após o início dos estudos sistemáticos sobre a feitiçaria – que datam aproximadamente da década de 1960 –, levou-se muito tempo para a realização de pesquisas que levassem em conta a crença e o comportamento dos indivíduos perseguidos (GINZBURG, 2012, p. 11). Levados pela revolução historiográfica, pelos movimentos feministas e pela influência da antropologia nos estudos históricos, os historiadores passaram a encarar a feitiçaria como um objeto de estudo carente de sistematização e organicidade, movendo seus esforços inicialmente apenas para o estudo da perseguição da feitiçaria. A contribuição que leva em consideração as personagens principais da trama inquisitorial – ou seja, as próprias acusadas de feitiçaria – desponta juntamente com a mudança de perspectiva instaurada pelo paradigma pós-moderno da história (GINZBURG, 2012, p. 25). Na literatura, percebem-se diferentes tendências que se esboçam a cada período histórico, que vão desde relegar à bruxa o papel de maléfica por natureza até negar a existência de práticas mágicas, tratando-as com ironia¹⁵.

Peter Burke, historiador inglês alicerçado nos métodos da Nova História Cultural, chama a atenção para o fato de, na Europa Moderna, terem coexistido dois estratos culturais distintos: a cultura popular e a cultura das elites, ao menos até meados do século XVIII¹⁶. Para o historiador, a delimitação da cultura popular como objeto de estudo oferece uma série de dificuldades; entre elas, encontra-se a fluidez de definição do próprio objeto, amplo e não afeito a categorizações simples. Nas reflexões do autor, a cultura é “um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (...) em que eles são expressos ou encarnados” (BURKE, 2010, p.9). Os diversos sistemas de significado não são estáveis e monolíticos, mas se entrecruzam e se modificam: havia “trocas subterrâneas, em ambas as direções, entre a alta cultura e a cultura popular”, como

¹⁵ Ao longo desta dissertação, buscaremos inventariar essas tendências com o fito de refletir sua relação com a literatura brasileira do entresséculos, nosso período em estudo. Apenas a título de nota, vale a pena chamar a atenção para o livro *Moi, Tituba, sorciere* (1986), escrito por Maryse Condé, que é a primeira obra ficcional que tem como personagem principal e foco da narrativa a mulher condenada como feitiçeira no episódio das bruxas de Salem, indo de encontro ao processo de considerar as feitiçeira como personagens nocivos ou simplesmente desprovidos de real eficácia. A obra narra o exílio de Tituba, sua aprendizagem de práticas mágicas e sua reação diante do julgamento e da condenação.

¹⁶ O próprio Burke defende sua opção metodológica, apontando que “falsas suposições sobre a homogeneidade cultural” são um dos problemas das primeiras abordagens da História Cultural (BURKE, 2005, p. 38). Essa divisão, uma complementação proposta pela crítica marxista, tem a vantagem de deflagrar os conflitos de classe e de alicerçar as discussões, também, em bases econômicas e sociais (BURKE, 2005, p. 36).

conclui Carlo Ginzburg a partir de seu estudo sobre o moleiro Menocchio e sobre as classes populares no Friuli do século XVI (GINZBURG, 2006, p. 190). A cultura do povo, inicialmente definida como a cultura das não elites, é vista de forma plural – há diversas culturas populares, e não apenas uma –, e em suas interações com a cultura de elite, com a qual não forma um polo dicotômico, mas complementar: a diferença básica entre ambas seria o fato de que a elite seria *bicultural*, transitando entre a cultura erudita e a popular, ao passo que o povo sem recursos tinha acesso apenas às modalidades culturais não reconhecidas como de prestígio (BURKE, 2010, p. 56).

Essa interação ganha especial destaque no caso da Bruxa; enquanto alguns estudiosos (como o alemão Jacob Grimm) consideravam a crença na bruxaria como vinda do povo, outros (entre estes, o também alemão Joseph Hansen) sustentavam que ela havia sido construída por teólogos. Muito provavelmente, ambos estavam certos: “a imagem da bruxa corrente nos séculos XVI e XVII envolvia elementos populares, como a crença de que certas pessoas tinham o poder de voar pelos ares ou de fazer mal aos seus vizinhos por meios sobrenaturais, e elementos eruditos, notadamente a ideia de um pacto com o diabo” (BURKE, 2010, p.99). Passaremos a analisar os elementos desses dois estratos culturais no que concerne à feiticeira, a fim de avaliar como houve uma sobreposição dos conceitos com o passar dos séculos.

Em diversos períodos e culturas, a mulher ocupou papel preponderante como entidade religiosa, de culto e portadora de poderes sobrenaturais. No entanto, as figuras femininas foram aos poucos sendo destituídas de suas funções mais importantes, até que uma grande modificação esperava pela figura da mulher sábia quando da ascensão do cristianismo¹⁷. A religião de Jesus passa da perseguição dos primeiros séculos para a aceitação de Constantino e a oficialização, por Teodósio (ano 393), do credo cristão como o oficial do Império Romano. Como sabemos, o processo de assimilação e expansão do cristianismo foi intenso, de modo que os povos invasores e mesmo os outros povos com contato com o centro do cristianismo adotaram, aos poucos, a mesma fé religiosa. Neste momento inicial, a Igreja estabelece uma prática de profunda tolerância aos costumes pagãos; prática essa mesmo necessária, a fim de aproximar adeptos de diversos credos. Para Carlos Roberto Nogueira, um dos poucos historiadores brasileiros que se dedica ao

¹⁷ No capítulo 2 desta dissertação, “O feminino e a bruxaria”, buscaremos desenvolver a questão da mulher mais detidamente.

estudo da Idade Média, a utilização, assim, de espaços e festas pagãs com significados cristãos foi a via mais inteligente que a cultura eclesiástica encontrou de “vencer” a cultura camponesa: “a *desnaturalização* (...) a conservação mais ou menos parcial das formas, acompanhada de uma profunda e radical mudança de significados” (NOGUEIRA, 2004, p. 44).

A política da Igreja era, basicamente, negar a existência dos deuses pagãos e afirmar a tolice das práticas camponesas, dando a elas o caráter de superstições¹⁸ e tratando-as com condescendência. Tal permissividade permitiu, por outro lado, a permanência dos antigos costumes em diversos locais e com mais ou menos intensidade, de modo que tais superstições tomaram um rumo que oferecia sérias dificuldades à sua erradicação, por parte da Igreja (NOGUEIRA, 2004, p.28-29). Nogueira defende que, ao longo da Idade Média, houve por todos os países – e, em especial, nas regiões montanhosas e agrárias – *sobrevivências do paganismo*; com isso, ele não quer dizer que o paganismo enquanto grupo de rituais e crenças organizado sobreviveu, mas sim que houve diversas práticas, pulverizadas e sem conexão direta ou consciente com o passado pagão, que se proliferavam na Europa Moderna (2004, p. 108-9).

Some-se a isso certa dificuldade da igreja de atingir a todos os fiéis: é comum lermos relatos sobre homens que, interpelados pelos religiosos, diziam desconhecer completamente os dogmas mais básicos da fé católica, como o Céu e o Inferno e a Trindade. Esse e outros obstáculos são apontados com exemplos pelo historiador cultural Keith Thomas, em suas pesquisas voltadas majoritariamente para a Inglaterra pré-industrial (THOMAS, 1991, p. 134). O afastamento da religião oficial, além de uma ligação a uma dispersa tradição, de fundo pré-cristão, “profundamente radicada nos campos europeus” (GINZBURG, 2006, p. 171), favorecia a prática da magia ritual e a recorrência dos homens às feitiçarias. Isso denota o espaço moldado entre a cultura das elites – no caso em questão, a alta burguesia e a nobreza cristãs – e a cultura das classes populares – dos pequenos artesãos, comerciantes e camponeses.

A ideia erudita da bruxaria tinha como elementos primordiais a crença em um pacto deliberado com o demônio, o caráter herético da bruxaria e a concepção de que

¹⁸ Por superstição, entendemos um conjunto de práticas e crenças de baixo valor social, que é considerado inferior pelos discursos científico e/ou religioso vigentes (THOMAS, 1991, P. 48).

havia um culto sabático¹⁹ organizado por essas mulheres; por sua condição de heresia, a bruxa era culpada e deveria morrer, independentemente do que fizesse. Já na mentalidade popular europeia no período medieval, a magia e as práticas religiosas estavam profundamente misturadas. Havia religiosos que usavam fórmulas mágicas para curar e padres e médicos que curavam através de preces (THOMAS, 1991, p. 48), não havendo “uma distinção nítida entre o emprego de remédios naturais ou sobrenaturais e simbólicos” (THOMAS, 1991, p. 165). Para os olhos de quem as procurava, “uma curandeira era apenas uma mulher que sabia mais do que as outras pessoas e não significava que empregava necessariamente remédios sobrenaturais” (THOMAS, 1991, P. 167).

O historiador francês Michelet, em sua conhecida obra *A Feiticeira*, que mescla reflexão histórica e narrativa literária, enxergava a bruxa como a “envenenadora (*empoisonneuse*) que curava e salvava (...) A noiva do Diabo e do Mal encarnado, que *tanto bem faz*” (MICHELET, 2003, p. 14, grifos nossos). As ervas utilizadas pela feiticeira, remédio e veneno, dependendo apenas da intensidade com que eram usados, podem ser encaradas como uma metonímia da ação da bruxa como um todo: sendo indiscernível em si, será o modo e a intensidade do uso que irá tornar a afecção boa ou má àquele que for afetado, de modo que a ação – das ervas e das bruxas – incide sobre a natureza como *phármakon* de efeito ambivalente. Ainda segundo o retrato composto por Michelet, “A ela se pede a vida, a morte, *remédios, venenos*. Uma vem, com a filha em lágrimas, pedir um aborto” (MICHELET, 2003, p.105, grifos nossos).

Acima de tudo, a feiticeira era uma figura ambivalente e, a seu modo, poderosa: os homens e mulheres com poderes sobrenaturais possuíam uma gama enorme de atividades, que iam da leitura da sorte e profecias à cura de doenças, da localização de objetos perdidos à composição de amuletos e filtros do amor (THOMAS, 1991, p. 156 e SOUZA, 1995, p. 227 a 241). Além disso, “as feiticeiras possuíam um monopólio dos poderes de cura – os duplos poderes de curar e ferir – em virtude da desconfiança

¹⁹ Em *História Noturna*, Carlo Ginzburg esforça-se por argumentar que o sabá não é apenas fruto da mentalidade erudita e das coerções dos juízes, mas em cujo estereótipo “aflorem também elementos folclóricos estranhos à imagem inquisitorial, difundidos numa área muito mais vasta” (2012, p. 27). Em um trabalho extenso e complexo, busca traçar uma historicidade para tais raízes folclóricas, encontrando no substrato xamânico – a comunicação com o outro mundo – a raiz popular da imagem do sabá. Posto não ser a investigação dessa problemática nosso foco central, apontamos a divergência de Ginzburg apenas a título de nota.

medieval com respeito à medicina” (NOGUEIRA, 1995 p. 45-46). Conforme as categorias de Spinoza, analisadas anteriormente, a bruxa era considerada *boa* ou *má*, a depender do contexto²⁰:

A bruxa “boa” que ajudava um cliente a triunfar sobre um oponente na lei ou no amor, ou que o curava transferindo a sua doença para outra pessoa podia muito bem ser vista como “má” pelo lado prejudicado. Falando de maneira geral, acreditava-se que os curandeiros e as bruxas malévolas fossem duas espécies separadas. De vez em quando, porém, elas sobrepujam-se uma à outra, e há muitos exemplos de magos e encantadores que eram acusados de bruxaria malévola (THOMAS, 1991, p. 356).

A ambiguidade, na mentalidade popular, estendia-se aos santos – considerados como entidades capazes de curar ou de criar doenças, como exemplificado pelo “fogo de santo Antônio”²¹. Deus e o diabo eram, também, figuras cujas ações não eram necessariamente boas ou ruins, sendo definidas pelas ações que eles tinham com relação aos homens. Um dito popular brasileiro denota bem essa ideia: “Deus é bom, mas o Diabo não é ruim” (apud NOGUEIRA, 1995, p. 160). Os “diabos bons” – duendes e gnomos – coexistiam com fadas cruéis, presentes tanto em contos de fadas (como *Les Fées*, de Charles Perrault – 1697) quanto em denúncias legais: na Inglaterra, uma mulher vai ao tribunal prestar queixa por ter sido atacada por *fadas* (THOMAS, 1991, p. 161). Tais apontamentos indicam uma tendência do pensamento do povo a organizar-se não em unidades de Bem e Mal pré-definidas, mas enxergando os fatos e pessoas como *bons* ou *maus*, a depender do efeito que lhes causassem, como observamos na perspectiva de Spinoza trabalhada por Deleuze. O *phármakon* é, assim, a característica compartilhada por todas as criaturas detentoras de um poder sobrenatural presentes no imaginário popular da Europa medieval e pré-industrial. Encara-se a feiticeira como dotada de

²⁰ Por uma questão de definição, lembremo-nos que a concepção de Derrida a respeito do contexto pressupõe “uma total abertura, sem fronteiras, onde se produz o sentido, aberto a quaisquer descrições”. Em um sentido distinto, nossa concepção de “contexto” afina-se à da Arqueologia de Foucault e da Análise do Discurso de Pêcheux, em que “a História seria necessariamente o lugar propício para se compreender o contexto, sem que para isso o texto perdesse a sua capacidade de gerar sentidos inesperados” (LUGARINHO, 2001, p. 34)

²¹ Ergotismo, doença causada pela ingestão de alimentos contaminados por certo fungo, cuja causa era atribuída a Santo Antônio devido à capacidade dos monges de sua ordem de tratarem de tal doença com sucesso na Idade Média (Cf. NOGUEIRA, 2004). Aqui, percebe-se que o *phármakon* – remédio e veneno conjugados – funciona também para a ação dos santos, posto que a cura e a doença provinham da mesma fonte.

poderes que são tanto nocivos quanto salutares; tão perversos quanto capazes de restaurar um equilíbrio perdido.

No entanto, as elaborações eclesiásticas trouxeram inevitavelmente novas cores para a roupagem da feiticeira²². A partir do século XIII, com distúrbios significativos como as heresias religiosas, que buscavam uma intensificação da religiosidade vivida ou uma racionalização pessoal sobre a religiosidade cristã, a igreja toma uma postura de repressão das atividades ditas “heréticas” e de ratificação da ortodoxia. A longa presença dos árabes em território europeu, a intensificação do acúmulo de capital por parte de certos grupos sociais – que diminuía, em parte, o poder da Igreja – e as pestes e doenças devastadores ganhavam corpo no continente. Este ambiente psíquico favorece a criação de “bodes expiatórios”, cuja perseguição e morte servem de purgação e remissão dos pecados de todos. Os alvos preferidos são, assim, mouros, judeus e bruxas (NOGUEIRA, 2004, p. 144-146).

Desse modo, as bruxas, os cultos pagãos e quaisquer outras permanências e superstições passam a receber, em vez da condescendência anterior, repressão e proibição pela Igreja Católica. Aos poucos, a bruxaria toma caráter herético mais delineado, ganhando características de pacto com o demônio – semelhante a uma relação de suserania com o mesmo –, prevalência absoluta do feminino e caráter totalmente ameaçador. Para os inquisidores,

O caráter essencial da bruxa não é o dano que ela causa às outras pessoas, mas o seu caráter herético, o culto ao demônio, que a transforma no maior dos pecados, pois, renunciando a Deus e adorando ao Diabo, aflige toda a cristandade, que se vê ameaçada da impossibilidade de conclusão da obra do redentor e tenta purificar-se, purgando os pecadores através do fogo. Tendo lesado ou não a outras pessoas, a bruxa merece morrer, por sua traição para com Deus (NOGUEIRA, 1995, p. 65).

²² Ao realizarmos essas reflexões, não pretendemos supor que a cultura das elites não tenha compartilhado da concepção de bruxa enquanto portadora de um *phármakon*, ou não compartilhe da visão mágica do universo que era peculiar as classes menos favorecidas. Pelo contrário, casos como a superstição desmedida do papa João XXII (NOGUEIRA, 2004, p. 232) ou afirmações como a do bispo Latimer (“Muitos de nós (...) quando estamos com problemas ou doenças, ou perdemos alguma coisa, corremos aqui e ali atrás de bruxos ou feiticeiros, a quem chamamos *wise men* [homens sábios] (...) buscando ajuda e reconforto em suas mãos”) demonstram claramente como há trocas e interconexões entre esses dois estratos culturais. No entanto, havia uma prevalência de certas mentalidades em cada um deles, como Burke e Ginzburg esforçam-se por demonstrar, de modo que as tais culturas se tornam cada vez mais afastadas com o passar dos séculos.

O risco da feitiçaria, para essa doutrina, não estava em quaisquer malefícios que esta poderia causar; estava, sim, no caráter intrínseco da feiticeira – herege, antissocial e às voltas com o demônio. Diferentemente das práticas do povo, que poderia livremente procurar a bruxa para conseguir auxílio em alguma necessidade, para as elites a bruxa era um Mal a ser exterminado, determinado *a priori* pelo próprio fato de se diagnosticar a bruxaria: “Era um lugar comum da teologia medieval afirmar que qualquer atividade mágica, por mais benéfica que fosse a sua intenção, envolvia necessariamente um pacto tácito com o Diabo e deveria, portanto, ser punida” (THOMAS, 1991, p. 357). Esse caráter não parece ter sido jamais completamente incorporado pelo povo, que continuava buscando assistência guiando-se pelas possibilidades boas advindas da feiticeira (THOMAS, 1991, p. 224); embora a população introduzisse, em certo grau, as orientações que marcavam a feiticeira como um ser pernicioso e cruel, a necessidade premente de auxílio médico, espiritual e amoroso fez com que a mulher com poderes mágicos permanecesse como possibilidade para os menos favorecidos. Entretanto, no contexto da cultura das elites, entre os anos de 1420 e 1487, “os teóricos escolásticos e inquisitoriais fixam pela persuasão e pela força o retrato da bruxa em sua forma definitiva” (NOGUEIRA, 2004, p. 142). Temos, em resumo, a nova concepção de bruxa como uma:

“criação” eclesiástica com as diversas tradições populares que, sob uma capa cristã, permaneciam no seio das comunidades ocidentais e, por uma mudança de atitude da igreja, foram radicalmente inscritas em um circuito diabólico (NOGUEIRA, 2004, p.187).

A definição acima resume como as delimitações do discurso de poder vigente mesclam-se às concepções das classes populares, construindo uma complexa imagem para a feiticeira. A partir do panorama esboçado, é possível compreender que a mudança de significado que a bruxa possuía para as comunidades em que ela estava inserida – a de curandeira, parteira, adivinha e conselheira – não se processa de forma natural com o passar do tempo, mas sua imagem é reconstruída e ressignificada a partir de diretrizes, desenvolvimentos racionais e definições levadas a cabo pelos teólogos, inquisidores e autoridades religiosas em geral do período medieval, mudando desde sua figura diante do povo até a carga semântica dos termos usados para referir-se a ela. Elementos decisivos, vindos da cultura erudita, como o sabá e a crença em um pacto com o Diabo, sobrepuseram-se à feiticeira popular, e “o principal agente de introdução desse novo

conceito foi a Igreja Católica Romana, cujos intelectuais criaram rapidamente uma ampla literatura da demonologia²³” (THOMAS, 1991, P. 357). A sobreposição de um discurso ideológico construído pela cultura elitista e hegemônica leva as classes populares, em parte e gradualmente, a comportarem-se de acordo com as novas premissas por medo e imposição. No dizer de Spinoza, a educação, que oferece os rótulos de bom e mau de modo apriorístico; e a constituição da sociedade civil – personificada, nesse caso, pelas leis da Igreja –, em que o justo e o injusto, o bem e o mal são definidos por um acordo entre os detentores do poder (SPINOZA, 2009, p.146 e 182) seriam responsáveis por fixar categorias no que antes seriam apenas percepções diversas dos objetos. Juntamente com a fixação de categorias, há um deslizamento do sentido nos vocábulos utilizados, conforme discutimos em seção anterior.

As concepções do povo acerca da feitiçaria, porém, não feneceram; continuaram sendo perpetuadas e aparecem em diversos contextos, chegando mesmo a solo brasileiro. Se o “Imaginário singular e plural é a face da história que muda mais lentamente” (NOGUEIRA, 2004, p. 15), temos pensamentos e práticas mágicas engastados na memória do povo que levam adiante as criações mentais coletivas. Interessa-nos, para nossa pesquisa, com que intensidade as concepções erudita e popular se entrecruzaram no caminho para as terras brasileiras.

Em *O Nascimento da Bruxaria*, Carlos Roberto Nogueira traça um panorama sobre os casos de feitiçaria da Península Ibérica, chegando à conclusão de que, mesmo anos depois do Concílio de Trento²⁴, a bruxaria inexistia na região como elaboração coletiva; as denúncias de bruxaria, longe de se apoiarem sobre pactos com o demônio ou reuniões noturnas (o sabá), baseavam-se no mal causado pelas supostas agentes sobrenaturais, evidenciando uma prevalência do pensamento popular que se estende alguns anos além do que ocorre em países como a Alemanha, onde a obra de Kramer e Sprenger e a maior severidade dos eclesiásticos fora responsável pela difusão de uma

²³ Ressalte-se o conhecido *Malleus Maleficarum*, o Martelo das Feiticeiras, conhecido manual de diagnóstico e punição de bruxas escrito por Kramer e Sprenger em 1487, além de diversas outras obras versando sobre malefícios, envenenamento e demonologia (Cf. DELUMEAU, 2009, p. 367). Tornaremos a esses manuais no capítulo 2, “A mulher e a feitiçaria”.

²⁴ O Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563, foi um dos mais importantes da história da igreja, convocado pra assegurar a unidade da fé católica e a disciplina eclesiástica no contexto da Reforma Protestante. Entre outros pontos, definiram-se ações a serem tomadas contra a expansão do protestantismo e optou-se por uma maior defesa da ortodoxia, o que incluía uma perseguição mais ferrenha aos hereges, de modo geral, e intensificava o trabalho do Tribunal do Santo Ofício.

ideia erudita da feiticeira (NOGUEIRA, 1995, 141-145). O conceito erudito de bruxaria teria se elaborado além dos Pireneus, chegando através de trocas culturais na zona pirenaica e sedimentando-se na região posteriormente. Além disso, por parte dos eclesiásticos ibéricos, havia certa descrença no uso de práticas mágicas, usadas como instrumento em disputas políticas (NOGUEIRA, 1995, p. 127-8). Entre as regiões da península, quanto mais próximas da França, maior era a influência do conceito erudito de bruxaria, pelo fato de as trocas culturais se realizarem com mais facilidade entre as regiões geograficamente fronteiriças (NOGUEIRA, 1995, p. 129). Assim, a difusão do conceito demora a chegar a Portugal e, conseqüentemente, ao Brasil.

Caso semelhante, também, talvez, por afastamento geográfico, acontece na Inglaterra: nesse país, a avassaladora maioria das denúncias envolvendo bruxarias incidia sobre o *maleficium*, sendo pouco relevantes ocorrências sobre o sabá ou pacto demoníaco nos processos. Ao contrário das orientações da teologia continental, que desejavam a extinção de toda suspeita de bruxaria, nas Ilhas britânicas só se punia no caso de constatação de dano causado, e a punição era proporcional ao prejuízo (THOMAS, 1991, p. 368-9).

2.5 O *phármakon* na terra da Santa Cruz: mentalidade popular e feitiçaria

O Diabo está sempre no outro

Bárbara Simões

A presença da ambiguidade e da magia na mentalidade chegou ao Brasil colônia e a períodos posteriores, tomando características próprias. Na época do descobrimento e das primeiras missões jesuíticas, segundo a historiadora Laura de Melo e Souza, o Brasil era visto pelos europeus de duas maneiras opostas: uns viam nossas terras como o Reino de Deus na Terra, utilizando imagens edenizantes que visavam a dar ao novo território ares de elevação (SOUZA, 1995, p. 34-35); no entanto, focando-se especialmente nas selvagens florestas, no clima avesso ao europeu e na presença de animais e insetos perniciosos, os detratores do nosso território consideravam o Brasil como purgatório terreno (SOUZA, 1995, p. 43-44). Os índios brasileiros, por sua vez, vistos ora como humanos, ora como inferiores ao colonizador, eram considerados diabólicos, sendo suas práticas religiosas, que envolviam uma crença na relação direta com o sobrenatural, uma confirmação dessa concepção (SOUZA, 1995, p. 69). Roger Bastide avalia o ambiente

colonial como propício para o interesse pela magia: “o caráter supersticioso dos primeiros migrantes, a ausência de uma medicina científica, a insegurança dos trópicos para um homem vindo da Europa” seriam fatores que levariam o indivíduo à busca de reduzir sua angústia diante do desconhecido (BASTIDE, 1971, p. 189).

A partir da leitura de documentos dos primeiros anos da colonização, Laura de Melo e Souza entrevê, na descrição contato entre os portugueses cristãos – portadores da cultura que viria a ser hegemônica no Brasil – e os índios – dominados e desapropriados pelo colonizador – as elaborações que se constroem entre ambas e a dificuldade de adaptação entre elas. Buscando interpretar as cerimônias indígenas à luz das teorias e formas de pensamento europeus, Jean de Lery, pastor da Igreja Reformada de Genebra e autor de *Histoire d'une Voyage faict en la terre du Brésil* (1578), compara as pajelanças a um sabá (SOUZA, 1995, p. 70), buscando organizar a realidade de uma parcela da religiosidade colonial segundo os padrões delineados por uma cultura protestante de matriz europeia.

O Cristianismo em terras brasileiras chega inicialmente pelas mãos do Padroado, instituição criada em acordo entre a Igreja Católica e os reis de Portugal e Espanha, delegando aos monarcas desses países a administração e a organização do catolicismo em suas colônias. Franciscanos chegaram ao Brasil rapidamente, ao passo que os Jesuítas começaram seus trabalhos em nosso território durante o Concílio de Trento – reunião que impulsionou o trabalho de evangelização do mundo além da Europa, em franca oposição à crescente Reforma Protestante –, e, ainda assim, de forma modesta; Posteriormente, em um processo de inserção cada vez mais intensa do cristianismo em nossas terras, os jesuítas tomaram a função de organizadores e pregadores do catolicismo no Brasil a partir do século XVII, de modo que o catolicismo veio a ser a religião oficial até a proclamação da constituição de 1890 (SOUZA, p. 86-7).

Ainda segundo Souza, durante o século XVII, é possível perceber na colônia vertentes religiosas que podem ser caracterizadas como elitistas e populares. Em paralelo ao modo como os diversos estratos de vivência religiosa se processam e se interpenetram na Europa, no Brasil, o acesso diferenciado à doutrina católica oficial e a multiplicidade de origens sociais e étnicas dos primeiros migrantes favorecia diversos modos de relação com o sagrado. Ao passo que a concepção mágica do mundo ultrapassava todas as classes,

marcada pela religiosidade de barganha²⁵ e pela crença na ação sobrenatural para superar obstáculos, os saberes científicos e eruditos eram para poucos sábios (SOUZA, 1995, p. 88-89). Será a partir do mesmo século que o combate massivo às superstições e às práticas mágicas será levado a cabo pelo clero em território europeu. A Igreja buscou ações de afirmação de sua oficialidade e repressão – via inquisição – das práticas distintas das ortodoxas, a fim de “garantir a aceitação da uniformidade de opinião e crença religiosas” (NOGUEIRA, 2004, p. 141). No entanto, não há grande repercussão de tais medidas no Brasil até pelo menos a metade do século XVII (SOUZA, 1995, p. 87). A dificuldade de organização eclesiástica favorecia a existência de capelães autônomos, centrados em grandes fazendas e construindo uma religiosidade de família, muitas vezes ignorando os escravos e homens mais pobres da região (SOUZA, 1995, p. 87). Isso levou a um desconhecimento, pela maior parte da população, dos dogmas e práticas fundamentais do catolicismo, bem como das orientações eclesiásticas referentes à feitiçaria (SOUZA, 1995, p. 92).

Some-se a isso o sincretismo religioso plural, marcado pelas “múltiplas tradições culturais que desaguavam (...) na feitiçaria e na realidade popular” (SOUZA, 1995, p. 16). Com o entrecruzamento das tradições indígenas, africanas, judias, da religiosidade católica oficial e mesmo da religiosidade popular dos europeus que vinham para o Brasil, havendo, ainda, pouca organização na divulgação da religião oficial e pouca repressão de práticas divergentes da mesma, nosso país vivia um momento histórico e cultural que possibilitava a combinação e o sincretismo religioso (SOUZA, 1995, p. 93). A vinculação de práticas indígenas ou africanas a rituais católicos foi comum nos primeiros anos, de modo que esse sincretismo foi bastante tolerado²⁶.

Embora o Brasil tenha vivido três grandes Visitações Inquisitoriais em regiões economicamente importantes (Bahia, Pernambuco e Grão-Pará) (NOGUEIRA, 1995, p. 289), a inquisição não foi instituída em solo brasileiro, de modo que a vivência de uma religiosidade popular foi, embora significativamente, menos modificada pelos discursos

²⁵ A saber, a religiosidade que se baseia em relações de troca com as divindades.

²⁶ Ainda que essa afirmação deixe margem para pensar que a mistura de crenças e práticas de diversas religiões deu-se de modo natural e espontâneo no país, os historiadores fazem algumas ressalvas: “a incorporação de elementos folclóricos ou sincréticos não se processava por pura osmose” (SOUZA, 1995, p.98). Havia uma espécie de tensão entre os membros da classe dirigente e os cultores da religiosidade do povo (SCHWARCZ, 2012, cap. 10), de modo que as práticas de matriz predominantemente popular carregavam, ainda, certo estigma diante das práticas culturais da elite.

da elite através de mecanismos de coerção mais rígidos – como a punição pela morte e pela excomunhão, comuns na Europa. Havia, nessas visitas, certa condescendência até com as feiticeiras aqui encontradas: tudo indica que, entre 1592 e 1594, realizaram-se cerca de dez Autos de Fé na Bahia e em Pernambuco; porém, não mataram nenhum dos feiticeiros brasileiros, embora alguns fossem açoitados até que o sangue lhes corresse abundantemente (SOUZA, 1995, p. 326).

Além desses importantes fatores – a pouca organização clerical e certa complacência na pregação para os habitantes do novo mundo –, dois outros foram determinantes para a supremacia da visão popular da religiosidade no Brasil: o primeiro foi a pouca preocupação da coroa portuguesa com a “heresia luterana”, que, mal tendo chegado ao país ibérico, não funcionou como direcionadora de esforços da Igreja, como ocorreu em outros países. Em segundo lugar, houve uma espécie de diluição da ideia do Diabo europeu, decorrente da grande proliferação de crenças de origem africana, processo que passaremos a analisar adiante.

Ora, tais crenças não possuíam uma dicotomização entre bem e mal, mas, ao contrário, uma ambivalência nas ações que indicava apenas um poder superior proveniente dos orixás. Para Roger Bastide, “nada tão longe do pensamento africano como o maniqueísmo. Todas as divindades são ambivalentes, tanto podem fazer o bem como o mal” (BASTIDE, 1971, p. 348). Essa ambivalência reconfigura, no espaço do sagrado, os seres divinos como entidades não necessariamente boas ou más, mas portadoras de um *phármakon*. Merecem destaques figuras como Omolu/Obalaiê, orixá ligado a terra, ao nascimento e à morte, podendo trazer qualquer um dos dois últimos, e sendo ainda responsável por atribuir doenças e curá-las, restituindo a harmonia; Ossaim, orixá das ervas e da vegetação, cujos preparados podem ser usados como vingança e veneno ou para trazer amor, saúde e fecundidade; e o próprio Exu, responsável pelo entendimento e pelo desentendimento, por abrir e fechar os caminhos (BERKENBROCK, 1995, p. 234 e 242-4). A presença de entidades que podem agir da forma que quiserem – portadores do *phármakon* que favorecem uns, enquanto prejudicam outros – na religiosidade dos estratos mais baixos da sociedade favorece a dissolução da ideia de “demônio” entre a miríade de aparições possíveis no imaginário (NOGUEIRA, 1995, p. 162).

A prevalência das religiões africanas²⁷ entre os escravos e negros forros – os campos mais baixos da escala social – aproximavam a religiosidade popular brasileira de um pensamento mágico. O afastamento da ordem religiosa e a resistência à religião oficial se processavam de diversos meios, desde a profanação dos sacramentos até o uso de palavras religiosas em atos sexuais (SOUZA, 1995, p. 130-131). Blasfêmias contra Deus, a virgem e Jesus eram comuns, e a recorrência a diabos e diabretes por meio de evocações a fim de realizar pequenos pactos tornava essa prática detestável aos olhos do clero, como uma espécie de barganha em ambiente doméstico (SOUZA, 1995, p. 136). A adivinhação parece ter sido a prática mágica mais frequentemente empregada no Brasil nesse período, e as mulheres que a realizavam enquadravam-se inevitavelmente no estereótipo de feiticeiras. De peneiras a livros religiosos, de evocações a demônios a balaios e tesouras, as formas de prever o futuro eram ricas e múltiplas (SOUZA, 1995, p. 157 a 162).

A cura, diferentemente das demais práticas mágicas, parece ter ficado nas mãos dos homens no Brasil colônia, principalmente dos índios e africanos. Aqui, a presença do *phármakon*, intensidade que fica entre o remédio e veneno, também pode ser percebida: “No Brasil colônia, curandeiros poderiam tanto restaurar a harmonia rompida, restituindo saúde aos que a tinham perdido, como desencadear malefícios” (SOUZA, 1995, p. 166). Essa ambiguidade, conforme encontramos no grupo menos abastado da população europeia, faz-se presente em solo colonial ainda em outras instâncias: sobre os santos, eram “ambíguos, podiam ser bons ou ruins, generosos ou vingativos. Portanto, podiam despertar no homem raiva e violência que eram tanto mais legítimas quanto mais duras fossem as condições concretas de existência.” (SOUZA, 1995, p. 119 – 120). Como demonstramos anteriormente, mesmo o Diabo poderia ser bom, a depender do ponto de vista. Semelhante ao que ocorria nas classes populares na Europa, no Brasil:

Por um lado a feitiçaria colonial mostrava-se estreitamente ligada às necessidades iminentes do dia a dia, buscando a resolução de problemas concretos. Por outro, aproximava-se muito da religião vivida pela população, as receitas mágicas assumindo com frequência a forma de orações dirigidas a Deus, a Jesus, aos santos, à Virgem [...] múltiplas tradições culturais desaguavam, assim, na feitiçaria e na realidade popular. Dar conta dessa complexidade significava compreendê-la como o lugar em que se cruzavam e se reelaboravam níveis culturais

²⁷ As práticas religiosas africanas, embora não compusessem as crenças dos grupos dirigentes do Brasil, estavam de alguma maneira presentes em seu cotidiano, como se verá ao longo desta dissertação. Com relação aos indígenas, pouco ficou de suas crenças no Brasil, devido, entre outros fatores, ao processo de marginalização e desapropriação cultural que sofreram ao longo da colonização (SOUZA, 1995, p. 140-2).

múltiplos, agentes de um longo processo de sincretização (SOUZA, 1995, p. 16).

Dessa forma, é possível perceber como a mentalidade popular, somada às práticas e concepções herdadas dos afrodescendentes, não encarava as figuras religiosas e a feitiçaria como boas ou ruins *em si*. Essa forma de pensar foi, em virtude do contexto social e do modo de organização do território colonial, predominante durante o período da colônia. Os saberes erudito e popular tinham visões diversas do demônio, das feiticeiras e da relação com a divindade; e “a colônia parece ter funcionado como perpetuadora do segundo [o saber popular] e solvente do primeiro [o saber erudito]” (SOUZA, 1995, p. 258). Havendo nas visitações em solo brasileiro o ar condescendente do catequizador, a multiplicidade irrefreável das crenças de diversas origens e a dificuldade de organização clerical, a concepção da bruxa no nosso país jamais pôde ser definida da mesma forma como foi no Velho Mundo; aqui, “as bruxas assumem uma imprecisão conceitual, em oposição ao modelo precisamente determinado e calcado na Europa pelos teólogos cristãos” (NOGUEIRA, 1995, p. 162). A ausência de uma coerção mais clara da classe eclesiástica e da coroa portuguesa e a multiplicidade de referências religiosa reconfigura completamente a feiticeira, dando-lhe outras roupagens e possibilidades amplas. Essa figura fluida e imprecisa é, para nós, detentora do *phármakon* por excelência.

Embora o pensamento mágico do homem na colônia tendesse a ser reduzido com o tempo, tal mentalidade ainda estava significativamente presente no Brasil dos séculos XIX e XX, devido, entre outros fatores, aos múltiplos grupos religiosos presentes no Brasil. A vinda da família real para o nosso país não modificou sensivelmente o panorama religioso, exceto pelo estabelecimento da Fisicatura²⁸ – instituição responsável a por oferecer licenças para o ofício de cura, que limitava, em parte, a atuação de curandeiros autônomos (PIMENTA, 2003, p. 307). Quanto à feitiçaria, de um modo geral, sua prática e sua acusação deixaram de ser considerados crimes no ano de 1830, quando o primeiro Código Criminal autônomo brasileiro é promulgado (COUCEIRO, 2008, p. 122).

²⁸ Tornaremos à Fisicatura no capítulo 2 desta dissertação.

No período do Império, no entanto, paralelo ao embate de D. Pedro II e os padres católicos²⁹, uma intensificação da religiosidade africana se observa: a corte reuniria a maior concentração de escravos desde o Império Romano, e, ao contrário das pretensões da elite no Brasil, o Rio não era uma extensão da Europa: a partir dos estudos de Lilia Moritz Schwarcz, historiadora que se afina ao paradigma pós-moderno da história e que se dedica ao estudo do período do Império, é possível constatar a convivência da alta cultura com “uma cidade quase negra em suas cores e hábitos africanos”, onde quase 80 mil negros livres e outros milhares de escravos marcavam indelevelmente a cultura e a religião locais (SCHWARCZ, 2012, p. 116-7):

A corte era uma ilha cercada pelo ambiente rural, por todos os lados, e a escravidão estava em qualquer parte. No fundo, a elegância europeia calculada convivia com o odor das ruas, o comércio ainda miúdo e uma corte diminuta, e muito marcada pelas cores e costumes africanos (SCHWARCZ, 2012, p. 116).

Ainda segundo Lilia Moritz Schwarcz, um “abismo entre as práticas populares e os projetos das elites da corte” (SCHWARCZ, 2012, p. 281) podia ser constatado por meio de hábitos e festas religiosas. Enquanto a elite buscava proibir o entrudo e outras práticas eminentemente populares de festejos, fiel ao objetivo de fazer do Rio uma nova “Paris burguesa e neoclássica” (SCHWARCZ, 2012, p. 106), as festas conviviam nas ruas e marcavam aspectos culturais que dificilmente seriam extirpados e que causavam alguma aversão a parte da elite. No entanto, conforme explicitam Burke e Ginzburg, um movimento de circularidade e recombinação está sempre ocorrendo entre os diferentes estratos culturais; desse modo, em termos religiosos, mesmo havendo esse abismo a autora destaca: “*assim como os negros eram convertidos ao catolicismo, o catolicismo era por eles modificado*” (SCHWARCZ, 2012, p.266, grifos nossos). Essa possibilidade de mescla entre as práticas surgia, entre outros fatores, pelo apreço do próprio imperador pelas festas populares e pela condescendência diante das suas práticas não católicas, frequentemente consideradas como um espaço de “descanso do cotidiano” e de vivência

²⁹ Referimo-nos à chamada Questão Religiosa do segundo Império, que contrapunha o ponto de vista do monarca – segundo o qual a Igreja fazia parte do Estado, de modo que os padres seriam funcionários deste – e a dos padres, cujo direcionamento era o Ultramontanismo e sua consequente crítica à modernidade. As discussões que envolvem a maçonaria e a submissão da Igreja ao poder imperial ocuparam papel importante no período (ver SOUZA, 2008); talvez seja razoável supor que, mediante tais problemáticas religiosas prementes, as práticas populares consideradas “supersticiosas” não oferecessem grandes riscos, sendo largamente toleradas.

de liberdades quase virtuais em um contexto de escravidão e imobilidade social (SCHWARCZ, 2012, p. 277).

Mesmo em termos médicos e científicos acontecia essa influência recíproca: ao menos até meados do século XIX, “As bases socioculturais da medicina colonial foram forjadas pela convivência e combinação de três tradições distintas – indígena, africana e europeia –, com inexpressiva participação dos profissionais de formação acadêmica” (FERREIRA, 2006, p. 101). A lentidão com que a medicina oficial ganhou espaço no país e a demora em se fundarem escolas e centros de estudos de medicina contribuíram para uma sobreposição de práticas oficiais e populares (MONTERO, 1985, p. 34-36). Como veremos nos capítulos seguintes, a recombinação de elementos de grupos sociais e culturais diversos, em intenso processo no período em questão, aparece prolificamente nas obras em estudo.

Embora frequentemente as classes senhoriais aceitassem a prática negra do feitiço – desde que não ameaçasse seu poder político e de coerção (COUCEIRO, 2008, p. 135) –, em alguns casos específicos, a feitiçaria foi o centro de rebeliões escravas contra o senhor. Destacam-se os casos do negro Cambinda, que recebia o espírito “pai Gavião” e planejava uma insurreição escrava (COUCEIRO, 2008, p. 124); e o caso de Juca Rosa, feiticeiro que também compôs uma seita e teve sua história transformada em folhetim na década de 1870 (SAMPAIO, 2003, p. 387). A feitiçaria se processava, por vezes, como prática de resistência indireta à classe senhorial: seja pela utilização dos terreiros como esconderijo de negros fugidos, seja pelo afastamento dos negros do trabalho escravo durante os dias de iniciação religiosa, frequentes a neófitos e futuros líderes de terreiros (REIS, 2006, p. 84-5). Tais práticas “Relacionavam-se a objetivos imediatos, de sobrevivência em um ambiente racista, hostil difícil, no qual tentar a liberdade ou conseguir viver como liberto era tarefa das mais árduas” (SAMPAIO, 2003, p. 411).

A abolição da escravatura marca um momento de maior desagregação das seitas africanas. Se não era possível criar uma solidariedade clânica e familiar dentro de um contexto escravista em que os membros de mesmas comunidades eram frequentemente separados, era, ao menos, possível reconstituir uma espécie de solidariedade religiosa baseada na convivência do infortúnio. No entanto, o aumento do contato cultural do negro e do branco, a desagregação dos grupos negros forros no campo e, principalmente, a inserção do negro na concorrência econômica, nas lutas dos partidos políticos e no seio

da Igreja Católica irá enfraquecer as seitas religiosas, tendendo a uma homogeneização de pensamentos e atitudes que será o “maior obstáculo para a continuação das seitas africanas” (BASTIDE, 1971, p. 237-9). Mesmo assim, o espaço privilegiado de associação entre grupos iguais passará, assim, a ser a cidade.

Uma multiplicidade ainda maior de religiões estaria presente no Brasil República. Se durante os séculos que se seguiram ao Renascimento processou-se um “desencantamento do mundo”, que Max Weber considerou um elemento típico da modernidade, diversas correntes religiosas agiram no sentido de processar um reencantamento da realidade, principalmente a partir da inserção de conceitos e práticas espirituais na realidade cotidiana (SHARP, 2006, p. xvii). Diante do cientificismo reinante do século XIX, muitos novos grupos protestantes surgiram principalmente nos Estados Unidos, e a Europa viu-se envolvida com pensamentos e seitas que criam em reencarnação, pluralidade dos mundos e comunicabilidade dos espíritos, sendo essas concepções adotadas por diversos pensadores socialistas (SHARP, 2006, cap. 1) e por escritores românticos (Cf. SCHNEIDER, 2005). Essa nova onda religiosa não tarda a chegar ao Brasil, quando, no entresséculos, nosso país vive um momento de grande pluralidade de crenças e religiões, cujas reuniões são belamente retratados por João do Rio em 1904:

A cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. São swedenborgianos, pagãos literários, fisiólatras, defensores de dogmas exóticos, autores de reformas da Vida, reveladores do Futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, cismáticos, espíritas, babalaões de Lagos, mulheres que respeitam o oceano (RIO, 1976, p. 1).

Percebe-se, nas páginas do *flanneur* carioca, um sincretismo intenso nas práticas de benzer e prever o futuro – não só um sincretismo entre as práticas indígenas, africanas e europeias, mas, em virtude da multiplicidade de culturas africanas, uma espécie de sincretismo afro-afro (SOUZA, 1995, p. 94). Os cultos africanos, dispersos e desorganizados no Brasil ao longo de todo o período colonial, começaram a construir-se paulatinamente: “já no início do século XVIII esses cultos estavam minimamente organizados em torno de seus sacerdotes” (SILVA, 2005, p. 45), chegando a possuir cultos e templos delimitados e alcançando a notoriedade entre a população – especialmente do Rio de Janeiro e Salvador – no limiar da República.

O jornalista nos revela ainda a quantidade surpreendente de casas em que se realizavam trabalhos – mesmo para matar pessoas (RIO, 1976, p. 5) e adivinhação, de modo que o autor chega a supor a existência de mais de duzentas casas de predição³⁰ (RIO, 1976, p. 63). Percebemos que, em pleno início do século XX, a concepção mágica da realidade está presente no Rio de Janeiro a ponto de haver quem creia que um “trabalho” bem feito poderia ter matado o presidente da república (RIO, 1976, p. 12) ou mesmo que uma cabocla teria o poder de controlar duzentos e cinquenta espíritos ao seu bel prazer (RIO, 1976, p. 61). Narra-se de adivinhas que eram procuradas por policiais a fim de descobrirem onde estavam suspeitos foragidos, de homens sábios procurados para efetuar curas, mas, principalmente, da busca pelo amor e pelo conhecimento do futuro. Singular é a enorme presença de tais cultos no meio urbano do Brasil; devido ao afastamento do campo feito pelos escravos após a abolição, “Ao contrário do que em geral ocorre com as resistências religiosas ou folclóricas, no Brasil é a grande cidade o museu das tradições arcaicas” (BASTIDE, 1971, p. 83).

Em 1890, o Código Penal da República volta a considerar a prática da feitiçaria como crime. O capítulo III do código versa sobre os “crimes contra a saúde pública”, entre os quais se incluem:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos (...)

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica (...)

Art. 158. Ministrare, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro (BRASIL, 1890, grafia original).

As punições variam entre multas leves e reclusões de alguns meses até a reclusão de vinte e quatro anos, no caso de morte resultante de delito exposto no artigo 158, e englobam diversas facetas religiosas diferenciadas. Porém, mesmo com a proibição de 1890 de se realizarem práticas como adivinhação e consultas espíritas, o fenômeno continuou se expandindo em solo carioca (AUBREÉ; LAPLANTINE, 2005, p. 159) e, se

³⁰ João do Rio afirma ter visitado pessoalmente ao menos oitenta casas em que esse fenômeno religioso se processava.

já na década de 1860 os jornais apontavam a presença de diversos grupos étnicos e sociais envolvidos com tais práticas – de origem francesa ou africana (REIS, 2006, p. 81) –, no nascimento do regime republicano, longe de restringir-se às classes baixas, tal busca de apoio sobrenatural atingia cada vez mais os ricos:

Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas e notas aos gritos dos negros malcriados que bradavam.

- Bota dinheiro aqui! (RIO, 1976, p. 13).

José Murilo de Carvalho aponta sobre o período inicial do regime republicano na antiga corte: “Não seria exagero dizer que a cidade do Rio de Janeiro passou, durante a primeira década republicana, pela fase mais turbulenta de sua existência” (CARVALHO, 2008, p. 15). As mudanças que vinham sendo processadas desde os últimos anos do Império e que culminaram no fim da escravidão mudaram consideravelmente a situação da capital: desde no âmbito da população da cidade, em termos étnicos, até no da estrutura habitacional, o Rio passou por transformações. Entre 1872 e 1890, a população da cidade praticamente dobrou. Mais da metade da população carioca era nascida em outros países ou em outras cidades do Brasil em 1890, abrindo espaço para a troca e interpenetração de diversas culturas; havia, ainda, um número excessivo de pessoas sem ocupação ou com ocupações mal definidas e com baixa remuneração, fatores que convergiam para um período de inquietação (CARVALHO, 2008, p. 16-7).

A maior parte das prisões da capital – 60% – era efetuada pelo crime de vadiagem, em que se incluíam, por vezes, as feiticeiras e religiosos. Um exame dos presos do período “confirma o abismo existente entre os pobres e a República e abre fecundas pistas de investigação sobre um mundo de valores e ideias radicalmente distinto do mundo das elites e do mundo dos setores intermediários” (CARVALHO, 2008, p. 31). Esse mundo de valores do povo, dos pobres e dos menos favorecidos, daqueles que não encontravam ocupação e, entre a vadiagem e a opção pelas práticas mágicas, viam-se oprimidos pelo novo regime, é o espaço em que “o mundo subterrâneo da cultura popular engoliu o mundo sobretterrâneo da cultura das elites” (CARVALHO, 2008, p. 41). Ora, essa avaliação de José Murilo de Carvalho dá margem para pensarmos na emergência, de modo ainda mais pujante, das concepções populares de feitiçaria, de modo que a visão das práticas mágicas atuando como *phármakon* permanece presente, ainda que sob outras

roupagens, estratégias e intercâmbios. Se na Colônia a tendência era haver um pensamento popular que se sobrepunha ao pensamento de elite, no período de transição entre o Império e a República havia um intercâmbio ainda maior entre esses dois estratos, devido à consolidação das cidades brasileiras como centros urbanos e à multiplicidade de religiões que conviviam nesse contexto.

Se João do Rio observa atentamente a profusão de religiosidades no início da República, suas notas não são fortuitas; a recorrência a meios sobrenaturais para a modificação da realidade e para a solução de problemas imediatos nesse período tem várias explicações. Em períodos de crise e incerteza – como a passagem do regime imperial para o republicano, seguida de diversas reviravoltas – é potencializada a necessidade do homem de buscar algo que lhe possa dar a sensação de controle. Tal atitude recorrente é apontada por diversos pesquisadores, desde o antropólogo Malinowski (apud NOGUEIRA, 2004, p. 20) a Keith Thomas (THOMAS, 1991, p. 35). Nesse sentido, este último assume que, ainda na contemporaneidade, ao menos um quarto da população mundial possui uma mentalidade que pode ser considerada “mágica”. Ele completa: “Se definirmos a magia como o emprego de técnicas ineficazes para afastar a ansiedade quando as eficazes não estão à mão, então temos que reconhecer que nenhuma sociedade estará jamais livre dela” (THOMAS, 1991, p. 544)³¹.

Dentro de nossos apontamentos, retomamos as reflexões sobre os historiadores da cultura popular e seu esforço por compreender como pensavam e agiam os homens do povo de outros tempos, visando a compor um panorama de suas crenças reais, suas práticas cotidianas e suas formas de ver o mundo. Nesse sentido, dentro do contexto e dos objetivos de nossa pesquisa, acreditamos que não basta ler os documentos oficiais e as provas históricas habituais; é preciso inquirir o passado, revirá-lo, fazer perguntas indiretas e de diversas formas, compor mosaicos imprecisos com cada peça de informação conseguida, até que, finalmente, uma ideia, jamais totalmente precisa, se forma do pensamento de certas classes populares. Essa forma crítica de pensar a história aceita a impossibilidade da verdade absoluta, e lida com as possibilidades de fragmentos e relances.

³¹ Ao longo de nossas análises das obras literárias, veremos que esse aspecto motivador – a sensação de controle da realidade a partir do conhecimento do futuro, da possibilidade de cura ou de retomar um relacionamento interrompido – é recorrente nos textos estudados.

A partir dessa concepção, buscaremos analisar como se operacionaliza e se tece a continuidade desse pensamento ambivalente na literatura, espaço discursivo em que a discussão da “verdade” enquanto tal não toma o papel mais importante, mas sim aspectos como a verossimilhança e a imaginação aparecem como mecanismos de mediação. Essa permanência da magia e das figuras femininas dotadas de poderes sobrenaturais – o *phármakon* que faz bem e mal – no Brasil do entresséculos é a conjuntura histórica que nos interessa; herdeira da “mulher sábia”, que “muitas vezes era parteira, que podia assistir a parturiente com fórmulas mágicas e preces oficiais” (BURKE, 2010, p. 151), aparecerá amiúde em obras do fim do século XIX e início do século XX.

Foi possível constatar a ambivalência fundamental das palavras que se referem às bruxas, percebendo, a partir dos deslizamentos semânticos que ocorreram com o passar dos séculos, como tais vocábulos assumiram um papel estritamente negativo, em parte por conta da coerção efetivada pela religiosidade oficial. Foi possível, ainda, perceber a ambivalência da própria figura da bruxa, cuja função social para os grupos populares correspondia a uma possibilidade de ação mágica, positiva ou perniciosa, mas não negativa *a priori*, como propunha a doutrina eclesiástica. Finalmente, buscamos completar a retomada histórica dessa concepção de feiticeira até as terras brasileiras, percebendo a permanência de uma visão ambivalente e mágica dentro da mentalidade popular e a intensidade dual do *phármakon* tomando o espaço da maldade absoluta atribuída à heresia. No capítulo seguinte, nosso objetivo será, ainda sob uma perspectiva histórica, analisar a questão da mulher como possuidora principal dos poderes da feitiçaria, matéria importante para pensar os personagens femininos elencados para análise em nossa pesquisa.

3. CAPÍTULO 2: O FEMININO E A BRUXARIA

3.1 A mulher no centro do mundo

No começo a mulher é tudo

Jules Michelet

Um plano fechado sobre o sexo e o ventre de uma mulher, com as coxas afastadas; o lençol cobre precariamente a parte mais acima do corpo, revelando a crueza do órgão sexual sem evocação erótica e com cores mornas de uma constatação. O polêmico quadro de Gustave Courbet, “A Origem do Mundo” (1866), chama-nos a atenção para um tema recorrente nas artes, religião e práticas culturais acerca do feminino: a capacidade de gerar vida. A possibilidade da mulher, diferentemente dos homens, de engravidar, carregar uma criança no ventre e dar-lhe existência foram determinantes desde os primeiros tempos nas características que ela assumiria nos primeiros grupos de seres humanos. Nas sociedades mais primitivas, em que se desconhecia o papel que o homem tinha na fecundação (FREUD, 1969, p. 23), o feminino era tido como origem única de novos rebentos.

Em tais núcleos sociais antigos, supõe-se que a organização das tarefas e das posições seguia uma ordem diferente. Havendo necessidades distintas para a organização da vida e das relações, as sociedades de coleta provavelmente dividiam as tarefas, de modo que homens e mulheres gozavam de “iguais direitos”; mais do que isso, nos sistemas de crença totêmicos, os grupos se organizavam segundo a linha de herança da mãe, única doadora da existência (FREUD, 1969, p. 29).

A ligação da mulher com a vida coloca-a no centro da relação com o sagrado em diversas coletividades. Durante o período do neolítico, depois de o homem “ter deixado de viver parasitariamente das dádivas da natureza, passando de coletor e caçador para produtor de seus próprios alimentos” (HAUSER, 2010, p. 10), desenvolve-se um tipo de vida que gravita em torno da casa, do campo, da lavoura, da aldeia e do santuário. O crescente fértil (por volta de 8000 a.C.) cria uma nova forma de economia, baseada na plantação. Com o desenvolvimento da agricultura:

A religião passa a girar em torno dos mistérios da mulher: ela é comparada à terra nutriz, sua gestação é o símbolo da vida oculta da semente e da regeneração; seu ciclo menstrual passa a ser vinculado a todos os ciclos naturais, como o da lua, das marés, das plantas e das estações (ELIADE & COULIANO, 2003, p.247).

A mulher compartilhava com a Grande Mãe – a terra – a tarefa de criação e manutenção da vida. Essa ligação é tão forte que, em algumas culturas, as crianças recém-nascidas eram imediatamente depositadas no solo, simbolizando o fortíssimo elo entre a fertilidade feminina e a da terra (ELIADE, 1995, p. 29). Dentro dessa perspectiva, a mulher foi assumindo as funções religiosas de curandeira, adivinha e ainda de objeto de culto, configurando-se uma relação do feminino com o sobrenatural. Chama-nos a atenção a proliferação das estátuas de “Venus esteatopígicas” do período³², artefatos religiosos que retratavam mulheres quase sempre gordas e com seios fartos: as mais antigas encontradas até então datam de aproximadamente 7000 a. C, mas “elas se multiplicaram durante o período de que Marija Giambutas chama de “Europa Antiga”, que vai desde 6500 a.C. até a invasão dos indo-europeus” (ELIADE & COULIANO, 2003, p. 247)³³. Desde esse período, o historiador cristão Jean Delumeau já aponta para a presença de um *phármakon* na figura da mulher sagrada – expresso pelas entidades femininas que guardam a morte e pela capacidade de gerar a vida –, que se manifesta por meio de suas capacidades superiores:

Essa ambiguidade fundamental da mulher que dá a vida e anuncia a morte foi sentida ao longo dos séculos, e especialmente expressa pelo culto das deusas-mães. A terra mãe é o ventre que nutre, mas também o reino dos mortos sob o solo ou na água profunda. É cálice de vida e de morte. É como essas urnas cretenses que continham a água, o vinho e o cereal e também as cinzas dos defuntos (DELUMEAU, 2009, p. 465).

Com a paulatina formação das primeiras grandes civilizações, a compreensão e o controle do homem de sua função biológica reprodutora e a necessidade de força física no embate por novas terras e alternativas de vida reposicionaram homens e mulheres dentro de diversos contextos sociais, privilegiando, na maior parte das vezes, os primeiros (MURARO, 2007, p. 7). Sem propor qualquer ideia de ligação genealógica ou de continuidade de um culto ancestral, é possível perceber que certas sobrevivências dessa concepção mágica da mulher permanecem presentes nas primeiras grandes civilizações, de modo que em contextos como a Grécia – onde as Sibilas, sacerdotisas de Apolo, tinham importante papel nos cultos religiosos – e Roma – em que tradições trazidas da Grécia

³² A mais conhecida de todas as estátuas esteatopígicas, ou seja, Vênus com seios, coxas, quadris e por vezes abdômen e vulva avantajados, é a Vênus de Willendorf, datada de aproximadamente 2500 a.C.

³³ A mesma pesquisadora aponta a possibilidade da permanência de uma cultural matrilocal que teria perdurado vinte mil anos, desde o paleolítico até aproximadamente 1800 a.C. (ELIADE & COULIANO, 2003, p. 274).

adaptavam-se às classes populares e eruditas – havia ainda figuras femininas responsáveis por funções de cura, adivinhação e contato com o sagrado (MONTERO, 1999, p. 45). Carlo Ginzburg vai ainda além: identificando o culto de entidades femininas noturnas como parte de um substrato folclórico celto-mediterrânico, argumenta em favor de uma raiz folclórica do sabá (GINZBURG, 2012, p. 173) e aponta a possibilidade de ligação da mulher com o sobrenatural pela “contiguidade entre quem gerava a vida e o mundo informe dos mortos e dos não nascidos” (GINZBURG, 2012, p. 302).

É possível perceber, no pensamento dos diversos períodos citados, uma concepção do feminino que parte de elementos biológicos – em especial, a capacidade do parto – e sociais, como o papel destinado às mulheres. Dentro das discussões de gênero, era comum partir-se de pontos de vista biológicos para a discussão das diferenças e semelhanças entre os homens e mulheres; elementos do corpo tendem a ser vistos como naturais, e, portanto, “pré-discursivos”. Assumimos, em outro sentido, a mesma concepção defendida por Judith Butler, pensadora estadunidense pós-estruturalista, cuja teoria de gêneros defende o fato de o feminino ser discursivamente construído. Para a autora, o “falocentrismo” e a “heterossexualidade compulsória” são as entidades fundadoras do masculino e do feminino, categorias construídas discursivamente (BUTLER, 2012, p. 9). Ela se permite mesmo contestar a respeito do sexo como dado biológico fundador: “já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas” (BUTLER, 2012, p. 25). É preciso ter em mente, no entanto, o fato de que foi justamente a partir da capacidade de procriação que as sociedades primitivas construíram os primeiros discursos acerca da mulher. Seguindo uma perspectiva semelhante na análise dos discursos e dos eventos históricos, Michel Foucault inicia sua aula inaugural no *Collège de France* levantando a seguinte hipótese de trabalho:

Suponho que em toda sociedade a produção de discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2011, p. 8-9).

Ora, assim sendo, é possível buscar uma análise de como certas sociedades, em busca de controle e organização social, visaram ao controle da produção discursiva diante do feminino. Se o papel da mulher enquanto ponto entre os homens e o sobrenatural havia sido constituído por práticas antigas, entre os romanos, por exemplo, a mulher “possuída

temporariamente pelo espírito divino” despertava certa desconfiança aos grupos dirigentes, e a adivinhação foi paulatinamente sendo limitada pelas autoridades, sendo “especialmente acolhida pela população rural” (MONTEIRO, 1999, p.13). Aqui, já é possível perceber como as instâncias de poder enxergavam as práticas mágicas femininas como perigosas, e como já havia esforços sistemáticos para minorá-las.

É ainda em Roma que vemos como formações discursivas, como a literatura do período, colocavam a mulher como o centro das práticas mágicas e de feitiçaria – como pode ser visto nos poemas de Ovídio e Horácio –, e, ao contrário, ao se acessar os documentos históricos do período, percebe-se a presença de um número muito maior de homens associado a tais práticas. Essa discrepância foi analisada por Semíramis Corsi (2006), revelando que o imaginário e os discursos dominantes do período pareciam ligar a mulher ao sobrenatural, de modo que as elaborações ficcionais que incluíam a feitiçaria estavam em descompasso com a realidade histórica de um número maior de bruxos homens. Elementos que podem ter contribuído para essa construção, além do substrato deixado pelo culto das deusas-mãe, são o fluxo menstrual, o mistério do parto e o fato de a mulher ter sido designada para cuidar das crianças e da morada nas sociedades agrárias ocidentais, legando-lhe tempo de ócio e de experimentação para lidar com os alimentos e as plantas (DELUMEAU, 2009, p. 464; MONTEIRO, 1999, p.13).

A maldade relacionada ao feminino ganha espaço nos discursos dos grupos dirigentes, alcançando grande intensidade no ocidente cristão: “Da Índia à América, dos poemas homéricos aos severos tratados da Reforma católica reencontra-se esse tema do homem perdido porque se abandonou à mulher” (DELUMEAU, 2009, 467). A mitologia grega e romana, bem como a tradição judaico-cristã – os dois berços da nossa cultura – foram marcados por uma misoginia recorrente, reforçando discursos que relegavam o papel da mulher ao receptáculo da criação e a criatura que não oferece confiança.

Nosso objetivo, neste capítulo, é examinar mais detidamente como alguns discursos, especialmente da Idade Média e Moderna, utilizando-se dos campos de presença³⁴ pautados na cultura clássica e judaico-cristã, formaram a ideia e o estereótipo

³⁴ Para Foucault, o Campo de Presença seria: “todos os enunciados já formulados em alguma outra parte e que são retomados em um discurso a título de verdade admitida, de descrição exata, de raciocínio fundado ou de pressuposto necessário, e também os que são criticados, discutidos e julgados, assim como os que são rejeitados e excluídos” (FOUCAULT, 2012, p. 68). Discutiremos melhor o conceito adiante.

da mulher feiticeira compartilhada pela elite. Buscar-se-á não encontrar uma suposta “essência” do feminino, mas sim:

substituir o tesouro enigmático das “coisas” anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele se delineiam: definir esses objetos sem referência ao *fundo das coisas*, mas relacionando-os ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico (FOUCAULT, 2012, p. 58).

Perceberemos, ao longo de nossa análise, que duas formações discursivas, que se entrecruzam e interpenetram, são determinantes na composição da figura da bruxa: o discurso médico e o eclesiástico³⁵. Podendo considerá-las “práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam” (FOUCAULT, 2012, p. 60), esforçar-nos-emos para compreender o desenvolvimento do discurso que aloca a mulher como ser pernicioso por natureza e, relacionando-o à concepção popular da bruxa discutida no capítulo anterior, refletir sobre a prevalência e mixagem destas concepções em solo brasileiro.

3.2 Prevalência feminina: os discursos sobre a mulher e a heresia

Deve-se falar da *heresia das feiticeiras* e não dos feiticeiros; estes pouca importância têm.

Kramer e Sprenger, *Malleus Malleficarum*

Para um só bruxo, cinquenta bruxas ou demoníacas

Jean Bodin

Conforme descrito no capítulo anterior, é nos séculos XII e XIII que a preocupação da Igreja com as heresias começa a tomar corpo e gerar um combate sistemático contra as práticas religiosas não ortodoxas. É importante lembrar que as diversas práticas de um substrato pré-cristão, arraigadas nos hábitos e mentalidades do povo, eram até então olhadas pela Igreja com condescendência e desinteresse, havendo, posteriormente, a proibição da prática dos mesmos. No século XV, o estereótipo da

³⁵ Lembremos, a título de nota, que tais discursos eram dominados apenas por indivíduos do sexo masculino, de modo que as considerações acerca da bruxa eram marcadas por recorrente misoginia e por uma dificuldade de encarar o outro como igual, reforçando a imagem negativa da mulher.

feiticeira acaba de se construir na elite eclesiástica, e um processo de fixação forçada desse estereótipo iniciou-se (NOGUEIRA, 2004, p. 142-146). Nas próximas páginas, iremos nos deter nesse período histórico, posto estarmos interessados no recorte temporal em que os conceitos de feitiçaria sedimentaram-se no discurso da elite. As reflexões levadas a cabo nesse sentido serão indispensáveis para refletir sobre o modo como a bruxa será encarada nas obras em estudo, no Brasil dos séculos XIX e XX.

No momento em que o medo de Satã alcançou seu apogeu na Europa, a saber, na segunda metade do século XVI, tratados de demonologia e feitiçaria surgiram em vários países dando detalhes e esclarecimentos a respeito dos poderes, personalidade e rostos do Inimigo (DELUMEAU, 2009, p. 367). Tais documentos despertam especial atenção, posto que tendiam a materializar Satã em inimigos visíveis e palpáveis, bodes expiatórios da tensão da sociedade; essa atmosfera cria um espaço privilegiado para a busca de culpados entre os componentes da sociedade e, entre os possíveis inimigos visíveis, a feiticeira tornou-se a noiva do inimigo, ligada inexoravelmente ao Mal.

Com relação ao contexto geográfico de formação do conceito, percebe-se, na lista dos principais tratados demonológicos elencados por Jean Delumeau, que as oito primeiras obras são escritas na França (5), Alemanha (2) e Lorena (1), reforçando a ideia³⁶ de que a formação do conceito eclesiástico teria surgido nessa região e se expandido posteriormente para a península ibérica, chegando à região em um período em que a perseguição à feitiçaria já teria amainado. O primeiro tratado escrito por um espanhol data de 1603 e, ainda assim, o autor, Juan Maldonado, vivera a maior parte de sua vida na França (DELUMEAU, 2009, p. 367-8)³⁷. Deirdre English e Barbara Ehrenreich, em *Witches, nurses and midwives*, assim se exprimem sobre a expansão da caça às bruxas e sua prevalência feminina:

A extensão da caça às bruxas é espantosa. No fim do século XV e no começo do século XVI, houve milhares e milhares de execuções – usualmente [as bruxas] eram queimadas vivas na fogueira – na Alemanha, na Itália e em outros países. A partir de meados do século XVI, o terror se espalhou por toda a Europa, começando pela França e pela Inglaterra. Um escritor estimou o número de execuções em seiscentas por ano para certas cidades, uma média de duas por dia [...] Muitos escritores estimaram que o número total de mulheres executadas

³⁶ Conforme apresentado por Nogueira em *O Nascimento da Bruxaria* (1995) e discutido por nós no primeiro capítulo desta dissertação.

³⁷ Quanto a Portugal, país cujos pressupostos religiosos o Brasil herda, a inquisição só é devidamente instaurada em 1536, demonstrando a característica de ser uma medida tardia e a possibilidade de maior liberdade para práticas religiosas populares.

subia à casa dos milhões, e as mulheres constituíam 85% de todos os bruxos e bruxas que foram executados” (apud MURARO, 2007, p. 13, grifos nossos)

Entre as obras relativas à feitiçaria, nenhuma foi tal essencial nem recebeu tanta atenção quanto o *Malleus Malleficarum*, ou o *Martelo das Feiticeiras*, escrito por Heinrich Kramer e James Sprenger em 1487. Ambos inquisidores nascidos na região que hoje corresponde à Alemanha, ortodoxos e eruditos, ocupavam posição enunciativa privilegiada no contexto do início da Idade Moderna. Em primeiro lugar, a obra recebeu a chancela do papa Inocêncio VIII que, em uma bula específica, dá aos dois poderes de atuar como inquisidores dos territórios próximos ao rio Reno; em segundo, o texto recebeu aprovação da Universidade de Colônia. Ora, tendo sido aprovada e recebendo referências elogiosas de duas instituições de poder e saber tão importantes da Idade Média, o discurso dos dois padres participava das condições de verdade mais aceitas no período em questão (FOUCAULT, 2011, p. 18).

Os direcionamentos do *Malleus* firmaram diversas características que passaram a construir a feiticeira: a existência inegável das mesmas (KRAMER & SPRENGER, 2007, p. 49); a necessidade de destruição de todos os magos (2007, p. 52); a presença do diabo na confecção de qualquer malefício (2007, p. 57); a definição da bruxaria como a pior das heresias, porque não poderia prescindir de um “pacto perfeitamente definido e explícito que ultraja o Criador e tem por meta profaná-lo ao extremo e atingir Suas criaturas” (2007, p. 77); a lascívia como isca para o diabo (2007, p. 82); e, principalmente, a prevalência absolutamente feminina da heresia das bruxas (2007, toda a “Questão VI”). Examinaremos a seguir algumas das estratégias que os inquisidores utilizam para dar validade e autoridade a seu discurso. Três pontos importantes, além do posicionamento do sujeito da enunciação entre as instituições da Igreja e do saber, merecem consideração.

Destaca-se o uso da etimologia como uma “disciplina”, no sentido de “um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos” (FOUCAULT, 2011, p. 30). Umberto Eco aponta o “furor etimológico” da Idade Média e Moderna, cujos antecedentes estariam presentes desde os séculos VI e VII, com as etimologias “inventadas” por Isidoro de Sevilha (ECO, 2002, p. 109-10). No período da Idade Moderna, considerando a busca da origem das palavras, “fantasia e hipóteses científicas se entrelaçam de uma maneira confusa” (ECO, 2002, p. 112).

É interessante o procedimento levado a cabo pelos autores: busca-se justificar a maldade inerente da bruxa a partir do uso, para designá-la, da palavra *maleficium*, considerada o “termo latino” referente à feiticeira; no entanto, essa palavra só ganha uso a partir do período medieval, sendo utilizados, na realidade, vocábulos como *venefica*, *nocturna* e *striga* no latim clássico³⁸. A palavra “Diabolus” ganha uma etimologia inventada: seria a fusão das palavras *Dia*, ou seja, dois, e *Bolus*, partes: “pois que o diabo mata duas partes: o corpo e a alma” (KRAMER & SPRENGER, 2007, p. 93). Tais invenções de origens das palavras, como as citadas por Eco, não são contestáveis no período, configurando o que Foucault consideraria uma não verdade que, dentro do “verdadeiro” do sistema religioso da época, é considerado uma realidade geral pelas regras da “polícia discursiva” (FOUCAULT, 2011, p. 35). As formações discursivas vigentes permitem enunciados que, dentro das condições de verdade, são aceitos pelos grupos dirigentes do período. Mais uma etimologia inventada aparece, desta vez diretamente relacionada à mulher:

E tal é o que designa a etimologia da palavra que lhe designa o sexo, pois *Femina* vem de *Fe* e *Minus*, por ser a mulher sempre mais fraca em manter e preservar a sua fé. E isso decorre da própria natureza; embora a graça e a fé natural nunca tenham faltado à Virgem Santíssima, mesmo por ocasião da Paixão de Cristo, quando carecia a todos os homens (KRAMER & SPRENGER, 2007, p. 117. Grifos dos autores).

A mulher aparece, assim, fadada à fraqueza na fé justamente pela suposta significação original da palavra latina usada para designá-la. Dentro mesmo dessa citação, emerge um segundo ponto em que se apoiava o discurso demonizante do feminino: a oposição entre a mulher perniciososa e a Virgem Santíssima. O *Malleus* reforça e ressalta a bondade e pureza de Maria e outras santas em oposição às mulheres como um todo, impossibilitando qualquer posição no meio dos extremos. Somado ao amor cortês, o culto mariano serviu menos para dar um papel importante e exaltar a mulher do que como “uma espécie de colocação à parte, fora de alcance, de personagens femininos excepcionais”, que não eram representativos do seu sexo (DELUMEAU, 2009, p. 475). Em um contexto social “obcecado pela perspectiva de perdição da alma” e pela ideia do inferno (NOGUEIRA, 2004, p. 148), a tensão entre a santidade e as penas eternas, entre a

³⁸ Sem considerar a palavra *plussciam*, possível termo do latim vulgar, sobre a qual falamos no primeiro capítulo. Vide o *Oxford Latin Dictionary*.

impossibilidade idealizada e a licenciosidade manifesta era ainda maior para a mulher, condenada a ser incapaz de alcançar as figuras ideais e a receber, por isso, a desconfiança em Terra e a danação no além. O sistema de controle dos discursos chamado “separação” ou “rejeição”, estudado por Foucault no caso dos loucos na Idade Média (FOUCAULT, 2011, p. 10), está presente aqui, delimitando o que seria a mulher ideal e quais suas (im)possibilidades de vivência.

Finalmente, e talvez a mais importante de todas as estratégias, seja a amplitude e autoridade do *campo de presença* do discurso. Entendemos por campo de presença “todos os enunciados já formulados em alguma outra parte e que são retomados em um discurso a título de verdade admitida, de descrição exata, de raciocínio fundado ou de pressuposto necessário” (FOUCAULT, 2012, p. 68). No período, pode-se assumir que o campo de presença das formações discursivas eclesiásticas era composto pelos padres da igreja, pela Bíblia e por alguns pensadores clássicos. Ora, são riquíssimas as fontes citadas por Kramer e Sprenger: para lembrar apenas alguns, dentro da cultura clássica, temos Cícero, Sêneca, Cato, Teofrasto, Sócrates; entre os líderes cristãos e os respeitados comentadores dos textos religiosos, especialmente da patrística e escolástica, Lactâncio, São Gregório, São Domingos, S. João Crisóstomo, São Tomás de Aquino e Santo Agostinho; por fim, dos textos bíblicos, aparecem com frequência Gênesis, Números, Provérbios, Eclesiástico, Lucas, Mateus e cartas de Paulo.

Como se pode perceber, abundam referências a autores diversos, visando a dar autoridade ao trabalho dos inquisidores. É importante lembrar que o “autor” como “princípio de agrupamento do discurso como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 2011, p. 26) era uma condição essencial para a validade dos discursos na Idade Média e início da Idade Moderna, de modo que a multiplicidade de autores respeitados citados cria as condições necessárias para que esse discurso seja considerado um discurso de verdade. Além disso, os próprios autores do tratado são não apenas figuras respeitadas, mas enquadrados em uma hierarquia de poder ocupando uma posição em que enunciam a verdade da própria instituição Igreja, criando, a partir da repetição e da criação discursiva, as supostas razões que tornam as mulheres mais acessíveis ao domínio e à subjugação do Inimigo. Tentamos resumir tais razões a seguir:

1) A mulher teria maior credulidade. Tal característica a tornaria mais propícia a crer e aceitar as promessas do diabo, quando este buscasse impressioná-la e levá-la à perdição através das práticas de bruxaria (KRAMER & SPRENGER, 2007, p. 115);

2) Uma suposta predisposição feminina para o fluxo das emoções seria o segundo motivo: “As mulheres são, por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receberem influência do espírito descorporificado” (KRAMER & SPRENGER, 2007, p.115);

3) A divulgação das artes maléficas se processaria mais rapidamente através do sexo feminino: “possuidoras de uma língua traiçoeira, não se abstêm de contar às suas amigas tudo o que aprendem através das artes do Mal; e, por serem fracas, encontram modo fácil e secreto de se justificarem através da bruxaria” (2007, p.115);

4) A ideia de sexo frágil seria uma espécie de justificativa para a queda feminina: “por serem mais fracas na mente e no corpo, não surpreende que se entreguem com mais frequência aos atos de bruxaria” (2007, p. 116) – no entanto, ao contrário de autores como Jean Wier, que desresponsabiliza as mulheres e coloca a culpa dos atos maléficos em Satã, Kramer e Sprenger insistem na culpa da envolvida e na sua punição;

5) A mulher possuiria uma suposta lubricidade superior à do homem, que a faria sempre querer mais sexo e prazer: “Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis” (KRAMER & SPRENGER, 2007, p.116);

6) A mulher teria uma condição essencialmente “errada”, a partir da consideração do Gênesis como discurso de autoridade do campo de presença fundador do masculino e do feminino: “E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem” (2007, p. 116);

7) Qualidades inferiores em termos intelectuais e de comedimento tornariam a mulher mais frágil: “As mulheres possuem também memória fraca, e a indisciplina é nelas um vício natural: limitam-se a seguir seus impulsos sem qualquer senso do que é devido; e sua instrução segue a medida da sua indisciplina, pois muito pouco lhes é dado guardar na memória” (2007, p. 118);

8) E, em último lugar, mais uma vez alicerçada na ideia da expulsão do paraíso, sua posição de falsa e de sedutora seria o elemento essencial que lhe permitiria levar também os homens para a perdição: “Mentirosa por natureza, o seu discurso a um só tempo nos aguilha e nos deleita” (2007, p. 120).

Em linhas gerais, essas são as razões elencadas pelos inquisidores para responder à questão: “Por que principalmente as Mulheres se entregam às Superstições Diabólicas”. Sendo estabelecida por “doutas obras” como o *Malleus* e muitas outras, esses enunciados, que participavam das condições de verdade no contexto, passaram a ser repetidos por religiosos e pregadores em seus sermões.

Uma outra obra, anterior ao *Malleus*, mas que não se detinha explicitamente na bruxaria, fora encomendada pelo papa João XXII com o objetivo de controlar a mulher através da formação de discursos semelhantes. O *De planctu ecclesiae* (1332-1335), do franciscano Alvaro Pelayo, defendia em resumo os seguintes pontos:

Eva foi a primeira e a ‘mãe do pecado’ [...] Ela [a mulher] atrai os homens por meio de chamarizes mentirosos a fim de melhor arrastá-los para o abismo da sensualidade [...] “são ‘adivinhas ímpias’ [...] “A mulher é o ministro da idolatria” [...] “A mulher é ‘insensata’, ‘lamurienta’, ‘inconstante’, ‘tagarela’, ‘ignorante’, ‘quer tudo ao mesmo tempo’. É ‘briguenta’ e ‘colérica” [...] “O Marido deve desconfiar de sua esposa” [...] “ao mesmo tempo orgulhosas e impuras, as mulheres perturbam a vida da Igreja” [...] “as mulheres, sob um exterior de humildade, escondem um temperamento orgulhoso e incorrigível, no que se assemelham aos judeus (DELUMEAU, 2009, 482-485).

Vimos acima um pouco sobre o discurso da elite – em específico, da Igreja – acerca da mulher pecadora; além da aversão à mulher encontrada nos discursos dos religiosos e nas obras dos comentadores dos textos sagrados, Peter Burke ressalta que, a nível popular, havia também tradições fortemente misóginas, o que teria contribuído significativamente para a maior presença de mulheres em denúncias sobre bruxaria. Alguns livros de anedotas traziam diversas histórias depreciando as mulheres, tendendo a ressaltar “o perigo de se confiar nas mulheres: Eva, Dalila ou a mulher de Putífar eram protótipos emocionalmente vigorosos da mulher enganadora” (BURKE, 2010, p. 226).

Percebamos como que o discurso (principalmente, mas não unicamente, aquele das classes dominantes) vai paulatinamente construindo o seu próprio objeto e moldando na mentalidade da época uma concepção da mulher que se adequava perfeitamente ao título de instrumento do demônio. Se, em partes, além das práticas de cura, parto e outras

ligadas ao mistério do corpo feminino e ao sobrenatural, foi devido às elaborações eruditas dos discursos da elite que a mulher recebeu o envoltório da maldade absoluta e da associação com o diabo, há outras razões que a colocam no centro das denúncias por práticas mágicas, relacionadas aos hábitos praticados majoritariamente pelas mulheres e às condições sociais a que eram submetidas, as quais buscaremos, também, analisar.

3.3 O nascimento de uma bruxa

Eram pobres e, em geral, eram mulheres. As autoridades cultas nunca tiveram qualquer dúvida de que o sexo frágil fosse mais vulnerável às tentações de Satã
Keith Thomas – *Religião e Declínio da Magia*

“De quando data a feiticeira? Respondo sem hesitar: “dos tempos do desespero”. Do desespero profundo que o mundo da igreja criou.

Michelet, *A Feiticeira*

Keith Thomas, em *Religião e Declínio da Magia*, discute a busca do homem por meios mágicos como auxílio para a existência dura, empobrecida e de difícil modificação pela atuação do próprio ser humano (1991). Em tempos de maior dificuldade e exclusão, essa busca por um meio sobrenatural de controle da realidade se torna ainda mais intensa; na Idade Média e no período Moderno, foram diversas as dificuldades enfrentadas pelo homem comum ao longo de sua jornada cotidiana, o que pode ter intensificado a busca pelo auxílio das feiticeiras.

Havia uma desigualdade social imensa, de modo que a população pobre passava frequentemente por privações alimentares e de ordem material, ao passo que os nobres possuíam todo tipo de superfluidade. Especificamente sobre a Inglaterra, Keith Thomas esclarece: “Não resta dúvida de que entre um terço e metade da população vivia num nível de subsistência, em estado de crônico desemprego” (THOMAS, 1991, p.17). A expectativa de vida girava em torno de 30 anos; a oferta de alimentos era sempre precária, e o resultado da safra anual era crucial para a alimentação, o que gerava, entre outras coisas, doenças decorrentes de subnutrição e ingestão de alimentos de má qualidade; a peste, uma doença mais grave, espalhava terror e fazia com que as classes abastadas

fugissem para áreas isoladas – desemprego, fome e violência eram as consequências mais diretas (THOMAS, 1991, p. 19-21). Nogueira afirma que “Uma das causas primordiais da existência e disseminação da participação mágica – em especial da bruxaria – é a miséria generalizada do final da Idade Média” (2004, p. 153), de modo que a magia se torna uma opção a que se poderia recorrer nos momentos mais duros:

Em geral, portanto, acreditava-se que a bruxaria era um meio de melhorar a própria condição, quando tudo o mais falhara. Como quase todas as formas de magia, era um substituto para a impotência, um remédio para a ansiedade e o desespero (THOMAS, 1991, p. 422).

Michelet, assumindo um ponto de vista notadamente romanceado, defende a bruxa e sua pureza e deixa entrever possíveis motivos para a sua rendição ao Inimigo; para o historiador francês, a bruxa seria vítima do seu contexto de penúria, de submissão ao homem, de necessidade de lidar com as dificuldades cotidianas e, ainda, da solidão (MICHELET, 2001). O autor desfia pequenos excertos que narram a mulher cedendo a um “pequeno demônio do lar” ou, diante da precariedade de sua situação, da incerteza das famílias quanto à natureza e à casa senhorial e dos maus tratos vividos, como era fácil às mulheres “cederem à tentação” (MICHELET, 2001, p. 42 e 52). Através da perspectiva de mesclar romance e história, pode-se entrever a opinião de Michelet de que a situação precária da mulher na Idade Moderna poderia levá-la às supostas práticas mágicas.

Com relação ao modo de vida das mulheres, especificamente, alguns apontamentos são também necessários: enquanto o elas eram aceitas na maior parte das profissões, entre artesãos, comerciantes e camponeses na Idade Média, na Idade Moderna há uma restrição ao papel feminino: quando a crise econômica da Europa se acirrou, “surgiram restrições profissionais significativas com o firme intuito de impedir que as mulheres seguissem trabalhando e, inclusive, para evitar que a viúva de um mestre pudesse continuar regendo o ofício do marido” (BAUER, 2001, p. 40-4). Assim, ao contrário do período anterior, os séculos XIV e XV – exatamente os de formação do conceito erudito de feitiçaria – ofereceram à mulher condições precárias de manutenção da própria existência, levando-as a buscar novas alternativas ou depender de ajuda alheia.

De acordo com Carlos Roberto Nogueira, um estudo importante revela que a idade de casamento foi retardada em alguns anos no fim da Idade Média, ficando entre os 25 anos para mulheres, e que o número de casamentos diminuía (NOGUEIRA, 1995, p. 86); somando-se as viúvas, 30% das mulheres não tinham companhia masculina, sendo

consideradas uma ameaça para a coletividade. A taxa de sobrevivência delas às pestes, 600% maior que a dos homens, é ao mesmo tempo um fator que permite um maior número de mulheres desacompanhadas e a criação de um elemento de suspeição. Em um contexto em que o homem é considerado o líder e provedor da casa e a mulher desacompanhada, além de mal vista, tinha poucas possibilidades de prover suas necessidades materiais, a suposta entrega ao Diabo, também na opinião de Nogueira, poderia se processar por causa da tristeza, das dificuldades e da solidão (1995, p. 87).

A situação de repressão, desde os menores gestos ao ato sexual, são ainda fatores importantes de exclusão do feminino. Diante do controle das ações uns dos outros – a sociedade do período era comunitária e tendia-se a compartilhar todos os acontecimentos, não havendo segredos ou ações desconhecidas – e, mais ainda, da repressão da sexualidade, era necessário algum recurso para se afastar do controle excessivo a que a mulher era submetida:

Em uma sociedade eminentemente masculina, onde a sobrevivência e a materialização dos desejos femininos só conseguem a sua realização por via indireta, onde a sexualidade é reprimida (e mais ainda nas mulheres), e controlada pela ortodoxia religiosa, o caminho da feitiçaria e das superstições constituía a “válvula de escape”, um meio de dar livre curso a delírios e fantasias amorosas, ou de obter um *status* no nível popular (NOGUEIRA, 1995, p.102).

Corroborando com essa leitura, era muito mais comum, na Idade Média e mesmo no Brasil colonial, encontrar mulheres viúvas ou solteiras, mas principalmente idosas no exercício da feitiçaria. Sendo presa em Castela, uma jovem acusada de bruxaria assim se exprimira: “ser bruja era cosa de gente vieja, no de mozas de poca edad” (NOGUEIRA, 1995, p. 134), revelando uma verdade evidente para as mulheres da época. Havia mais velhas que jovens, mais pobres que ricas, novamente reforçando a ideia de que as angústias, frustrações e ressentimentos facilitavam o surgimento da bruxaria no meio feminino a partir de um contexto sem grandes possibilidades de afirmação social (NOGUEIRA, 1995, p. 102). Ainda nesse sentido, embora as mulheres não pudessem ser ordenadas na Igreja, tinham espaço para o ministério da pregação em diversas seitas hereges, reforçando uma possibilidade de se afirmarem ao mesmo tempo em que se colocavam em situação de marginalidade (BAUER, 2001, p. 19).

Nesse contexto, em que as mulheres viam-se desamparadas e com pouquíssimas possibilidades de inserção social sem a presença de um marido, moças e velhas buscavam

novos meios de participação da coletividade e de provimento material. Além de uma possível remuneração³⁹ pelos serviços prestados como curandeira, adivinha e agente do amor, a feiticeira possuía a suposta possibilidade de sair da privação material pelo contato com o diabo e a chance de uma afirmação social, ainda que nuançada, em um contexto em que era absolutamente relegada à margem. Assim, respeitada e temida, buscada por muitos para auxiliá-los com seus poderes, mas sempre diante da possibilidade de ser denunciada e morta, a feiticeira podia deixar de lado uma vida sem chances de provimento material por outra em que, embora em tensão diária, oferecia-lhe a possibilidade de afirmar-se socialmente.

Some-se a essa repressão múltipla a paulatina coerção feita pelos inquisidores diante das acusadas de bruxaria: as perguntas e a tortura tinham objetos específicos, e já se esperava exatamente o que o denunciado deveria dizer. Caso não confessasse, ele seria submetido a dores até que o fizesse, e posteriormente convidado a confessar novamente (os procedimentos são também descritos no *Malleus*, 2007). Nesse contexto, “os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subsequentemente passam a representar” (BUTLER, p. 17-18, grifo nosso), de modo que não há opção para a mulher e para quaisquer condenados de construir uma identidade pessoal e desvinculada do estereótipo construído.

Nesse sentido, fica bastante evidente que “A sociedade, portanto, impunha o papel de bruxas às suas vítimas” (THOMAS, 1991, p. 425). Em havendo calamidades naturais, sempre havia a busca por um culpado, posto que de todas as calamidades esperava-se uma causa moral (THOMAS, 1991, p. 87). A bruxa acaba, assim, assumindo um papel de bode expiatório dos anseios da comunidade: com o medo crescente, com a tensão absoluta entre a impossibilidade da vivência religiosa plena e a danação eterna; e, ao mesmo tempo, diante da suposta traidora de Deus e da cristandade, a comunidade oferece um ódio imenso à feiticeira, suposta culpada dos diversos desastros e males que assolam as aldeias (NOGUEIRA, 1995, p. 65).

Três caminhos distintos que se combinam aparecem-nos como explicações e análises da prevalência feminina da bruxaria: de um lado, uma efetiva aproximação da mulher do trabalho com as ervas e poções, da cura e dos partos, da mediação com o

³⁹ A remuneração costumava ser baixa no período moderno e, muitas vezes, estava condicionada ao êxito da consulta. Se comparada ao trabalho agrícola, entretanto, a possibilidade de rendimentos proveniente do serviço mágico era considerável (THOMAS, 1991, p. 210-1).

sobrenatural e do aparato feminino da gestação; de outro, a posição a que a mulher é submetida, estando abaixo da autoridade masculina por conta do discurso dominante misógino – que é hegemônico tanto nas camadas da elite quanto do povo – e dos hábitos já culturalmente sedimentados que colocavam o homem em posição superior, gerando a dificuldade de uma participação social legítima e socialmente aceitável, incluindo o campo profissional; finalmente, a implementação de uma prática coercitiva, eclesiástica e jurídica que, bebendo na misoginia das obras religiosas anteriores, fixa um estereótipo de feitiçaria que coloca a mulher no centro da heresia.

3.4 Neoplatonismo e artes ocultas: as duas faces da magia

*Et ignotas animum dimittit in artes*⁴⁰

Ovídio, *As Metamorfoses*

Algumas reflexões a respeito do papel masculino na feitiçaria do período medieval merecem um adendo em nossos estudos; antes de refletirmos sobre a manutenção dos elementos culturais e discursos de depreciação do feminino em solo brasileiro, buscaremos pensar a respeito de uma diferente manifestação mágica cujos principais agentes eram homens: a magia erudita. Com as crescentes trocas culturais entre os cristãos e o mundo árabe, textos gregos e latinos esquecidos e uma ampla gama da sabedoria oriental adentraram nas bibliotecas da Europa (NOGUEIRA, 2004, p. 33-4). A hierarquia de espíritos que povoava o mundo e tinha simpatias ocultas era uma ideia erudita e neoplatônica que convivía com a religião dominante, juntamente com a crença na telepatia e na ação a distância, que eram considerados plenamente possíveis (THOMAS, 1991, p. 191). Na transição entre a Idade Média e a Idade Moderna, um paradoxo parece se processar em termos de práticas mágicas:

Singularmente, este processo de submersão do mundo mágico em um oceano diabólico vai assistir, de modo aparentemente contraditório, a uma renovação da magia clássica e a uma tendência que lentamente a separa das superstições camponesas para se tornar uma forma privilegiada de conhecimento (NOGUEIRA, 2004, p. 32).

Ora, essa magia que vem dos livros antigos recebe uma atenção diferenciada das instâncias de poder que condenaram a bruxaria. Diferenciava-se comumente entre *magia branca* e *magia negra*, sendo a primeira uma forma de fazer o bem e a segunda uma forma

⁴⁰ “E ele volta sua mente para artes desconhecidas”.

de causar o mal⁴¹; entretanto, uma terceira categoria, a de *magia natural* – identificada com a magia clássica da Antiguidade –, emerge como uma prática dos sábios estudiosos. Se a Igreja condena todas as práticas de magia popular e mesmo de adivinhação, a magia natural é colocada em um patamar distinto (NOGUEIRA, 2004, p. 36). Pressupondo o controle e conhecimento das forças da natureza e de entidades extracorpóreas, a magia associava-se à astrologia e à alquimia, atividades que assumem, no imaginário da época, uma roupagem totalmente distinta da bruxaria: era uma “atividade antiga, herdada de épocas remotíssimas e por vias secretas” (NOGUEIRA, 2004, p. 35).

Mesmo que as práticas de um astrólogo ou mago não fossem claramente diferentes, aos olhos dos clientes, daquelas realizadas por uma feiticeira (THOMAS, 1991, p. 516), a opinião das instâncias de poder sobre a magia natural é totalmente diversa daquela construída sobre a feitiçaria. Mesmo a questão do *phármakon* estaria presente nos dois casos, posto que o mago poderia não apenas causar o bem através do controle dos espíritos, mas também produzir o mal. Pelo fato de ser oriunda de livros antigos e eruditos, de ser praticada por pessoas de alta condição social e intelectual ou de ser feita por membros masculinos, houve uma clara diferenciação entre essas duas atividades mágicas que tinham, muitas vezes, os mesmos objetivos e práticas. Retomando novamente o pensamento de Foucault, fica claro como os discursos proferidos pelos lugares de enunciação que detêm o poder são efetivamente capazes de formar os objetos de que falam (FOUCAULT, 2012, p. 60).

Os dois estereótipos – o do mago e o da bruxa – aparecem muito claramente na obra de um dos grandes escritores do período Moderno, William Shakespeare. Em *Macbeth* (1606), as três bruxas, filhas de Hécate, são responsáveis pela inquietação que levará à perdição de Lord Macbeth; em *The Tempest* (1611), Próspero é, entre outras coisas, artífice de uma tempestade. Este último seria, por direito, duque de Milão, e teria conjurado a desordem natural para atrair para a ilha onde vive seu irmão traidor, Antonio, e o Rei Alonso, de Nápoles.

Próspero refere-se às suas habilidades de mago como “artes liberais” e “estudos secretos”⁴² (SHAKESPEARE, 2006, p. 1408), e utiliza-se principalmente do auxílio de Ariel, um espírito Elemental endividado a Próspero e que se torna seu escravo até que o

⁴¹ Lembremo-nos que, independentemente de fazer o bem ou o mal, a magia da bruxa deveria ser evitada, identificada e punida, pois pressupunha antes de tudo um pacto com o demônio e uma ofensa à cristandade.

⁴² Traduções nossas. No original: “Liberal arts” e “secret studies”.

mago o liberte. Tendo aprendido suas habilidades em livros que lhe foram dados secretamente, sendo representante da alta cultura tanto em termos de condições sociais – afinal, embora alijado, era o duque de Milão por direito – e em termos intelectuais, Próspero é o protótipo do mago erudito do período estudado, que utiliza dos seus poderes para conquistar seus direitos e abandona, posteriormente, suas habilidades. Sem nenhuma menção de pacto com o diabo, o mago possui, na realidade, domínio sobre entidades ligadas à natureza, não configurando, em absoluto, a heresia atribuída às feiticeiras⁴³.

Em contrapartida, as bruxas de *Macbeth* não retiram seus poderes de livros antigos, mas, ao que parece, possuem-nos por uma associação com Hécate, a deusa ligada “ao mundo dos mortos e às trevas da noite”, a “rainha dos fantasmas e da magia, frequentadora das encruzilhadas em companhia dos cães infernais” (KURY, 2008, p. 174). Aparece uma ideia de submissão dessas mulheres à deusa (SHAKESPEARE, 2006, p. 1140). Marcadas pelo uso do caldeirão para preparar poções, por uma espécie de “humor” cruel que faz mal aos outros de forma divertida e pela presença de familiares (espíritos em forma de animal que servem às bruxas), as três feiticeiras realizam uma inquietante predição: de que *Macbeth* se tornaria rei. A tessitura da trama, em que *Macbeth* vê-se impelido pela predição e por sua esposa para urdir a morte do soberano e sucedê-lo, tem como mote inicial a predição realizada pelas mulheres e a necessidade de vê-la cumprida⁴⁴.

Alguns pontos chamam nossa atenção ao compararmos os agentes da magia: inicialmente, temos a evidente distinção de ter em Próspero, erudito e mago, um homem; ao passo que temos nas três bruxas personalidades femininas. Logo em seguida, percebemos que o personagem de *A Tempestade* possui um nome, ao passo que as mulheres de *Macbeth* não; tal detalhe é impossível de passar despercebido na medida em que Shakespeare cria cenas em que favorece a indiferenciação e a despersonalização das três bruxas. Não há três personalidades distintas, mas um pequeno grupo que fala e age do mesmo modo, compartilhando os poderes mágicos. A forma como falam – entrecortada, completando uma a outra – lembra o modo como interagem os personagens

⁴³ Uma análise exaustiva do papel de Próspero na obra seria impossível em nossa dissertação, bem como das três bruxas de *Macbeth*. Evocamos sua figura apenas para ilustrar nossos apontamentos a respeito da magia natural em comparação à magia das feiticeiras. Não nos referimos à bruxa Sycorax, mãe de Caliban, e a seus grandes poderes pois fazê-lo demandaria alongarmo-nos excessivamente nas reflexões sobre *A Tempestade*, o que se desviaria de nossos objetivos.

⁴⁴ Tornaremos a essas reflexões a respeito de *Macbeth* no capítulo 5 dessa dissertação.

sem diferenciação dos contos de fadas, como os anões de *Pequena Branca de neve*⁴⁵. Daqui, duas reflexões podem ser feitas: a primeira é referente a uma possível matriz popular na construção dessas criaturas, vista a semelhança de comportamento das bruxas e das personagens dos contos de fadas⁴⁶; a segunda, referente a uma possível inserção da ideia erudita de bruxaria na obra, é a possibilidade de Shakespeare ter desejado evocar a ideia de Sabá, ou da reunião das bruxas, cujo encontro era o ponto mais alto da heresia da bruxaria.

Há, ainda, mais uma pequena distinção entre os personagens: enquanto as bruxas de *Macbeth* servem à deusa Hécate, levando, pelo seu comando, o personagem principal à confusão e à morte, Próspero não possui nenhum líder; ao contrário, comanda o espírito Ariel, e através dele executa suas vontades. Mais uma vez, a posição masculina – vinculada ao mago, aos livros e à cultura apreendida – demonstra domínio e controle em relação à realidade e à magia, ao passo que a feminina – vinculada às três feiticeiras – aparece como servidão, pacto com entidades malignas e sem, sequer, a importância de possuir um nome. A ciência difícil do aprendizado da magia através dos livros contraposta à prática maligna que advém do pacto com o diabo reforça a distinção profunda entre homens e mulheres no período em questão, demonstrando como o discurso de poder estabelecia em quem se poderia confiar.

3.5 Medicina portuguesa e brasileira: a misoginia atravessando o atlântico

*Qui scit sanare scit destruere*⁴⁷

Se acima buscamos traçar um panorama geral dos discursos fundadores da visão da mulher que eram comumente aceitos como verdade no período medieval por toda a Europa, deter-nos-emos agora em algumas particularidades de Portugal na forma de lidar com o gênero feminino, a fim de compreendermos como tais discursos foram recebidos e compreendidos no Brasil. Seguiremos, inicialmente, as pesquisas feitas por Mary Del Priore publicadas na obra de sua organização, *História das mulheres no Brasil*.

⁴⁵ Embora na versão mais conhecida da animação da história de Branca de Neve, *Branca de Neve e os sete anões*, os sete companheiros da moça sejam nomeados e possuam características singulares, na versão coletada pelos irmãos Grimm (1812) há sete anões idênticos, cujo comportamento grupal assemelha-se ao das bruxas de *Macbeth*.

⁴⁶ Uma reflexão mais bem desenvolvida a respeito da relação entre os “contos de fadas” ou “contos populares” e a cultura popular da Idade Média e Moderna será levada a cabo por nós no capítulo 3 desta dissertação.

⁴⁷ “Quem sabe curar, sabe destruir”; acusação recorrente aos curandeiros na Idade Média.

A partir do século XVI, na mesma época em que Shakespeare escrevia suas peças e em que a perseguição da feitiçaria chegava ao seu clímax, um evento determinante marcou a medicina portuguesa: os Jesuítas, representantes diretos do catolicismo e envolvidos pelas diretrizes mais radicais do movimento de Contrarreforma, tomaram o controle de todas as instituições de saber de Portugal. Desde o Colégio de Artes e Humanidades à Universidade de Coimbra, a Inquisição processou uma verdadeira “limpeza”, detendo aqueles que professavam uma crença distinta da católica e tomando o controle do direcionamento do ensino (PRIORE, 2011, p. 79-80). Ignorando as descobertas da medicina realizadas em outros países (notadamente na Holanda, após a invenção do microscópio), o discurso dos médicos portugueses “inscrevia-se naturalmente no discurso da Igreja, dentro do qual a doença e a cura estavam relacionadas ao maior ou menor número de pecados cometidos pelo doente” (PRIORE, 2011, p. 80).

Além disso, sendo a procriação um assunto divino, no qual não caberiam intromissões do homem, o estudo dessas facetas da realidade feminina permaneceram obscuros no país de nossos colonizadores. Ora, se a doença estava relacionada ao pecado, era evidente, para uma sociedade patriarcal e misógina, que a mulher possuiria maiores possibilidades de cair doente por conta de sua natureza falível do que o homem; nesse sentido:

Num cenário em que doença e culpa se misturavam, o corpo feminino era visto, tanto por pregadores da Igreja católica quanto por médicos, como um palco nebuloso e obscuro no qual Deus e o diabo se digladiavam. Qualquer doença, qualquer mazela que atacasse uma mulher, era interpretada como um indício da ira celestial contra pecados cometidos, ou então era diagnosticada como sinal demoníaco ou feitiço diabólico. Esse imaginário, que tornava o corpo um extrato do céu ou do inferno, constituía um saber que orientava a medicina e supria provisoriamente as lacunas de seus conhecimentos (PRIORE, 2011, p. 78).

A mulher, portadora de doenças como a melancolia⁴⁸, era considerada também pelos médicos como porta de entrada privilegiada de Satã, de modo que tais enfermidades denotariam ação direta do Inimigo no corpo feminino. O “furor da madre”, ou seja, a possibilidade de o útero subir e chegar a sufocar a mulher, era tida como uma das mais graves afetações que o Demônio poderia infligir às vítimas (PRIORE, 2011, p. 83). Sem

⁴⁸ A melancolia como doença corresponde, *grosso modo*, ao que seria chamado de histeria a partir do século XIX.

um tratamento adequado por parte da medicina oficial, as próprias mulheres assumiram parte das funções curativas e terapêuticas dos problemas femininos e da população pobre de um modo geral, recorrendo a curas informais, fórmulas gestuais e orais para resgatar a saúde (PRIORE, 2011, p. 88-9). Em contrapartida, “a ciência médica passou a perseguir as mulheres que possuíam conhecimentos sobre como tratar do próprio corpo” (PRIORE, 2011, p. 81).

Se este era o panorama geral das condições da medicina em Portugal, a situação do Brasil colônia foi, ao menos em termos de bases teóricas, semelhante. Tendo recebido e se apropriado dos discursos acadêmicos portugueses, moldados pela interferência e imposição do discurso eclesiástico, a medicina brasileira foi ainda marcada pela interpenetração de práticas populares, de matriz indígenas e negras. Nos três primeiros séculos depois do descobrimento do Brasil, o número de médicos – diplomados em Portugal – em território nacional era mínimo; além disso, os poucos médicos que se aventuraram no Brasil colônia eram quase sempre mal formados e sem recursos (MONTERO, 1985, p. 14-6). Pode-se afirmar, sobre as práticas médicas em nosso território:

As bases socioculturais da medicina colonial foram forjadas pela convivência e combinação de três tradições distintas – indígena, africana e europeia –, com inexpressiva participação dos profissionais de formação acadêmica. Na verdade, a medicina praticada no dia a dia da colônia esteve quase sempre a cargo de curandeiros, feiticeiros, raizeiros, benzedores, padres, barbeiros, parteiras, sangradores, boticários e cirurgiões (FERREIRA, 2003, p. 101).

Ora, esse panorama referente ao Brasil Colônia mostra uma dificuldade enorme no acesso à medicina tradicional, o que gera, pela carência de serviços de saúde à população em geral e, especialmente, aos pobres, um espaço aberto e mais fecundo para a atuação da mulher feiticeira, única possibilidade de atendimento e cura para boa parte dos colonos. A ausência de perseguição oficial do curandeirismo e a falta de uma instituição de poder ligada à medicina também favoreceram a propagação da magia popular. Em larga medida, medicina oficial e popular modificam-se, impregnando uma a outra de práticas complexas e de diferentes raízes.

Já Luiz Otávio Ferreira aponta, na primeira metade do século XIX, como as revistas científicas, supostamente responsáveis por, dentro das normas discursivas adotadas pela disciplina da medicina, validar, organizar e reafirmar conhecimentos de

base médica, publicavam artigos baseados em opiniões pessoais de alguns médicos que viam uma cura se processar por meios alternativos. Muitos artigos enviados às revistas eram, ainda, oriundos da medicina popular (FERREIRA, 2003, p. 108-9).

Citando Lycurgo, Paula Montero identifica três fases da implantação da medicina no Brasil: na primeira fase, no período da colônia, conforme analisamos acima, havia prevalência das práticas populares de cura; em seguida, durante a segunda fase – considerada “pré-científica” –, de 1808 a 1866, temos a fundação da primeira faculdade de medicina (Faculdade de Medicina da Bahia, fundada em 1808, quando da chegada da família real) e as primeiras publicações de periódicos médicos; finalmente, a terceira fase, iniciada em 1866, é considerada a fase científica, posto ser esse o ano de criação dos primeiros institutos de pesquisa médica; apenas a partir de então se considera a entrada da medicina brasileira no campo do saber acadêmico – ou seja, apenas após a criação de centros de pesquisa nacionais as práticas discursivas do saber médico adequaram-se ao conjunto de métodos e proposições da disciplina (apud MONTERO, 1985, p. 35).

Percebemos como a ausência de uma intercessão mais objetiva da Igreja nos primeiros séculos do Brasil colônia – conforme trabalhamos no primeiro capítulo – e a baixa presença de médicos em território nacional possibilitam um espaço mais fecundo para as práticas de curandeirismo, que serão arroladas *a posteriori* como feitiçaria. Em um momento posterior, durante as fases pré-científica e científica das práticas médicas no Brasil, a medicina e a Igreja foram paulatinamente assumindo papéis de destaque no Império, e a condição da mulher e da feiticeira foram, conseqüentemente, ressignificadas pelos discursos de tais grupos de poder. Ora, retomando as discussões levadas a cabo até aqui, ratificamos o pensamento de que as formações discursivas dos grupos dominantes são realmente os construtores da feiticeira enquanto maldosa, e da mulher enquanto pecaminosa e cheia de perigo. Se para Butler não há, sequer, masculino e feminino *fora* do discurso, sendo ambas categorias discursivamente construídas (BUTLER, 2010, p. 200), não há, também, uma marcação negativa do feminino que seja pré-discursiva, tampouco a ideia de que as mulheres sejam mais propensas à feitiçaria. Ausentes os agentes mais importantes da construção do discurso, através de procedimentos de interdição, separação, rarefação do discurso e ainda outros (cf. FOUCAULT, 2011), há diferentes formas de se organizarem os discursos, e as curandeiras, benzedoras e bruxas não são apenas vistas como agentes do demônio.

Podemos assumir ainda, a partir do apontado, que o período eminentemente científico da medicina em solo nacional data de pouco tempo atrás, havendo um período extenso anterior em que fora possível realizar a prática da medicina popular; além disso, é importante pensar no caráter das práticas de curandeirismo após o período de inserção das pesquisas científicas na medicina brasileira: “O século XIX, se não fez desaparecer das cidades os curandeiros, rezadores e feiticeiros, cerceou-lhes drasticamente as atividades ao decretar contra eles uma verdadeira “guerra santa”” (MONTERO, 1985, p. 35). As agências de poder vão aos poucos impedindo-lhes as atividades: entre 1808 e 1828, estabelece-se no Brasil a Fisicatura, instituição que conferia licenças a quem desejasse realizar a tarefa de cura, havendo espaço para curandeiros não diplomados receberem a licença. Posteriormente, durante o Brasil Império, a função de oferecer licenças passa à câmara, com quase exclusão da possibilidade de curadores não oficiais serem permitidos (PIMENTA, 2003 p. 307 e 316); assim, embora a prática de cultos e rituais africanos e o feitiço não constituírem mais crimes desde 1830, a mudança no panorama da medicina leva o ofício das mulheres curandeiras a ser cada vez mais cerceado e limitado.

Em meados do século XIX, uma nova disciplina começa a se desenhar dentro dos meandros da medicina: a psicologia. Os estudos sobre a histeria realizados por Jean-Martin Charcot no período indicaram-na como uma anomalia típica do feminino; Freud, posteriormente, elabora nos seus primeiros escritos⁴⁹ a noção de que o feminino, propenso à histeria, “se indentificava com a ideia de passividade, enquanto o masculino com a de atividade” (BIRMAN, 2003, p. 26). Tais apontamentos corroboram com a ideia da medicina de que a mulher seria “um ser frágil, carente de vontade, amolengada por suas qualidades *naturais* que seriam a fraqueza, a minoridade intelectual, a falta de musculatura, a presença da menstruação”. Assim, para as mulheres, seria “melhor submeter-se docilmente à servidão que a natureza impunha ao gênero feminino” (PRIORE, 2011, p. 105).

Essa figura feminina, doente quando não vivenciava a sexualidade e que encontrava na concepção e na gravidez remédio para todos os achaques femininos (PRIORE, 2011, p. 84), é vividamente retratada na literatura do período. Lado a lado com

⁴⁹ Em um momento posterior (1930), essa teoria é descartada por Freud; no entanto, para o período em questão, e por estar em consonância com outros discursos sobre o feminino, esta noção é importante para nossa análise.

a mulher idealizada do Romantismo, os escritores naturalistas compuseram retratos da histeria feminina. Segundo Lúcia Castello Branco, “Aproveitando as lições de Charcot, os romancistas criaram personagens guiadas pelas imperiosas necessidades do corpo, que, não satisfeitas, levavam-nas à infelicidade e à depressão e, por fim, à histeria” (BRANCO, 1985, p. 54). Os melhores exemplos dessa figura feminina, no período, talvez sejam Lenita, personagem do romance *A Carne* (1888), de Júlio Ribeiro, e Madalena, de *O Homem* (1887), livro de Aluísio Azevedo.

Lenita, jovem mulher que se mudara para a casa de um amigo da família após a morte de seu pai, é uma mulher competente, intelectualizada e interessada pelo conhecimento; embora não acredite no amor, Lenita tem seu desejo demonstrado em vários momentos ao longo da narrativa. O narrador refere-se à necessidade de sexo como o “agulhão genésico”, “mando imperioso da sexualidade”, “voz da carne”, colocando esses imperativos como causadores de uma crise histérica que tivera (RIBEIRO, 2010, p. 45). A própria personagem chega a essa mesma conclusão, imaginando por que não buscava um “marido forte, nervoso, potente, capaz de satisfazê-la, capaz de saciá-la?” (RIBEIRO, 2010, p. 49). Lenita tem ainda uma espécie de vertigem, uma pulsão elétrica de desejo a abalar-lhe o organismo dentro do quarto de seu potencial amante; e, por fim, na sua relação sexual com Barbosa, o narrador aponta elementos como “o medo do macho, esse terrível medo fisiológico [...] que assalta a toda mulher, toda fêmea!” (RIBEIRO, 2010, p. 130). A descrição do ato sexual deixa clara a posição passiva de Lenita e agressiva de Barbosa.

Temos aqui dois elementos importantes que corroboram os apontamentos que vimos realizando: em primeiro lugar, no romance, o papel passivo da feminilidade é demonstrado diretamente no ato sexual, por parte de Lenita; em segundo, e mais importante, é o caráter de *doença* da mulher que não se entrega ao amante em intercâmbios sexuais, como foi o caso de Lenita até o momento em que ela realizou a cópula com Barbosa. Aqui, a perspectiva médico-psicológica do período encontra eco fiel na obra naturalista, reforçando o fato de que tais concepções estavam em voga no Brasil e poderiam valer, ainda, para o julgamento da mulher curandeira.

Do mesmo modo, Madalena, personagem principal de *O Homem*, sofre com a impossibilidade de realização sexual. Tendo se apaixonado por Fernando, descobre posteriormente que este era seu meio irmão, frustrando as possibilidades de ligação

amorosa com ele. O jovem falece posteriormente, o que lança Madá em um enorme abatimento e tristeza. Era-lhe difícil escolher um pretendente, e ela começa a sofrer de achaques que poderiam ser considerados pequenos indícios de histeria. Sendo chamado a cuidar da enferma, Doutor Lobão é categórico em dizer que era necessário casar a menina, a fim de permitir-lhe a cópula: “O útero, para Platão, é uma besta que quer a todo custo conceber no momento oportuno: se lho não permitem – dana!” (AZEVEDO, 2005, p. 32).

Ao ver alguns negros, de corpos musculosos e gestos viris, trabalhando em uma pedreira através de sua janela, Madá começa, sem se dar conta, a sentir-se atraída por um deles – Luís. Paulatinamente, ela começa a ter sonhos eróticos com o homem, e, de balde as indicações do médico, continua solteira e fantasiando cada vez mais. Passando a preferir o sonho à realidade, perde a noção do que era verdade e o que faz parte do reino onírico; sua atitude final é, após perceber que Luís casara-se com sua companheira Rosinha, envenená-los com xarope de estricnina e vinho (AZEVEDO, 2005, p. 136-7). Aqui, a falta de sexo leva à loucura e ao crime.

Nessas duas obras, que são escritas justamente no período que delimitamos como foco de estudo, percebemos como é claro o discurso médico a respeito da fragilidade feminina diante da ausência do homem. Somado ao discurso eclesiástico, cujos resíduos eram ainda fortes no período, esse discurso médico percorre as obras do período, de modo que Aluísio Azevedo chega mesmo a vincular explicitamente a loucura e a feitiçaria⁵⁰.

3.6 “Ascensão” da mulher: o espaço privilegiado nos cultos religiosos.

*Essa ambiguidade fundamental da mulher que dá a
vida e anuncia a morte foi sentida ao longo dos
séculos...*

Jean Delumeau

No sentido de refletir a presença da mulher na questão da feitiçaria, faz-se necessário perguntarmo-nos o motivo pelo qual é o gênero feminino o que ocupa papel central na bruxaria. Um importante instrumento de reflexão são os dados sobre a prisão de homens e mulheres em nosso país desde o período em que o Santo Ofício preocupou-se com as heresias e práticas mágicas em nosso território: a pesquisa quantitativa de Anita

⁵⁰ No capítulo 4 desta dissertação, buscaremos realizar uma reflexão mais detalhada sobre a feitiçaria na obra de Aluísio Azevedo. Por ora, vale ressaltar que em *A Mortalha de Alzira* (1894) o autor vincula diretamente a histeria à bruxaria (AZEVEDO, 2005b, p. 718).

Novinsky sobre os prisioneiros da Inquisição no Brasil Colônia nos oferece material fecundo para análise: em termos gerais, as visitas ao tribunal do Santo Ofício no Brasil prenderam 778 homens e 298 mulheres, sendo a prevalência masculina absoluta (NOVINSKY, 2009, p. 31). Os cristãos-novos eram o alvo principal dos inquisidores, correspondendo a aproximadamente 61% dos homens e 88% das mulheres (NOVINSKY, 2009, p. 39).

O que mais nos chama a atenção é o aumento da quantidade de mulheres a serem detidas com o passar dos séculos: se nos séculos XVI e XVII houve a prisão de apenas 45 mulheres e de 265 homens (o número masculino sendo quase seis vezes superior), o século XVIII demonstrou uma proporção apenas dobrada: 437 homens foram presos, ao passo que 225 mulheres foram detidas pelo Tribunal. O século XIX, marcado pelo arrefecimento da Inquisição, contou com apenas dois homens e nenhuma mulher presos (NOVINSKY, 2009, p. 41).

Embora haja poucas indicações, é possível perceber um crescimento no número de mulheres detidas a partir do século XVIII, o que pode se dever às formas de receber os discursos de misoginia e demonização do feminino em território nacional, seja por parte da religião católica, que começa a se organizar melhor com o passar do tempo no país, seja por parte da medicina, cujas raízes teóricas eram as universidades portuguesas, imersas em uma atmosfera de religiosidade católica.

João José Reis aponta, ainda, uma razão sócio histórica para a posição da mulher ser redimensionada no centro das práticas de feitiçaria: em um estudo específico dos terreiros da Bahia, cujos pressupostos sociológicos podem ser generalizados para as regiões mais economicamente férteis da colônia e do Império, Reis aponta que, devido à amplitude das funções de chefes dos terreiros, era preciso bastante tempo e dedicação para cumprir com essa tarefa: “a maioria dos líderes do candomblé havia nascido livre ou, principalmente, adquirido sua alforria por compra ou doação” (REIS, 2006, p. 70). Posteriormente, no século XIX, as maiores “oportunidades de ascensão social” das mulheres e o fato de elas obterem alforrias em ritmo superior ao dos homens permitia não só uma maior dedicação aos trabalhos do terreiro, mas levava, ainda, que sua posição social se refletisse no ritual (REIS, 2006, p. 87). A liberdade e o consequente tempo disponível levaram as mulheres à posição de liderança religiosa dentro dos cultos

africanos, e as gerações seguintes de sacerdotes passaram a ser predominantemente femininas (REIS, 2006, p. 87).

Além disso, outro fator leva à posição privilegiada da mulher entre os grupos africanos: Bastide avalia que o sincretismo realizado nas religiões africanas entre si e entre elas e a católica foi um sincretismo mágico, ou seja, um sincretismo levado a cabo por acumulação: sempre que um recurso não funcionava, havia a adição de recursos novos, sejam eles quais forem – o culto a um deus de outra etnia, uma oração católica, uma oferenda (BASTIDE, 1971, p. 384). Assim, o empréstimo e a adoção de práticas e divindades diversas era procedimento comum do pensamento mágico predominante nos grupos religioso africanos. Nesse processo,

O prestígio dos Nagôs foi tal (...) que as outras “nações”, para poderem rivalizar com eles, foram obrigadas a lhes pedir emprestado, com os orixás que identificavam aos seus voduns ou aos seus espíritos, sua própria organização de culto (BASTIDE, 1971, p. 272).

Ora, a prevalência dos cultos nagô entre os africanos no Brasil facultava à mulher o predomínio nas funções religiosas: enquanto os grupos daomeanos, gegês, congos e angolas tendiam a um patriarcado religioso, as seitas nagô estavam sob a responsabilidade de uma sacerdotisa (BASTIDE, 1971, p. 273). Assim, por uma marcação típica dos grupos dessa etnia que se estendeu, por sincretismo, às outras seitas, era a mulher, especialmente após a menopausa, a presidir os cultos do candomblé no Brasil (BASTIDE, 1971, p. 254).

Deparamo-nos com um interessante paradoxo dentro do Segundo Império: enquanto a mulher é considerada pela medicina e a religião católica como agente do demônio por excelência, sendo um mal para a cultura da elite, ela recebe, no seio das culturas africanas e da cultura popular no Império, um papel preponderante dentro dos rituais religiosos e dos cultos. Não apenas pelas já elencadas características de curandeira, mas também por sua ascensão social, as mulheres assumem posturas de liderança nos cultos de origem africana e passam a possuir aquilo que chamamos anteriormente de afirmação social nuançada: enquanto detentoras de poder dentro do culto, eram respeitadas e temidas pelos adeptos; no entanto, permaneciam à margem do sistema social, das práticas médicas e da ortodoxia religiosa dominantes, posto que constituíam uma massa pobre da população, estavam em desacordo com as normas da medicina e não

compartilhavam – ou compartilhavam de modo sincrético e modificado – dos pressupostos da religião oficial católica.

A abolição da escravatura e a transição do Império para a República não modificaram substancialmente a posição da mulher dentro dos cultos; se, conforme discutimos no capítulo anterior, tais eventos levaram a uma confluência significativa dos ex escravos para as grandes cidades, houve apenas um deslocamento do espaço do culto, de modo que a posição simbólica da mulher entre os que procuravam auxílios mágicos e entre os cultos africano, com a prevalência da religiosidade Nagô, estavam já consolidados (BASTIDE, 1971, p. 278).

Em diversos níveis, já nos é possível entrever por que a mulher foi colocada no centro das práticas de bruxaria na Europa moderna e no Brasil; buscamos, através de uma síntese do discurso misógino eclesiástico, dos serviços deixados a cargo da mulher e da repressão no julgamento e interrogatório, demonstrar como os discursos construíram o objeto a que fizeram referência – a mulher, enquanto agente do demônio. Buscamos, ainda, ratificar a superioridade masculina que aparecia mesmo dentro do contexto de uso da magia, e como o recurso à feitiçaria estava ligado a uma condição precária em termos de cuidado médico e afirmação social, sendo uma saída apontada diante dessas dificuldades. Finalmente, tentamos demonstrar como, através dos discursos médico e religioso, essa mesma mentalidade, via Portugal, aloja-se no Brasil em um momento posterior, ao mesmo tempo dando azo a uma vivência ampla da religiosidade popular e do curandeirismo em solo nacional e a uma perseguição e repressão dessas mesmas práticas, que relegava uma vez mais a mulher, sacerdotisa privilegiada dos grupos nagô, ao papel de doente e pernicioso.

No capítulo seguinte, faremos um breve panorama de como a mulher feiticeira aparece como personagem da literatura; mais uma vez utilizando uma perspectiva diacrônica, buscaremos nos debruçar sobre as obras literárias que marcam o estereótipo da bruxa na Europa e, em especial, no Brasil do entresséculos.

4. CAPÍTULO 3: UMA MIRÍADE DE OLHARES: BRUXA, PERSONAGEM LITERÁRIA

Uma vez mais, recorreremos a uma perspectiva histórica a fim de apontar a presença de personagens feiticeiras na literatura ocidental. Sem o objetivo de avolumarmos nossa pesquisa com dissertações dessa ordem, buscamos, como rios que confluem em um vau maior, traçar o desenvolvimento da questão da feitiçaria nos planos do desenvolvimento do conceito, da feminilidade como pernicioso, do tratamento da instância de poder diante das práticas mágicas e, por fim, da questão da feiticeira ou bruxa como personagem literária, conforme buscaremos desenvolver no presente capítulo. Optamos pela organização das informações desse modo a fim de simultaneamente não nos furtarmos a elementos que julgamos úteis à análise nem engendrará-los desordenadamente, sem distinção. Assim, buscaremos, neste capítulo, realizar uma breve reflexão sobre a condição da personagem literária, identificando as personagens feiticeiras em obras relevantes. Ao longo do capítulo, realizaremos saltos entre períodos históricos afastados, observando essencialmente os momentos em que tal personagem esteve mais ativamente presente no imaginário literário.

A análise da personagem literária não pode estar fixada apenas na correlação com elementos da realidade extratextual, como corre o risco de ocorrer em trabalhos como o nosso – em que analisamos um tipo social específico. Beth Brait aponta que “uma abordagem atual da personagem de ficção não pode descartar as contribuições oferecidas pela Psicanálise, pela Sociologia, pela Semiótica e, principalmente, pela Teoria Literária moderna centrada na especificidade dos textos” (BRAIT, 1990, p. 47). A abordagem interdisciplinar que vem sendo construída nessa dissertação tem como fito analisar a personagem feiticeira sob uma ótica plural e múltipla, mas sempre tendo em mente que ela faz parte de um todo sistêmico que é a obra literária, sendo relevante principalmente dentro da economia narrativa. É apenas sob a perspectiva de deslindamento da personagem que fazemos referência a eventos fora do texto, ao campo de presença, aos conceitos e discursos do período, buscando analisar as relações da figura literária com a realidade extratextual.

Ruth Silviano Brandão reforça esse ponto de vista: “Não se deve esquecer que a personagem é um “ser de papel” e é na escritura que ela se compõe, uma escritura

construída numa linguagem, de alguma forma diversa daquela que se usa no cotidiano” (BRANDÃO, 2006, p.14). Em nossa perspectiva, o personagem somente possui significância dentro do contexto da obra como um todo, na medida em que faz parte da tessitura narrativa. O aspecto decisivo do problema da personagem seria o da coerência interna:

De fato, afirmar que a natureza da personagem depende da concepção e das intenções do autor é sugerir que a observação da realidade só comunica o sentimento da verdade, no romance, quando todos os elementos deste estão ajustados entre si de maneira adequada [...] a verdade da personagem [...] depende, antes do mais, da função que exerce na estrutura do romance, de modo a concluirmos que é mais um problema de organização interna que de equivalência à realidade exterior (CANDIDO, 2011, p. 74-5).

Nossa perspectiva de análise, assim, centra-se na composição do personagem, não na sua comparação com o mundo; na análise da “vida da personagem” dentro da “economia do livro, da sua situação em face aos demais elementos que os constituem: outras personagens, ambientes, duração temporal, ideias” (CANDIDO, 2011, p. 75). As seções abaixo dedicar-se-ão a formar um panorama da personagem feiticeira; o arcabouço construído a partir de tais estudos será utilizado para o exame mais detido das duas personagens escolhidas como centrais para essa dissertação, nos capítulos 4 e 5.

4.1 Primeiras imagens: a bruxa nas culturas clássica, cristã e medieval

*O feitiço age logo que atravessa a cerca dos dentes.
Tens no peito uma força que resiste ao feitiço. És
Odiseu? [...] Vem para minha cama. Quero dormir
contigo.*

Circe, em *Odisseia*, canto X, 328-334

Circe e Medeia são tradicionalmente consideradas as primeiras representações do estereótipo da feiticeira na literatura ocidental: as duas “filhas de Hécate” (NOGUEIRA, 2004, p. 42). Tendo sido inicialmente uma divindade associada à guerra e à agricultura, Hécate era possuidora de atributos indefinidos e passa a ser posteriormente associada “ao mundo dos mortos e às trevas da noite, transformando-se na rainha dos fantasmas e da magia [...] Hécate era protetora das *feiticeiras*” (KURY, 2001, p. 172, grifos nossos). É considerada uma das mais importantes divindades, a quem Zeus teria mais honrado e

concedido dons, de modo que ela era capaz de assistir e dar vitória a quem quisesse (HESÍODO, 2006, p. 125).

As duas protegidas por essa divindade representam diferentes imagens da mesma potência: Circe, a primeira, representa o arquétipo da sedução e do feitiço; a segunda, Medeia, traz consigo a ideia de tragicidade feminina, frustração e fracasso que culminam com a prática do mal. Circe, filha de Hélios e Hécate, é personagem importante da *Odisseia* de Homero, oferecendo mais um desafio a Odisseu e a sua tripulação. O viajor chama-a de “bruxa dos fatídicos remédios”⁵¹, após a mulher ter enfeitado, por meio de “drogas fulminantes”⁵², seus marinheiros, transformando-os em porcos. Depois de, auxiliado por Hermes, o herói conseguir recuperar seus companheiros, ele é seduzido e compartilha o leito da deusa, tardando a retomar sua viagem. Ora, o próprio uso vocabular, explorando as duas facetas do termo *phármakon*, já contribui para a ambivalência dessa personagem, capaz de curar e fulminar.

Por outro lado, Medeia, sobrinha de Circe – e também aparentada a Hécate – demonstra a malignidade que parte da mulher. Apaixonada por Jasão, trai a própria família para ajudá-lo em sua missão, em cujo cumprimento utiliza de práticas mágicas para matar e enganar (KURY, 2001, p. 251). Posteriormente, ela é traída, por sua vez, pelo próprio Jasão, que se casa com a filha do rei de Corinto, abandonando a antiga esposa. Como vingança, Medeia envia um diadema e um vestido envenenados a Creuza, esposa de Jasão, mas esta não chega a utilizá-los (EURÍPEDES, 2009, p. 50); finalmente, a mulher desiludida mata seus filhos pessoalmente, para infligir dor a seu ex-amante (EURÍPEDES, 2009, p. 55-6). Em um lamento aos deuses, Eurípedes coloca na boca da feiticeira uma fala sobre a propensão da mulher ao mal: “a nós outras, mulheres, a natureza fez impotentes para o bem, porém mais hábeis do que ninguém para manipular o mal” (EURÍPEDES, 2009, p. 30). Temos duas reflexões importantes a partir desse episódio: a primeira é o fato de Medeia agir, alternadamente, de forma proveitosa e insidiosa com relação a Jasão; se em um primeiro momento ela o auxilia, traindo a própria família, no segundo o *phármakon* volta-se contra ele, na vingança realizada pela feiticeira.

⁵¹ No texto original, “remédio” está grafado “πολυφαρμακον”, mantendo o radical da palavra *phármakon*. Ao nos referirmos à *Odisseia*, baseamo-nos na edição bilíngue com a tradução realizada por Donaldo Schüler (2006).

⁵² Mais uma vez, a palavra utilizada no original é “φαρμακον”, denotando exatamente aquilo sobre o que dissertamos no primeiro capítulo, a respeito da ambivalência dessa palavra e sua dificuldade de tradução.

A segunda reflexão é a demonstração, em certa medida, de que a misoginia que discutimos no capítulo anterior não era apenas de raiz cristã, mas radicava-se, ainda, na tradição grega, sendo expressa pela boca da própria personagem feminina.

A literatura latina tem também suas feiticeiras, de certo modo, vinculadas às duas primeiras citadas: a feiticeira Dipsa, por exemplo, que aparece na elegia I, 8 de Ovídio – uma *lena*, ou seja, uma velha senhora que aconselhava as alcoviteiras – era capaz de realizar feitos como provocar fenômenos da natureza e conhecia os segredos da manipulação das ervas porque desvendou os mistérios da ilha de Ea, morada de Circe (COSTA; VIEIRA, 2009). As feiticeiras que aparecem em Horácio são sempre descritas com os cabelos soltos sobre os ombros, em referência provável à descrição consagrada de Medeia (SILVA, 2006, p. 4-5). A lista de autores que constroem feiticeiras mais ou menos semelhantes a Hécate ou a Medeia na literatura latina é considerável: Plínio, Horácio, Ovídio, Virgílio, Petrônio⁵³, Lucano, Filostrato, Sêneca e Apuleio (SILVA, 2006, p. 2) marcam, de um modo ou de outro, a presença da personagem feminina ora essencialmente insidiosa, ora portadora do *phármakon* da feitiçaria.

Na outra esfera de construção das tendências de imaginar no ocidente, o antigo e o novo testamento possuem, também, referências à feitiçaria. Enquanto proibições e menções a esta prática aparecem em diversos⁵⁴, dois momentos, em especial, nos oferecem personagens feiticeiros atuando entre os hebreus e apóstolos. Começando pelo Novo Testamento, temos a presença de Simão, um praticante de magia que admirava a todos e pretendia ser uma grande pessoa. Após a pregação de Filipe na Samaria, o próprio mago converteu-se à nova doutrina; mas, em um momento posterior, vendo a capacidade dos discípulos de curar com a imposição das mãos, ofereceu-lhes dinheiro para que também pudesse compartilhar desse dom, sendo duramente repreendido. O episódio está narrado em At 8:9-25 e, embora não retrate claramente a questão da mulher e da feitiçaria,

⁵³ Conforme citamos no primeiro capítulo desta dissertação.

⁵⁴ Há proibições severas em Dt 18, Is 8:19-20, Gl 5:19-21 e práticas mágicas como motivadoras da ira de Deus em 1Sm 15:23, 2Rs 17:17 e 21:6, 2Cr 33:6 e Ap 21:8 e 22:15. As palavras utilizadas nos textos gregos (a saber, Gálatas, Apocalipse e Atos dos Apóstolos) são *φαρμακεια* em Gálatas e *φαρμακευσι* e *φαρμακοι* no Apocalipse. Tais termos, relativos ao mesmo radical de *φαρμακον* (*phármakon*, possuem o sentido ambivalente. Já em Atos, a palavra utilizada é *μαγευο*, que significa “praticar magia” e tem provável origem persa. O cotejo entre a tradução portuguesa, cuja fonte é a *Bíblia de Jerusalém*, e o original grego foi realizado a partir do sítio <http://biblelexicon.org/>, em que diversas versões em hebraico e grego dos textos canônicos estão disponibilizadas. Acesso em: 07/06/2013.

é um bom exemplo de como as práticas mágicas confundem-se e estão entranhadas na religião.

O outro episódio, que narra a consulta de Saul à feiticeira de Endor, é um dos mais curiosos do antigo testamento. A proibição de se falar com os mortos era conhecida desde a época de Moisés (vide o *Deuteronômios*, em especial o cap. 18), mas isso não impede Saul, então o rei dos judeus que havia expulso adivinhos e necromantes do país, de utilizar esse recurso. Ao ver a magnitude do exército dos filisteus, amedronta-se e consulta Iahweh, não obtendo qualquer resposta. Ele então diz a seus servos: “Buscai-me uma *mulher* que pratique a adivinhação para que eu lhe fale e a consulte” (1Sm, 28:7, grifo nosso). Sendo levado para Endor para consultar uma feiticeira, Saul evoca Samuel, antigo juiz dos hebreus, com quem conversa e descobre que, pelo fato de ter desobedecido anteriormente a Iahweh, ele e todo o exército de Israel seriam entregues aos filisteus no dia seguinte (1Sm 28, 3-19). Entre as variadas interpretações, que vão desde a charlatanice da mulher até o encadeamento deste fato como mais um motivo para a deserção de Saul, fica-nos claro ao menos dois elementos: a presença de uma crença presente entre o povo hebreu na possibilidade de comunicação dos mortos, que justifica as proibições e o evento narrado; e o espaço reservado à mulher no processo de adivinhação, sendo uma mulher explicitamente requisitada pelo rei.

Se os textos comentados até aqui compreendem um espaço temporal que vai do século VIII a.C., época suposta para vida de Homero, até o primeiro século de nossa era, quando teriam se passado os fatos narrados em Atos dos Apóstolos e foi provavelmente publicado o *Satyricon*, de Petrônio, seria apenas na Idade Média que as feiticeiras tornariam a encontrar papel significativo como personagens literárias⁵⁵: o desenvolvimento das novelas de cavalaria trouxe novo influxo de personagens femininas dotadas de poderes especiais para a literatura. A origem de tais novelas – os *lais* bretões e as baladas – aproximam-se do panorama cultural que encontra na cultura celta uma de suas mais importantes influências (CARTER & MCRAE, 1997).

As sobrevivências dessa cultura, como o culto às armas, à natureza e às mulheres (CARNEIRO, 2006, P. 48-9), podem ser encontradas em manifestações literárias como as novelas cortesãs cavalheirescas surgidas na idade média. Os *lais* e as baladas

⁵⁵ É importante observar que a própria literatura perde espaço no período do declínio da Antiguidade e no início da Idade Média. Dominam, nessa época, as hagiografias, apologias e comentários de textos sagrados.

começaram a se espalhar ao mesmo tempo em que ganhava forças no ocidente cristão o culto da Virgem Maria, contribuindo para a idealização da figura da mulher e a ascensão do amor cortês na literatura (CARTER & MCRAE, 1997), contraponto direto da mulher insidiosa cuja imagem estava em vias de formação no seio da mentalidade eclesiástica. Essa imagem do feminino aparece em diversas obras:

E, claro, na literatura cortês, as damas inspiradoras e poetisas – heroínas de carne ou de sonho: Leonor de Aquitânia, Maria de Champagne, Maria de França, assim como Isolda, Guinevere ou a Princesa distante – desempenham um papel fundamental: elas inventaram o amor moderno (LE GOFF, 2005, p. 286, apud CARNEIRO, 2006, p. 76).

Segundo Carneiro, nessa literatura cortês – especialmente em romances de cavalaria como *A Demanda do Santo Graal* (escrito entre 1210 e 1230) – a mulher inspiradora, doce e feminina encontra um contraponto na mulher decidida e ativa, modificadora da realidade, conhecedora do *phármakon*. Na obra, não há apenas uma personagem feminina que pratique a bruxaria, mas diversas: Morgana, a filha do rei de Lomblanda, Aglinda e a donzela solitária do episódio “Tentação de Persival” (CARNEIRO, 2006, p. 139). Não há referências às palavras designativas de bruxas e feiticeiras⁵⁶, mas a metamorfose, a maldição de um local específico e a profecia são elementos comuns que ligam as personagens das diversas histórias inscritas na *Demanda* às sacerdotisas pagãs.

É interessante perceber que, se as designações de “feiticeira” e “bruxa” não aparecem no referido texto, as personagens não estão por isso menos ligadas a essas entidades, posto que o campo semântico de termos utilizados para a elas se referir ou para descrevê-las está em consonância com aquele usado para as bruxas. Em se considerando que os conceitos eruditos representados por esses vocábulos encontravam-se em vias de formação – alcançando uma forma mais ou menos estável apenas no século XIV – e que a população chamava às portadores de poderes sobrenaturais de diversos epítetos como “curandeira” ou “mulher sábia”, a presença dessas mulheres nas novelas de cavalaria demonstra a sobrevivência de um fundo pré-cristão de crenças e tradições, ao mesmo tempo em que aponta a direção das delimitações do que viria a ser chamado posteriormente de bruxaria.

⁵⁶ Há, por outro lado, uma referência à Morgana como *fada*. Para mais sobre a ambiguidade deste termo e sua relação com as palavras que designam as bruxas e feiticeiras, ver o primeiro capítulo desta dissertação.

Embora exista a presença das feiticeiras em textos literários da Idade Média e Moderna, como em obras de Boccaccio(1313-1375), Shakespeare (1564-1616) ou António José da Silva (1705-1739), suas aparições são esparsas e de abrangência excessivamente ampla para que as assinalemos aqui; no entanto, fixaremos-nos em um viés específico, importante para o ponto de vista adotado em nossa pesquisa, voltado para o registro da cultura popular, e chamamos a atenção para o período final da Idade Moderna europeia, em especial, para o início do século XIX na Alemanha, quando, através do trabalho de hábeis folcloristas, as concepções populares e de elite da feiticeira aparecem entrecruzadas em uma coletânea que chega a duzentos contos e dez lendas no ano de 1865.

4.2 Contos de Bruxas: da coletânea dos irmãos Grimm aos contos brasileiros

Espelho, espelho meu,

Há nesta terra alguém

Mais bela do que eu?

Pequena Branca de Neve

Se quisermos buscar as raízes do pensamento popular sobre a feiticeira no Brasil, será necessário que, uma vez mais, tornemos à Europa. Em 1812, Jakob e Wilhelm Grimm publicaram a primeira edição da coletânea de contos que se tornou a mais popular do ocidente até os dias de hoje. Conhecida como *Os contos de Grimm*, o nome inicial da obra era *Contos de casa* ou *Contos domésticos (Kinder-und Hausmärchen)*, tendo seus textos conhecidos popularmente como “contos de fadas”. Guardando uma proximidade considerável com a cultura popular, esta obra não é a primeira a ser considerada um apanhado de contos populares configurado como literatura infantil: se alguns pesquisadores identificam as fontes primárias dos contos de Grimm bastante distantes no tempo, na mitologia grega ou na obra indiana *Calila e Dimna* (COELHO, 1980, p. 173), não há dúvida de que, ao menos durante Idade Moderna, diversas coletâneas de textos mais ou menos antigos já apresentam os temas que terão lugar na antologia alemã.

Pequenas obras de cunho moral ou jocoso, como *Os Isopets* e *Disciplinas clericais*, eram de ampla circulação ao menos desde o século XII, seguindo organizações semelhantes às *Metamorfoses* ou às *Fábulas* de Esopo. Posteriormente, coletâneas mais semelhantes àquela a que nos referimos começam a ser publicadas, por influência da

organização narrativa de uma obra limítrofe para a literatura: o *Decamerão* (1351 ou 1353), de Boccaccio. Assim, *Noites Agradáveis* (1554), do italiano Straparola; *Contos do Trancoso* (1575), do português Gonçalo Fernandes Trancoso; e o *Pentameron* (1600), do Toscano Giambattista Basile tinham em comum a organização em pequenos contos e o uso tanto da cultura popular quanto de antigos textos eruditos e clássicas como fontes (COELHO, 1985, P.20-43).

Na França, pouco depois, a ideia de cultura popular toma um corpo mais definido na coletânea *Le contes de ma Mère l'Oye* (*Contos da mamãe gansa*, 1697), quando Charles Perrault, protagonista da notória “Querela dos Antigos e Modernos”, compila onze contos de matriz popular francesa. Defendendo a supremacia da língua francesa diante dos clássicos⁵⁷, debruça-se, de forma relativamente consciente, sobre a cultura popular da França, a fim de valorizar o substrato gaulês diante do peso da herança dos clássicos (CASANOVA, 2002, p. 89-90). O resultado é uma mistura de histórias populares com piadas de gosto aristocrático, ao estilo do autor, sempre adicionadas de trovas que davam um resumo moral do texto⁵⁸.

Se o esforço de coleta de contos populares é mais aparente em Perrault, ele toma, por fim, proporção de projeto literário, político e cultural com os irmãos Grimm. Já próximos do contexto do Romantismo, um sentimento nacionalista começa a se desenvolver: enquanto na França o caráter desse sentimento era político e social (aos moldes de Rousseau), o nacionalismo alemão “adotaria o conceito de *Volk*, a comunidade popular, para expressar um ideal político sobre uma mística do irracional” (FALBEL, 2005, p. 43). Herder, filósofo alemão, é um dos precursores desse nacionalismo e do movimento romântico.

Em uma atitude semelhante à realizada pelos Modernos franceses, Herder buscava a valorização da cultura alemã em uma disputa simbólica com a francesa, cuja hegemonia era vivida na Europa. Assim, o pensador propõe a valorização do *Volk* e a busca no seu âmago pelas raízes nacionais da Alemanha: suas pesquisas em torno da linguística e

⁵⁷ Charles Perrault seguia, em seu trabalho, na esteira de pensadores como François Charpentier, Louis Le Labourer e o padre Bouhours, todos eles escritores de tratados defendendo a superioridade da língua francesa comparada ao latim e às línguas modernas.

⁵⁸ Há, por exemplo, em *La belle au bois dormant* (*A dela adormecida no bosque*) uma referência jocosa às roupas da princesa, que teriam saído de moda no tempo em que ela dormia (PERRAULT, 1999, p. 44) – brincadeira totalmente afastada do gosto popular e que teria sido incluída pelo autor a fim de adequar a história ao público a que se dirigia, ou seja, os frequentadores dos salões.

literatura ligam-se à ideia de que ambas são produtos de condições naturais de cada país, trabalhadas historicamente. A poesia seria um produto “capturado” através da experiência do sentir. Havia, assim, uma equivalência entre *língua e nação* no pensamento de Herder, que levou o movimento romântico alemão e do norte da Europa a observar com novos olhos a cultura popular (FALBEL, 2005, p. 43). Nesse momento, processou-se o que Peter Burke chama de a “redescoberta do povo” (BURKE, 2010, p. 30), quando a cultura predominantemente camponesa passou a receber nova atenção.

Partindo da ideia de que *das volk dichtet* (o povo cria), e em busca de determinar a “autêntica” língua alemã, Jakob e Wilhelm Grimm coletam de fontes populares uma série de narrativas, traduzindo-as do relato oral ao relato escrito. Consta que duas camponesas foram as principais fontes dos irmãos: Katherina Wieckmann, sobre quem se conta haver sido dona de prodigiosa memória, e Jeannette Hassenpflug, descendente de franceses, amiga da família Grimm e conhecedora da tradição oral de seus antepassados (COELHO, 2009, p. 29). Invariavelmente, realizaram não apenas a coleta, mas também a edição dos dados recolhidos, principalmente no sentido de amenizar a violência e a crueza de certas histórias e de realizar uma espécie de tradução dos dialetos alemães compilados para uma variante que fosse inteligível ao público leitor (BURKE, 2010, p. 45). No entanto, a mentalidade popular permanece, em certa medida, presente nos textos, de modo que Peter Burke avalia tais contos como uma das melhores fontes disponíveis para se ter acesso indireto à mentalidade do povo de diversos períodos históricos (BURKE, 2010, p. 116).

Vejamos, assim, como a imagem folclórica da bruxa é retratada em tais histórias: em cinco contos, a bruxa é apenas pressuposta ou citada, não aparecendo efetivamente como personagem (1, 27, 92, 127 e 169)⁵⁹; a presença dessa figura como parte do enredo se faz em vinte e sete textos⁶⁰. Finalmente, em outros doze contos⁶¹ não aparece propriamente uma feiticeira, mas uma personagem cuja função⁶² é exatamente aquela

⁵⁹ Ao longo desta seção, seguiremos a numeração padrão das edições de contos dos Irmãos Grimm, de modo que o leitor interessado poderá facilmente encontrar os contos referidos em qualquer edição que possuir. Para essa dissertação, utilizamos a tradução dos contos completos feita para o inglês por Margaret Hunt.

⁶⁰ Em ordem: 11, 12, 15, 22, 46, 49, 51, 53, 56, 60, 68, 69, 85, 88, 116, 122, 123, 134, 145, 141, 163, 179, 192, 193, 197.

⁶¹ Em ordem: 24, 43, 49, 50, 94, 96, 97, 103, 130, 133, 181, 186.

⁶² Por “função”, compreendemos a definição dada por Vladimir Propp, formalista russo, na ocasião em que estudou detalhadamente a morfologia dos contos de fadas: “la acción de un personaje definida desde el punto de vista de su significación en el desarrollo [desenvolvimento] de la intriga” (PROPP, 1981, p. 33).

desempenhada pelas bruxas nos demais contos, ou seja, ela de algum modo interfere magicamente no destino dos demais personagens. Alguns pontos que chamam nossa atenção: das vinte e sete bruxas, apenas quatro são homens (46, 68, 88 e 163); a maioria, assim, é de mulheres portadoras dos poderes da feitiçaria. Por vezes, a bruxa vem oposta a uma mulher sábia; por outras, ela mesma é identificada como tal. Nos contos 11, 53 e 141, a feiticeira é também madrasta, característica que ganhou novas tonalidades após as adaptações feitas pela Disney dos contos de Grimm. Os poderes principais possuídos por essas mulheres são feitiços de sono e transformação.

A maldade inerente à feitiçaria já está marcada em diversos desses contos, fazendo-nos refletir, de certo modo, sobre uma possível ampliação da formação discursiva eclesiástica, de matriz católica, que alcançara o povo em maior ou menor grau (lembremo-nos que a Alemanha é um dos pontos em que se originaram as perseguições e elaborações conceituais da feitiçaria) ou uma inserção deliberada dos próprios coletores – o que não parece ser o caso, visto que a feiticeira como potência, portadora do *phármakon*, aparece ainda em outros textos. Enfraquecendo a imagem composta pela religiosidade oficial, a bruxa jamais aparece associada a um pacto deliberado com o demônio (embora por vezes o poder de Deus seja evocado contra elas), e menos ainda em rituais coletivos que pudessem configurar o sabá. Vale a pena, finalmente, pontuar que as classes dirigentes, em larga medida, já não criam mais nas feiticeiras em meados dos séculos XVIII e XIX – o que não significa, todavia, que denúncias populares e mesmo linchamentos não fossem feitos sem autorização das instâncias competentes (THOMAS, 1991, 569-70⁶³).

A presença da oposição entre a “bruxa” e a “mulher sábia” aponta, ainda, para uma especialização do uso vocabular e para sua produção de sentidos, conforme discutimos no primeiro capítulo desta dissertação. A descrição da feiticeira aparece por vezes, como em “Hansel and Gretel” (15), configurando um apelo particularmente popular: a mulher cozinhava e comia crianças, possuía olhos vermelhos e um olfato hábil como o de animais. Em nenhum dos contos a bruxa aparece como uma ameaça à cristandade ou como alguém que deveria perecer *per se*, mas com uma personagem que, após realizar a maldade com seus poderes, torna-se pernicioso para um aventureiro, um casal ou um reino. Assim, temos uma construção de uma personagem que se encontra na

⁶³ Ver para isso também, e em função de exemplos ocorridos no Brasil Colônia: Souza, 1985, cap. 8.

dobra entre a cultura do povo e a cultura erudita, tendo sido elaborada e engastada nas obras após lentas e longas trocas subterrâneas presentes no estrato cultural popular. Será a herança desse estereótipo, via Portugal, que chegará ao Brasil como representação primordial da feiticeira.

Antonio Candido defende o fato de que nossa literatura é predominantemente europeia, com poucas influências dos substratos indígenas e africanos na arte canônica. A literatura teria sido, em larga escala, “expressão da cultura do colonizador, e depois do colono europeizado” (CANDIDO, 2000, 164-5), ideia reforçada por outros críticos quase um século antes: “Incontestavelmente, o Português é o agente mais robusto de nossa vida espiritual. Devemos-lhe as crenças religiosas, as instituições civis e políticas, a língua e o contato com a civilização europeia” (ROMERO, 1954, p. 6). Candido ainda admite que, a nível popular, as culturas oprimidas tinham livre circulação – especialmente em São Paulo, por conta da forte presença indígena. Em certos locais, tais manifestações culturais eram permitidas como “apêndices pitorescos”, que acabavam por realçar a cultura dominante (CANDIDO, 2000, 165).

O fato de haver o entrelaçamento de tais tradições em nosso território nos oferece dificuldades no sentido de compreender a multiplicidade da construção da ideia da feiticeira que acaba por vingar na literatura nacional. Embora não seja possível conhecê-lhes as origens com precisão, nossa hipótese é de que, assim como ocorreu com a alta literatura, a bruxa na mentalidade popular brasileira é predominantemente europeia, recebendo diversos influxos e modificações das culturas indígenas e negras. Buscaremos demonstrar, a partir do folclore nacional coletado por dois grandes estudiosos, como a matriz europeia predomina na composição da feiticeira.

Alicerçamos nossas buscas em Câmara Cascudo e Sílvio Romero. O primeiro, historiador, antropólogo e advogado, coletou diversos contos e conceitos da mentalidade e o folclore brasileiros desde a primeira metade do século XX, de contos e mitos nacionais até superstições e costumes. Em 1954, publicou o *Dicionário do Folclore Brasileiro*, reeditado com modificações em 1972 e até hoje fonte essencial de pesquisa na área. Já o segundo, tendo vivido um pouco antes do primeiro (entre 1851 e 1914), foi escritor, político e professor em nosso país. Com uma obra extensa em temas e gêneros, sendo conhecido crítico literário no período de sua vida, publicou coletâneas de contos (1885)

e cantos (1883) do Brasil, oferecendo valioso material de reflexão a respeito da cultura popular brasileira no século XIX.

Silvio Romero deixa clara sua posição de que a herança cultural brasileira é largamente europeia; opondo-se às “sugestões românticas”, considera que “Das três raças, que constituíram a atual população brasileira, a que um rastro mais profundo deixou foi por certo a branca, segue-se a negra e depois a indígena” (ROMERO, 1954, p. 19). Ele completa, delimitando um papel subsidiário para as culturas autóctones e africanas: “o que houve não foi fusão prévia para formar uma literatura, mas modificação do universo de uma literatura já existente, importada com a conquista e submetida ao processo geral de colonização e ajustamento ao Novo Mundo” (ROMERO, 1954, p. 19). Câmara Cascudo concorda com a posição assumida por seu predecessor: “A proporção entre os elementos indígenas, africanos e brancos no Folclore brasileiro, é 1.3.5. Contos indígenas e africanos justapõem-se de maneira indecifrável” (CASCUDO, 1986, p. 19). Assim, o estudioso acaba por considerar possível, em certa medida, isolar os elementos europeus dos contos, mas não os indígenas ou os africanos.

Passemos, então, às duas coletâneas mais importantes dos autores: *Contos populares do Brasil*, de Romero, e *Contos tradicionais do Brasil*, de Cascudo. Nas duas obras, a presença de feiticeiras e bruxas é quase inexistente. Além disso, quando ela aparece, o faz em contos de origem claramente europeia, como “João e Maria”. Nos dois livros, são comuns os contos de encantamento e aqueles com “auxiliares mágicos”; no entanto, o mal normalmente é bastante concreto, e não uma ameaça ao poder cristão. A crueldade é algo extremamente presente, mas não necessariamente feito por seres sobrenaturais. Do mesmo modo, nas poucas ocasiões em que a feiticeira surge, ela realiza malfeitorias que não estão necessariamente ligadas com a posse de um poder sobrenatural, mas sim com ações envolvendo violência física. Busquemos analisar alguns casos específicos.

Em Romero, no conto “Os três coroados”, aparece uma velha advinha que, a partir de sua sabedoria, salva os três filhos do rei e consegue encontrar um *remédio* que dá conta do veneno usado pelas tias malvadas. O uso do termo “advinha” é interessante; interessante, também, é o fato de que ela é bondosa e sem oferecer riscos na história, mas uma idosa que sabe mais do que os outros e é dotada do poder de restituir a saúde após a ingestão do veneno (ROMERO, 1954, p. 36-41). Algo semelhante acontece em “A fonte

das três comadres”, em que um rei que ficou cego descobre, por meio de uma velha pedinte, qual a única forma de recuperar a visão. Uma outra velha auxilia ainda o filho mais novo a chegar ao objetivo de sua jornada, marcando, assim, a sapiência positiva da velhice (ROMERO, 1954p. 179-85). Uma quarta velha, que dá orientações e cede um objeto mágico, auxilia o jovem do conto “O irmão caçula” a encontrar seus irmãos (p. 238-40).

As características mágicas das personagens citadas não delimitam-nas como maléficas, mas marcam-lhes o signo de alguém que possui habilidades superiores ao humano comum. Todas elas compartilham da capacidade de “quem sabe mais”, na medida em que a diferença entre ela e os indivíduos que lhes buscam o auxílio é um conhecimento superior. Vale a pena ressaltar, aqui, que não há efetivamente ambivalência na construção das personagens, mas marcação claramente positiva.

Porém, aparecem também “fadas cumprindo seu fado”, e encantando o personagem Barceloz – aqui, elas não ocupam papéis vinculados ao bem, reforçando a dualidade do papel das fadas (como o das bruxas) que vimos na mentalidade popular europeia (ROMERO, 1954, p. 191-4) e nos contos de Perrault. O único conto em que aparece a palavra *Feiticeira* é “João mais Maria”, versão do “Hansel und Gretel” dos Grimm – sendo, claramente, um conto de matriz europeia. No entanto, a mulher não faz nada que seja mágico, e é designada como feiticeira apenas por Nossa Senhora, que aparece como auxílio mágico e dá as instruções para que os meninos matem a bruxa (ROMERO, 1954, p. 167-72).

Os contos coletados por Romero oferecem um quadro em que as personagens portadoras de um poder especial – o *phármakon* – não aparecem dentro da economia de nenhuma narrativa como ambivalentes; aquelas designadas pelos termos presentes no campo semântico ou no rol de características das mulheres que sabem mais – a adivinha, a fada, a velha –, embora possuam um poder que pode ser usado de modo ambivalente, ocupam funções mais bem definidas nesses contos, sendo sempre apenas positiva ou negativa. Se é possível falar de um *phármakon* propriamente dito para esses casos, ele se configura como possibilidade, não como realidade na economia narrativa do texto.

A presença da personagem feminina sobrenatural nos contos coligidos por Cascudo é ainda menor. Afora um e outro conto, que são versões de contos já publicados anteriormente por Romero, temos *A princesa do sono sem-fim*, que é uma versão estrita

de “La belle au bois dormant” de Perrault – inclusive pela presença das fadas e da fada velha como a mulher má (CASCUDO, 1986, p. 41-4). A outra é também uma versão de João e Maria, na qual a velha é chamada de feiticeira, mas não parece possuir poder nenhum que justifique o título (CASCUDO, 1986, p. 163 a 165).

É evidente, portanto, que a bruxa que chega ao Brasil vinda de Portugal e de suas tradições é predominantemente a bruxa popular⁶⁴ – conforme pretendemos demonstrar no primeiro capítulo. Mesmo sendo a feiticeira considerada algo mau em si mesmo – nas versões de Romero e Cascudo de “João e Maria”, denotando proximidade com a concepção erudita da feitiçaria – as personagens que estão em funções semelhantes às das bruxas e que ocupam papel de mulheres sábias estão marcadas por um poder superior que confere bondade. Também em Cascudo não encontramos o *phármakon* ambivalente, aquele que permite que Circe e Medeia ajam para o bem ou para o mal ou o que vem das bruxas de Macbeth e tece o destino sem clareza nas afecções que lhe surgem. Na ação das personagens de tais contos há algo bom ou algo mau para os outros envolvidos, sem ambivalência.

A baixa presença da feiticeira nas obras citadas e, quando constante, normalmente inserida em contos de origem europeia, coadunam com a definição de Cascudo oferece para *bruxa* em seu *Dicionário*:

É no Brasil a bruxa europeia, *via Portugal*, velha, alta, magra, [...] de feiura e hedionda de sujeira, coberta de trapos, com um saco cheio de coisas misturadas e confusas, andando de noite, misteriosa, sinistra, silenciosa. [...] Em cada povoação e vila, cidade e sede de município, haverá sempre uma velha misteriosa, cercada pelo halo de prestigiosa fama de sabedoria e poder. É a bruxa, feiticeira, paupérrima, faminta, miserável, poderosa e digna de esmolas (CASCUDO, 2012, p. 135, grifos nossos).

Se ao o considerar o sentido de *bruxa* o autor marca a origem e a roupagem predominantemente europeus, na análise do termo *Feitiçaria* Cascudo arrola todas as “práticas de magia popular ou tradicional”, desde o candomblé baiano, passando pelo cerimonial coletivo africano, até as práticas medievais e modernas de feitiço, como os filtros de amor e as benzeduras (CASCUDO, 2012, 295-6). Ora, fica claro que, embora a

⁶⁴ Lembremo-nos que sempre que marcamos a prevalência da matriz popular ou erudita na imagem da bruxa não pretendemos dizer que as duas origens são estáticas; concepções eruditas e populares se tocam e se reconstróem, como visamos a demonstrar ao longo do presente trabalho. Apontamos, todavia, uma conexão mais proeminente com o arcabouço popular da bruxaria que com as concepções eruditas, em que se incluem o pacto com o demônio, o sabá e a maldade absoluta.

imagem da feiticeira tenha sido trazida da Europa, as reelaborações que os ritos, práticas e ideias das outras culturas presentes no Brasil, bem como a dissolução da ideia de bem e mal como características fixas – influenciada, entre outros fatores, pela multiplicidade de figuras sagradas de personalidades humanas das religiões afro – tornaram a nossa curandeira, adivinha, bruxa ou mãe de santo uma figura que se elabora de modo criativo e adequado à realidade nacional que, se no início da colonização do país não possuía uma delimitação clara, em meados do século XIX atua como um guarda-chuva para todas as práticas mágicas, sobretudo as que guardam relações com a cura, a predição e o contato com o sobrenatural. Toda figura social, embora possa percorrer todas as épocas da humanidade, encontra uma configuração compatível com o contexto histórico e social em que está inserida; e eis nossa bruxa, atuando desde no jogo de cartas aos búzios, da evocação de orixás à produção de filtros de amor.

Tendo traçado esse breve panorama do folclore e de certa mentalidade popular no Brasil, e convergindo-o com os apontamentos feitos até aqui – a figura da feiticeira popular como sendo portadora do *phármakon*, a prevalência dessa vertente da bruxa no Brasil, em detrimento da visão erudita, a convergência de tradições e discursos misóginos compondo a mentalidade do brasileiro, a profusão de religiões que pululam no Rio de Janeiro do entresséculos, a multiplicidade e importância dos ritos de origem africana em uma cidade significativamente habitada por negros, o desenvolvimento de estudos científicos na medicina no Império e o constante afastamento da elite da crença em feiticeiras – buscaremos esboçar, nas obras da literatura do entresséculos, a presença da feiticeira como personagem.

4.3 A literatura romântica, naturalista, pré-modernista... e a feiticeira

*A feiticeira trazia ao pescoço um cordão sujo, de
onde pendiam numerosos bentinhos, falsos, já se vê,
com que procurava enganar o próximo, para ocultar
a sua verdadeira natureza*

Inglês de Souza

Entre o apogeu do Romantismo e o nascimento da Semana de Arte Moderna, foram diversos os movimentos artístico-literários que buscavam desenvolver-se e encontrar um espaço em nosso país (MERQUIOR, 1996, p. 101). Mais do que se

sucedarem, esses diversos movimentos foram, na verdade, cronologicamente concorrentes: o romance romântico de Macedo percorre a segunda metade do século até 1876; outros românticos vão ainda além, escrevendo até 1883 (Bernardo de Guimarães, com *Rosaura*), e o próprio Alencar escreverá até 1877. Com apenas um ano de diferença, são publicados *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1880)⁶⁵, reputado pela crítica como o nascimento do nosso romance realista, e *O Mulato* (1881), de Aluísio Azevedo, marco do Naturalismo em nosso país.

Além de uma época de diversidade em termos de proposta estética, a segunda metade do século XIX foi também o momento do apogeu do romance em nosso país. Se desde a década de 1840 ensaiavam-se algumas publicações deste gênero (como *A Moreninha*, 1844, de Macedo), será a partir da década de 1860 que ocorrerá o “triunfo do romance” (CANDIDO, 1975, p. 191) entre os nossos escritores. Mais do que uma mudança na forma primordial de expressão artística, o desenvolvimento deste gênero literário em nosso país possibilitou uma série de importantes mudanças: sendo um “gênero eminentemente aberto”, podendo incluir diversos elementos em sua composição, nosso romance serviu de reconhecimento e interpretação da própria pátria e de elaboração nossa relação com ela (CANDIDO, 1975, p. 97). Se nem sempre as obras alcançavam um patamar estético de alto nível, serviam, todavia, como “instrumento de interpretação social [...] levada a efeito com vigor e eficácia equivalentes aos estudos históricos e sociais” (CANDIDO, 1975, p. 100).

Ao longo das décadas iniciais do século XX, predominaram em nosso país as escolas poéticas: o Parnasianismo, que chega ao nosso campo cultural junto com o naturalismo, e o Simbolismo, que ganha sua força na década de 1890. Embora ainda concorrentes com a prosa de toda espécie – romântica, naturalista, realista – essas correntes literárias perduraram como parte do gosto do público até a Semana, sendo reelaboradas por autores como Augusto dos Anjos (BOSI, 2001, p. 287). Ainda nesse período, novos influxos são dados à prosa brasileira, desde a modesta prosa de Graça Aranha, em busca do moderno; carente, entretanto, do essencial à boa prosa (BOSI, 2001, p. 330), passando pela experiência de Euclides da Cunha em *Os Sertões* (1902), até chegar

⁶⁵ O enquadramento de Machado de Assis na estética do Realismo não é, de modo algum, consenso entre os estudiosos. Preferimos, assim como José Guilherme Merquior, considerarmos sua prosa como “impressionista”; como este não é o espaço para tal discussão, remetemos o leitor à obra do crítico: *De Anchieta a Euclides* (1996, p. 150).

ao romance social de Lima Barreto, cujas técnicas jornalísticas empregadas na escrita literária deixam fluir uma língua “irregular” e cuja descrição da realidade revela o descompasso entre o Brasil idealizado e a realidade do país (BOSI, 2001, p. 320).

Em busca das feiticeiras nesse contexto da literatura brasileira, chama a atenção inicialmente a produção de Joaquim Manuel de Macedo, autor cujos personagens tinham posição no mundo sempre definida, “testemunhando a fidelidade com que os transpunha do meio social carioca” (CANDIDO, 1997, p. 123). A descrição de Pai Raiol (*Vítimas Algozes*, 1869), negro feiticeiro cujos poderes, explicados através do conhecimento de ervas e de um domínio inconsciente do magnetismo, dá-nos a noção do negro maldoso, cruel, perdido por causa da escravidão. Nesta obra, a análise do feiticeiro não pode prescindir de uma reflexão sobre a opinião de Macedo sobre a escravidão: todo o livro é um manifesto contra o trabalho servil, defendendo que esse regime torna o homem negro maldoso por conta de sua submissão forçada. Pai Raiol é insidioso, mas não necessariamente pelo signo da feitiçaria; todos os personagens negros de *Vítimas Algozes* são maus por condicionamento da escravidão, e todos ocupam a posição, dentro da narrativa, de contestar e combater o branco pelos meios que lhes estão disponíveis.

Em contrapartida, o mesmo autor demonstra outra faceta da feitiçaria na poesia, em que se mostra “reverente cultor da treva, do desvario” (CANDIDO, 1997, p. 86). Em *A Nebulosa* (1857), retrata três feiticeiras, sob a marcação notável do estereótipo europeu e em adaptação a uma cultura tropical e católica. A Nebulosa, personagem principal, é uma “mulher sabida” que, em um ritual de iniciação de novas aprendizes, beija-as, mimetizando um dos pontos cruciais da ideia europeia do sabá (PIRES, s/d, p. 4). A inserção das personagens no contexto da natureza brasileira é um exemplo interessante do que Candido chama de “transfiguração da realidade nacional e senso do concreto” (2000, 168), configurando um estereótipo de feitiçaria plenamente europeu adaptado à realidade nacional.

Dois outros homens aparecem como feiticeiros, já no contexto do entresséculos: o romance *O Tronco do Ipê*, publicado por José de Alencar em 1871, retrata o pai Benedito, detentor dos segredos da fazenda e das artes mágicas. A bem da verdade, o narrador deixa entrever que os atos de Benedito não são verdadeiras práticas mágicas, mas ritos e atitudes que assumem caráter de maravilhoso diante dele e do povo a sua volta. Perto do tronco do Ipê, percebiam-se

pequenas cruces toscas, enegrecidas pelo tempo ou pelo fogo. Do lado do nascente, numa funda caverna do tronco, havia uma imagem de Nossa Senhora em barro, um registro de São Benedito, figas de pau, feitiços de várias espécies, ramos secos de arruda e mentruz, ossos humanos, cascavéis e dentes de cobras (ALENCAR, 1983, p. 22-23).

A partir dessa cena, podemos perceber que a feitiçaria de Benedito era uma prática eminentemente sincrética, que misturava imagens de santos a elementos de origem africana, como as cobras e seus dentes. Os ossos humanos, considerados fonte de poder mágico (SOUZA, 1995, p. 172), dividem espaço com ramos de plantas, parte comum do repertório dos feiticeiros no Brasil (SOUZA, 1995, p. 241)⁶⁶. Tendo herdado a cabana de um antigo curandeiro, e, com ela, sua reputação, era visto como seu sucessor: “a gente do lugar estava tão acostumada a contar com um mandingueiro para explicar as desgraças e reveses, que não podia dispensar esse personagem importante de suas histórias da carocha” (ALENCAR, 1983, p. 54). Ao mesmo tempo em que era responsabilizado pelos problemas, era também procurado em caso de necessidade, configurando, assim, o feiticeiro como portador do *phármakon*.

O último homem com poderes mágicos que identificamos encontra-se em *A Carne* (1888), de Júlio Ribeiro. O livro tem um interessante argumento – um homem e uma mulher que, absorvidos em suas atividades e possuidores de uma cultura e um conhecimento muito acima da média, acabam se deixando levar pelos imperativos biológicos da cópula. O feiticeiro da narrativa, um velhíssimo homem negro conhecido como Cambinda, aparece no texto iniciando um jovem na irmandade de São Miguel⁶⁷. Aqui, a primeira ameaça “mágica” feita é que todo aquele que revelava o segredo da irmandade “morria sem saber de quê” (RIBEIRO, 2010, p. 73). O segredo era parte importante das crenças africanas em território brasileiro, pois a parte mais importante da religiosidade ficava impreterivelmente fora do conhecimento do branco⁶⁸.

⁶⁶ Além de partes do corpo humano e o uso de plantas, eram do repertório da feitiçaria no Brasil a apropriação de instrumentos de origem sacra – como a pedra do mármore do altar, a produção de filtros de amor e de vitalidade sexual, de unguentos, poções e remédios (SOUZA, 1995).

⁶⁷ Essas irmandades, na segunda metade do século XIX, eram relativamente comuns entre os negros escravos e forros: seu ingresso nelas era feito por fé e prestígio social (SCHWARCZ, 2012, p. 262). Muitos preferiam ingressar em tais grupos que comprarem sua liberdade, e parece ser esse o caso aqui, posto o rapaz pagar 30 mil-réis pela sua iniciação (RIBEIRO, 2010, p. 74).

⁶⁸ Ironicamente, o segredo também foi um dos fatores que dificultou a persistência das crenças africanas. A característica plenamente oral desses ensinamentos somada a mortes precoces dificultava o processo de transmissão de saberes (BASTIDE, 1971, p. 171).

O ritual de iniciação incluía beijar os pés de São Miguel, e os chifres e partes genitais de Satanás – mais uma vez, marcações eruditas na composição da personagem. Seguem-se os ensinamentos, alguns baseados no conhecimento empírico do uso de ervas; outros, baseadas nos poderes de objetos como ossos de defuntos; estratégias pra atrair e manter o amor estão presentes, e percebe-se ainda o uso da pedra d’Ara (pedra de mármore onde se colocavam relíquias sagradas) para proteção, descrito como prática comum por Laura de Melo e Souza no Brasil colônia (SOUZA, 1995, p. 214). O ritual termina com um feitiço para “fechar o corpo” do recém-chegado, usando uma pomada e água próprias.

Ao longo da narrativa, revela-se que o maldoso homem mata alguns escravos envenenados⁶⁹ e arroga-se de ter causado doenças nos seus senhores, dando-lhes a insidiosa resposta, quando questionado: “Sinhô é bom pra mim, é verdade, mas sinhô é branco, e obrigação de preto é fazer mal a branco sempre que pode” (RIBEIRO, 2010, p. 107). Aqui, vemos como a religião africana funcionou, em larga medida, como “fogueiras acessas da resistência de uma classe de cor subordinada e abandonada, num mundo de competição, em que a brancura da pele era um dos elementos de ascensão” (BASTIDE, 1971, p. 323). A feitiçaria de Cambinda, embora guarde a intensidade do *phármakon* no seu interior, é configurada como plenamente nociva e cruel, construindo um personagem mau. No fim do livro, os próprios negros da fazenda encarregam-se de matá-lo queimado, criando uma referência à morte da bruxas europeias na fogueira e configurando um personagem que se apresenta, dentro da economia da narrativa, como o vilão que inflige mal aos bons e merece ser punido.

O ano de 1890 é profícuo em termos de presença das feiticeiras: Inglês de Sousa, escritor naturalista brasileiro, escreve uma das poucas histórias em que a bruxa é a personagem principal. Construindo um cenário com os elementos folclóricos da Amazônia em *Contos Amazônicos* (1890), o conto “A feiticeira” contrapõe a crença do narrador, que acredita em feitiçarias, à incredulidade do tenente Antônio de Sousa, que vai à casa de Maria Mucoim, considerada uma bruxa, para desmascará-la. Ele encontra:

“ [...] uma velhinha magra, alquebrada, com uns olhos pequenos, de olhar sinistro, as maçãs do rosto muito salientes, a boca negra que, quando se abria em um sorriso horroroso, deixava ver um dente – um só! – comprido e escuro. A cara cor-de-cobre, os cabelos amarelados

⁶⁹ A título de nota, lembremos da ligação antiga entre a feitiçaria e o envenenamento, apontada por diversos historiadores e expressa na palavra latina “venefica”, que significa tanto envenenadora quanto feiticeira.

presos ao alto da cabeça por um trepa-moleque de tartaruga, tinham um aspecto medonho que não consigo descrever (SOUSA, 2011, p. 29).

Construída sob o signo da feiura e da velhice, conforme a delimitação europeia, e marcada por elementos eruditos – a ideia de pacto com o diabo (SOUSA, 2011, p. 29) e a presença do bode como animal representativo do mal (SOUSA, 2011, p. 33) –, a cara “cor-de-cobre” da feiticeira denota a etnia mista da velha mulher. A afronta do tenente é paga com uma grande enchente, cuja causa é reputada a ela (SOUSA, 2011, p. 40). O poder de controlar a natureza e criar uma enchente não é comum entre o pensamento popular, nem entre as obras em estudo; parece razoável supor que Inglês de Souza, apropriando-se do contexto cultural de crenças em bruxarias, adapta a figura da mulher mágica aos contornos mais eruditos e europeus. O *phármakon* de Maria Mucoim pode ser inferido pela suas ações: quem pode criar uma enchente para se vingar pode também trazer chuva quando falta água. Não se pode dizer que é uma feiticeira maldosa; ela é introduzida na narrativa unicamente pela provocação e dúvida do tenente, e apenas se vinga depois que ele mata seu bode, mesmo tendo sido provocada por ele anteriormente. A sensação que fica para o leitor é de que Antônio de Souza merecia, de fato, ter sido punido pela imprudência.

No mesmo ano, Rodolfo Teófilo, outro de nossos naturalistas, escreve o romance *A Fome*, considerado de uma narrativa cru e visceral. Se isso é verdade para a primeira metade do livro, que narra a escapada da família de Manuel de Freitas do sertão do Ceará durante a seca de 1877-1879, já não é o mesmo para o trecho que cobre a presença da família no litoral, em que o enredo enfadonho e o tom quase romântico passam a predominar. Manuel é uma espécie de herói para a família, sacrificando-se em busca do mínimo para manter-lhes vivos; íntegro, honesto, não aceita nada que não lhe seja de direito, e defende sua filha contra os assédios de Simeão de Arruda, poderoso da capital. Esse Simeão buscará o auxílio de Quitéria do cabo, feiticeira conhecida. Eis sua descrição:

O povo a apelidava de feiticeira, porque se metia a adivinhar, a tirar feitiço, benzer erisipelas, curar osso rendido, coser carnes quebradas, sarar feridas na garganta, levantar espinhelas caídas e outras bruxarias. Era grande a clínica; *os seus fregueses consideravam-na ótima curandeira e temiam seus malefícios*. Os vizinhos respeitavam-na, temendo cair em seu desagrado. Em segredo diziam que Quitéria tinha pacto com o diabo, com quem conversava todos os anos, na véspera de São João, em uma encruzilhada à hora da meia-noite (TEÓFILO, 2011, p. 172, grifos nossos).

A descrição de suas habilidades converge com o que temos apontado no sentido da ambivalência de suas práticas: se se buscam seus socorros, também se temem seus malefícios; se era ótima curandeira, ninguém queria cair no seu desagrado. Ela parece acumular as três funções mais comuns da feiticeira: adivinhação, cura e malefício. Era branca, a única bruxa branca que encontramos nos textos; no entanto, era velhíssima (TEÓFILO, 2011, p. 172-3). O sincretismo entre práticas de feitiçaria e o catolicismo aparece também aqui, além de um dado novo: o papel dessa bruxa como alcoviteira, associação comum no Brasil colonial (SOUZA, 1995, p. 187), é o que a leva a ser procurada por Simeão, sendo uma característica importante. Finalmente, é a única bruxa reputada falsa até por si mesma – a mentira e o engodo são as únicas habilidades claras que ela possui. Ora, reforça-se a ideia de que o pensamento da coletividade é o fator mais importante para definir alguém como feiticeira, e vê-se como o *phármakon*, na opinião dos habitantes do vilarejo, se processa entre as diversas possibilidades mágicas que Quitéria possui. Mais uma vez, a bruxa ocupa um papel maléfico na economia narrativa – mesmo sendo capaz de fazer o mal ou o bem, dentro do contexto da obra ela contrapõe-se de modo veemente aos heróis e auxilia Simeão, que deseja aliciar maldosamente a filha de Manuel.

Ainda em 1890⁷⁰, Olavo Bilac e Pardal Mallet produzem, sob o pseudônimo compartilhado de Victor Leal⁷¹, o folhetim *O Esqueleto* (1890). Esse terrível romance se passa em 1822, durante a declaração da independência do Brasil, tem como principais personagens D. Pedro I e Ângelo, apelidado Satanás, seu guarda-costas e alcoviteiro. Em determinado momento, ambos encontram uma cigana⁷², que prevê que um deles será morto pela espada do outro (BILAC; MALLET, s/d, p. 40). A previsão não chega a acontecer, mas deixa-se em aberto sua possibilidade no fim da narrativa e instaura uma

⁷⁰ Um quarto romance é publicado no mesmo ano (1890), constando uma bruxa com papel central: *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo. No entanto, furtaremos-nos à exposição desse livro neste capítulo, posto que a obra de Azevedo será o tema central do capítulo 4 desta dissertação.

⁷¹ O pseudônimo era, na realidade, compartilhado entre Olavo Bilac, Pardal Mallet, Aluísio Azevedo e Coelho Neto, e servia-lhes para publicação de obras cujo valor estético depreciavam, mas lhes rendiam dinheiro. Ver MENDES; SILVA, 2011, p. 197.

⁷² Essa é a única cigana presente em todas as obras em estudo. No *Dicionário de Folclore Brasileiro*, Câmara Cascudo oferece pouca informações sobre os ciganos em território brasileiro, traçando um pequeno panorama das migrações ciganas até o Brasil e da bibliografia indicada, apontando que pouca influência cultural deixaram entre nós (CASCUDO, 2012, p. 207).

tensão entre Ângelo e seu senhor, ambos receosos de que sua morte venha pelas mãos um do outro.

Finalmente, será em Lima Barreto que iremos encontrar o maior rol de personagens feitiçeras na literatura do período. Principalmente em seus contos, Lima faz uma cartografia do povo urbano brasileiro, especialmente dos cariocas, retratando prostitutas, feitiçeras, moleques de entrega, nobres empobrecidos, aproveitadores e vítimas da pobreza (SCHWARCZ, 2010, p.49): o subúrbio carioca, e não a corte, é o cenário escolhido. Se a proximidade entre a literatura e a realidade social do Império e da República é patente nos romances citados, nos contos do autor duas vezes recusado à Academia Brasileira de Letras é ainda mais difícil delimitar “as separações canônicas entre ficção e não ficção, realidade e imaginação” (SCHWARCZ, 2010, p. 15), principalmente pela inserção de estratégias e elementos narrativos típicos do jornalismo e das crônicas – gênero em que possui especial destaque. Tendo vivido entre 1881 e 1922 – exatamente no período do entresséculos – a prosa de Lima Barreto funciona como termômetro da República vacilante, ainda deixando ouvir os ecos da abolição e do fim do Império.

Referências à feitiçaria em seus contos são várias: sugere a preferência do povo por feitiçeiros e adivinhos no lugar de bacharéis, em “O homem que sabia javanês” (1915, BARRETO, 2010, p. 71)⁷³; liga, na mentalidade popular, feitiçaria à raça negra em “O feitiçeiro e o deputado”, pequena pérola sobre as aparências e o valor dado às relações sociais (1920, BARRETO, 2010, p. 202); cita as ervas medicinais que eram compradas pelos “chefes de macumbas e “candomblés” dos subúrbios longínquos” em “Mágoa que rala” (1920, BARRETO, 2010, p. 236); e narra algumas práticas mágicas, vindas do desejo de “comunicar com o Ignorado” em “O filho da Gabriela” (BARRETO, 2010, p. 106). Será nos contos de Lima Barreto que, entre todos os citados, a aproximação entre o feitiço e as religiões africanas ficará mais clara, tanto pelo contexto extratextual em que ele colhe suas inspirações quanto pelo momento histórico de proeminência das religiões africanas em espaço urbano.

⁷³ Os contos mencionados foram publicados em diferentes épocas e coletâneas. Aqueles que estão delimitados com a data 1915 foram publicados como apêndice da primeira edição da obra *Triste Fim de Policarpo Quaresma*; os publicados em 1920, na coletânea *Histórias e Sonhos*. Os datados com anos diferentes foram publicados em jornais e revistas e coligidos posteriormente (SCHWARCZ, 2010).

Por vezes, a feitiçaria aparece ligada à prostituição, como delitos semelhantes – vide “O falso dom Henrique V” (1921, BARRETO, 2010, p. 468), associação comum nos historiadores, mas pouco presente nas obras literárias (O outro exemplo encontrado no período é *A Fome*, de Rodolfo Teófilo); o autor delimita, ainda, pela opinião de um negro cambinda, a opinião sobre a ligação de certas etnias negras à feitiçaria em “Manoel de Oliveira” (1921, BARRETO, 2010, p. 665); descreve a naturalidade com que a população procurava curandeiros, espíritas e médicos, sem distinção em “A doença do Antunes” (1920, BARRETO, 2010, p. 331) e, em “O destino do Chaves”, a característica da gente “duplamente crente, tanto na Igreja católica como nas práticas de adivinhação e feitiçaria” (1920, BARRETO, 2010, p. 433), enunciando o processo de forma explícita em “Clara dos Anjos”: “pois é próprio do nosso pequeno povo fazer um extravagante amálgama de religiões e crenças de toda sorte, e socorrer-se desta ou daquela, conforme os tranSES de sua existência (1920, BARRETO, 2010, p. 247).

Esses últimos elementos apontam para uma realidade já retratada por João do Rio (por sinal, também um escritor que vinculava as técnicas jornalísticas às literárias): a crescente miscigenação cultural e sincretismo das práticas religiosas no Brasil República, em um contexto em que não havia, para o povo, oposição entre crenças; ao contrário, as diferentes possibilidades de vínculo religioso eram múltiplos modos de se conseguir o que se desejava, funcionando no modelo da religiosidade de barganha descrito por Laura de Melo e Souza sobre o Brasil Colônia (1995, p. 108-9), em que oferendas e pactos são feitos com as divindades pelas graças desejadas, e de sincretismo mágico, por acumulação, analisado por Bastide (1971, P. 384), em que em lugar de sobrepor uma crença à outra, acumulam-se os recursos de religiões.

Mais sobre a multiplicidade religiosa no Brasil pode ser visto nos contos estudados, como no conto “Dr. Pio Macieira”, em que a ortofísica, religião fundada pelo mestre que dá título ao conto, é descrita com intuito evidente de zombar das igrejas positivistas, swedenborgianas e demais seitas que vinculavam esoterismo e ciência. O espiritismo também tem espaço privilegiado nos contos: ele aparece como possibilidade de explicar a aparição dos mortos, em “A sombra do Romariz” (1922, BARRETO, 2010, p. 501) e como possibilidade de cura das doenças, em “A doença de Antunes” (já citado) e em “A Cartomante” (1920, BARRETO, 2010, p. 302).

Este último conto merece uma maior atenção: um homem, atribuindo as dificuldades e atrasos na sua vida a uma “influência misteriosa”, a alguma “coisa feita”, busca no jornal, entre a miríade de anúncios de videntes, espíritas e cartomantes, e acaba indo consultar com uma que descobre ser sua mulher (BARRETO, 2010, p. 302-3). Neste conto, a feiticeira já ocupa papel de personagem, mesmo que de modo ainda tímido, e mostra como as práticas mágicas podem estar mais próximas do que se imagina. O mesmo ocorre em “O destino do Chaves”: uma “velha indiática”, originária dos caetés, e uma negra cambinda, também velhíssima, são chamadas a prever o futuro do nascido Felismino Felicíssimo Chaves da Costa; a primeira diz que ele iria longe e seria grande coisa, e a segunda, que ele não seria feliz naquilo que ele quisesse fazer. Outro negro, Pai Luís do Congo, termina o prognóstico dizendo que ele será grande “em algo que ele não soubesse”. Tornou-se deputado, e depois ministro (BARRETO, 2010, p. 432-4). Há, aqui, tanto a característica da previsão do futuro, presente na feitiçaria europeia, na africana e, sincreticamente, na brasileira, quanto uma crítica mordaz à carreira política, posto que a previsão sobre o jovem prescrevia que ele não saberia trabalhar naquilo que lhe caberia de fato.

Já em outros gêneros, o autor retrata uma cafuza, curandeira, “abismada sempre nos misteriosos poderes dos feitiços” (BARRETO, 1997, p. 156), que era procurada inicialmente por pobres e miseráveis, sendo os ricos atendidos pelo doutor Campos, médico e político. Conforme as outras personagens citadas, a cafuza Sinhá Chica não apenas rivalizava com a medicina no exercício do seu papel, mas “não esquecia também os santos, a santa madre Igreja, os mandamentos, as orações ortodoxas” (BARRETO, 1997, p. 156); funcionava como medianeira entre os homens e o Invisível, relegando o vigário “a um papel de funcionário, espécie de oficial de registro civil, encarregado dos batizados e casamentos” (BARRETO, 1997, p. 156). Era capaz de curar com os movimentos de uma faca, e havia afastado a praga das lagartas de uma plantação. O narrador compara a benzedeira a uma “Medeia esquelética” (BARRETO, 1997, p. 155), deixando de certo modo marcada a sua associação com o feitiço. Aqui, nenhuma característica negativa é imputada à feiticeira, exceto, no plano das relações sociais, a concorrência que ela acaba por oferecer ao médico.

Finalmente, vale menção a presença de um personagem espírita⁷⁴ em *O subterrâneo do Morro do Castelo*⁷⁵, pequena coletânea de crônicas e reportagens⁷⁶ sobre as escavações da prefeitura do Rio no Morro do Castelo, publicadas em 1905. Cercadas de uma atmosfera sombria e cheia de mistério, com a possibilidade de acesso a fantasiosos tesouros deixados pelos jesuítas, as escavações despertaram a atenção do povo no período, e permitiram a Lima Barreto material para analisar e criticar a atuação do governo, bem como introduzir a publicação de um pequeno folhetim, enfadonho e de inspiração romântica, chamado “Os subterrâneos do Rio de Janeiro: Os Tesouros dos Jesuítas – Uma Narrativa de Amor – O Velho Códice”. Antes da publicação do folhetim, Lima Barreto teria encontrado Sr. Coelho, suposto conhecedor dos segredos do Morro do Castelo, que lhe teria revelado, sob inspirações do espiritismo, que o Sr. Frontin, engenheiro responsável pelas escavações, seria a reencarnação do marquês de Pombal (BARRETO, 1999, p. 51-3).

Ante tudo o que foi exposto, percebemos claramente a presença marcante da feitiçaria, do espiritismo, do sincretismo religioso e das práticas de adivinhação na obra de Lima Barreto⁷⁷. Como exímio pintor da vida social e cultural dos subúrbios do Rio, os apontamentos de Barreto somam-se aos de João do Rio, estudados no primeiro capítulo, mas são construídos de uma perspectiva que visa a manter o caráter literário de sua composição, levando em consideração todo o caráter imaginativo e simbólico presentes no texto literário e sua dimensão estética, de modo que os personagens e a trama são antes o centro da narrativa que a realidade extratextual. Sem deslizar para o jornalismo puro, mas, ao mesmo tempo, marcando na prosa as características de sua vocação para tal arte, o autor constrói um belo mosaico da vida da população pobre do Rio, demonstrando claramente como a feitiçaria e a adivinhação eram parte do cotidiano do cidadão carioca,

⁷⁴ O espiritismo merecerá mais atenção e estudo de nossa parte no capítulo 5 da presente dissertação.

⁷⁵ O Morro do Castelo é um espaço em que se depositam superstições e uma mística imaginação popular. Por causa das construções subterrâneas do local, da instituição jesuítica antiga e pelo acúmulo da população mais pobre nesse região, ela acaba por assumir ares de espaço sagrado ou sinistro. Perceberemos nova menção ao Morro no capítulo 5 desta dissertação.

⁷⁶ Por ser extremamente ampla, não levamos em consideração a produção de crônicas de Lima Barreto em nosso trabalho, referindo-nos apenas aos romances e aos contos. Citamos especialmente a coletânea citada devido à referência explícita a vários elementos importantes para nossa reflexão.

⁷⁷ Optamos por não analisar as crônicas escritas pelo autor, bem como as escritas por Machado de Assis, posto que o *corpus* de análise estender-se-ia demasiadamente. Nosso estudo se restringe, em especial, aos contos do autor, com pequenas incursões pelos romances e pelas crônicas que compõem o volume *O subterrâneo do Morro do Castelo*.

e como essas práticas possuem vigor literário para ser matéria da produção de diversas obras no período.

Nenhum dos praticantes de magia citados é mau; nenhum deles recebe o rótulo de pernicioso por si mesmo, sendo todos, em Barreto, portadores de um *phármakon* que, antes de mais nada, é a potência do contato com os mortos, da cura, da modificação da natureza. Há prevalência feminina, mas não tão absoluta quanto identificamos nos irmãos Grimm ou na década de 1890 na literatura nacional; além disso, não há diferença significativa no tratamento das personagens levando em consideração seu gênero, sendo o papel de detentor de práticas mágicas o elemento de maior importância no contexto das narrativas. Talvez os contos de Lima Barreto estejam entre os testemunhos mais fiéis do panorama religioso e social do Rio no início da República. Terminamos nossos apontamentos sobre o autor de *Triste Fim* com o as palavras do conto de abre a primeira coletânea de contos de Lima Barreto, *Histórias e Sonhos* (1920). Em “O moleque”, o narrador traça uma descrição referente a um subúrbio da cidade do Rio:

Nas suas redondezas, é o lugar das macumbas, das práticas de feitiçaria, que a teologia da polícia implica, pois não pode admitir nas nossas almas depósitos de crenças ancestrais. O espiritismo se mistura a eles e *a sua difusão é pasmosa*. A Igreja Católica unicamente não satisfaz o povo humilde. É quase abstrata para ele, teórica. Da divindade não dá, apesar das imagens, de água benta e outros objetos de seu culto, nenhum sinal palpável, tangível de que ela está presente. O padre, para o grosso do povo, não se comunica no mal com ela; mas o médium, o feiticeiro, o macumbeiro, se não a recebem em seus transe, recebem, entretanto, almas e espíritos que, por já não serem mais da terra, estão mais perto de Deus e participam um pouco da sua eterna e imensa sabedoria. Os médiuns que curam merecem mais respeito e admiração que os mais famosos médicos da moda. Os seus milagres são contados de boca em boca, e a gente de todas as condições e matizes de raça a eles recorre nos seus desesperos de perder a saúde e ir ao encontro da Morte. O curioso – o que era preciso estudar mais devagar – é o amálgama de tantas crenças desconhecidas a que preside a Igreja católica com seus santos e beatos. A feitiçaria, o espiritismo, a cartomancia e a hagiologia católica se baralham naquelas práticas, de modo que faz parecer que *de tal baralhamento de sentimentos religiosos possa vir nascer uma grande religião*, como nasceram de semelhantes misturas as maiores religiões históricas (BARRETO, 2010, p. 143, grifos nossos).

A constatação da difusão das crenças “menores”, a avaliação da abstração da religião oficial – a mesma análise feita por Keith Thomas (1991) sobre a Inglaterra pré-industrial –, a preferência popular pela magia, o embate, também, com a medicina, o sincretismo crescente e inelutável, a análise da necessidade de elementos concretos de

contato com o sagrado, a intuição do surgimento de uma religião nova – como viria a ser constituída a umbanda, alguns anos depois da publicação do conto⁷⁸ – tudo isso está concentrado nesse pequeno trecho, sob um poder de concisão excepcional e uma argúcia de análise surpreendente, de quem observa claramente a situação de seu tempo. Menos por possuir grandes personagens feiticeiros do que por compreender e retratar os menos favorecidos de seu tempo como poucos, Lima Barreto merece referência em nosso estudo.

Neste capítulo, nosso objetivo foi traçar um breve panorama da feiticeira na literatura, detendo-nos nos pontos que consideramos mais relevantes para o período em estudo – o Brasil do entresséculos. Ao final, buscamos delinear em quais obras do período tais personagens são recorrentes, fixando-nos em Lima Barreto mais detidamente. Em algum sentido, foi-nos possível perceber que a aparição dessa personagem nas obras literárias segue passo semelhante à sua delimitação histórica; além disso, pudemos inferir a importância crescente das práticas mágicas, especialmente a partir de 1890, devido ao expressivo número de personagens feiticeiras e de referências à magia nas obras que se estendem até meados de 1920. Mesmo com as diferenças claras imbricadas no estilo de composição, na visão de mundo e no estilo de cada autor, a literatura oferece-nos não apenas complemento ao aparato histórico, mas um mundo diverso em que a mentalidade da época reconfigurava a bruxa segundo a visão que se tinha dela.

Dentro do contexto dos estudos literários, chama-nos a atenção o fato de essa personagem, com aparições frequentes nos romances e contos do final do século XIX e início do século XX, ter sido até hoje tão pouco estudada e analisada pela crítica. Nossas reflexões caminham no sentido de reposicionar o espaço ocupado pelas feiticeiras na literatura nacional, levando em consideração as características específicas da magia no território nacional no entresséculos. Ainda, interessamo-nos por construir esse pequeno esboço no sentido de demarcar os contornos da ampla figura da feiticeira dentro da literatura brasileira do período, pavimentando a discussão que levaremos a cabo a seguir.

Nos capítulos seguintes, propomo-nos a estudar as personagens feiticeiras que, de algum modo, estão no centro das narrativas. As obras em questão – *O Cortiço* e *Esau e Jacó* – já foram deveras estudadas pela crítica, gerando uma fortuna de comentários ampla, mas não exaustiva; percebemos a carência de um estudo específico das

⁷⁸ O conto foi publicado pela primeira vez no ano de 1920, na coletânea *Histórias e Sonhos*. A umbanda, enquanto religião organizada, data de 1929 (Cf. NEGRÃO, 1996), ano dos primeiros registros de terreiros em cartórios, sete anos após a morte do escritor.

personagens feiticeiras e de sua função na narrativa. Ambos os livros são estudados por Affonso Romano de Sant'Anna em *Análise estrutural dos romances brasileiros*; no entanto, Paula e Bárbara, as feiticeiras, quase não são citadas; enquanto a cabocla do Castelo merece apenas meia página em *A Pirâmide e o Trapézio*, de Raymundo Faoro, análises pautadas na figura da cabocla do cortiço rareiam, sem dar-lhe a devida dimensão.

Buscaremos refletir como a bruxa Paula aparece, n' *O Cortiço*, como fundamental para a economia narrativa, de modo que sua condição de feiticeira aparece não apenas como adendo à descrição do grupo social, mas como essencial para a constituição da obra; buscaremos, ainda, analisar como a cabocla do Castelo, cujos poderes são buscados desde o primeiro capítulo de *Esau e Jacó*, oferece a chave de leitura para a obra como um todo, e para a faceta da personalidade humana que Machado buscou retratar nesse livro.

5. CAPÍTULO 4: UM OLHAR NATURALISTA: A BRUXA EM ALUÍSIO AZEVEDO

Dentro do último quartel do século XIX, nos meandros de um ambiente literário profícuo e com diversos estilos em andamento, o naturalismo desponta como uma estética de contraponto direto ao romantismo, até então preferência no gosto dos brasileiros. Desde a época da chegada dessa vertente estética discute-se o fato de não constituir, em si, um todo coerente; José Veríssimo opina, nos últimos anos do século, que o realismo e o naturalismo não seriam escolas literárias: enquanto o realismo seria um objetivo de toda a literatura – afinal, busca-se, de alguma maneira, retratar o real – o naturalismo seria o último a “arrogar-se o privilégio de possuir a verdade na arte” (1977, p. 205), acreditando ser o único capaz de tal representação. São frequentes as invectivas que criticam a própria fundação do movimento na França: os jovens fundadores do novo estilo seriam apenas neófitos nas letras arrolando-se ao lado de Zola, a fim de buscar alguma representatividade; o próprio pai do naturalismo não dá à palavra grandes ares: “É, não dou a mínima para a palavra “naturalismo” e, mesmo assim, vou repeti-la, porque é preciso batizar as coisas para que o público as veja como novas” (apud CATHARINA, 2006, p. 108).

Configurando ou não uma escola literária, o naturalismo se destaca por algumas características básicas, a saber: o alicerce fundado sobre as teorias do historiador e crítico Hippolyte Taine, que apregoava que o homem seria fruto do seu meio, momento e raça; a inserção de vocabulário e reflexão científica na composição da obra, levando em consideração a questão animal e orgânica do ser humano (CATHARINA, 2006, p. 114-6); e a proposta do “romance experimental”, que seria “um esforço para conciliar a observação do real, a ciência e o temperamento” (ZOLA apud CATHARINA, 2006, p. 115). Isso leva a uma reelaboração do gênero romance, “absorvendo todos os gêneros, mesclando-os e diluindo-os, incorporando os discursos de outras áreas do saber, hipertrofiando cada vez mais o descritivo em detrimento do narrativo” (CATHARINA, 2006, p. 118).

No nosso país, é sem dúvidas a influência de Zola que se faz mais intensa entre os escritores de jaez naturalista: a farta correspondência documentada por Raimundo Menezes (1958) sobre a vida de Aluísio Azevedo mostra-nos uma forte ligação com as obras do mestre francês e, em um segundo plano, com as do Português Eça de Queiroz; a

mesma influência está presente em outros escritores: na dedicatória de *A Carne*, escrita em francês para Émile Zola, Júlio Ribeiro termina: “Tu duca, tu signore, tu maestro”, as palavras de Dante a Virgílio na Divina Comédia: “você é o guia, o senhor e o mestre” (RIBEIRO, 2010, p. 13). Será no modelo do romance de tese ou experimental que serão compostas as obras *A Fome*, *A Carne* e *O Homem*, visando, a um só tempo, a descrever de modo científico e teórico algumas mazelas da realidade nacional e individual e descrever o país, ainda em vias de construção de uma identidade.

É exatamente para esse caráter de descrição da realidade, essa “hipertrofia do descritivo” que chama a atenção Flora Süssekind em *Tal Brasil, qual romance?*. Para ela, tamanha é a ansiedade de encontrar um romance que seja representativo do nosso país que nossa literatura chega a “abdicar de seu caráter literário em prol dessa busca” (SÜSSEKIND, 1984, p. 36), calcando os grandes modelos dos textos não em outras obras literárias, mas em referenciais do discurso científico e jornalístico (SÜSSEKIND, 1984, p. 37). Parte dos motivos para a ascensão de tal literatura estaria nas dúvidas dos próprios brasileiros sobre a identidade do país e na dificuldade de se construir uma égide identitária diante da vastidão de possibilidades em nosso território, fazendo da estética naturalista um meio de “representar uma identidade para o país, de apagar, via ficção, as divisões e as dúvidas” (SÜSSEKIND, 1984, p. 43, grifos da autora). Em resumo, levando-se em consideração que literatura e nacionalidade mantêm relações mais estreitas quando mais periférico é o país, a recorrência de um modelo naturalista nas obras literárias deve-se ao fato de que, no Brasil, ““fazer literatura” implicaria necessariamente “fazer um pouco da nação”” (SÜSSEKIND, 1984, p. 95).

O trabalho de Aluísio Azevedo é, assim, em certa medida documental, que visa a retratar a verdade da nação. O autor “Soube traduzir as cenas flagradas no quadro da vida social brasileira” (LEVIN, 2005, p. 15), pintando um retrato confiável, principalmente, das cidades do Rio e Maranhão – no caso d’*O Mulato*. Reconfigurando o romance do seu tempo, antes gênero do deleite da burguesia em formação, Azevedo dá-lhe uma “segunda finalidade prática e utilitária” de documento e crítica da sociedade (LEVIN, 2005, p. 22). Com sua pena e seu olhar, há, da parte do autor, “um empenho em aferir um grau máximo de fidelidade à reprodução dos costumes coletivos”. Nas palavras de Pardal Mallet, “Para o preparo de suas obras [Aluísio] vai estudar no documento humano, viver os seus livros” (apud LEVIN, 2005, p. 39).

De fato, Raimundo de Menezes retrata as incursões de Azevedo em busca do material humano para a produção de suas obras: o preconceito de cor, tema de sua primeira obra voltada à nova estética, vira objetivo de suas relações pessoais no Maranhão; a sede documental é tamanha que o autor chega a transpor para o papel personalidades de indivíduos inteiras, sequer, por vezes, resguardando-lhes os nomes (1958, p. 84-7). Para a composição de *O Homem*, Coelho Neto narra as idas do autor a pedreiras, estalagens e ambientes de trabalhadores (1958, p. 173), e o amigo Pardal Mallet orgulha-se de ter estado com o “papa do naturalismo” no Brasil quando ele começara a colher os primeiros apontamentos para *O Cortiço*, no ano de 1884 (1958, p. 174). Seu desejo era retratar a verdade. Nas palavras do próprio romancista, em diálogo com o Coelho Neto:

Vou às estalagens apanhar em flagrante a grande vida das colmeias e, para que a gente não se perturbe com a minha presença, visto-me de carregador, meto-me em tamancos. Subo as pedreiras, penetro, com risco de vida, as reles tavolagens, passo horas e horas entre a gente tremenda do trapiche, converso com catraieiros e, finalmente, venho comer nessa baiuca, como vês (apud MENEZES, 1958, p. 189).

Álvaro Lins chega a dizer, no *Jornal da Crítica*, que “nenhum romancista, como Aluísio Azevedo, presta-se como documento para os sociólogos e historiadores que venham a estudar e definir a sociedade provinciana e metropolitana do Segundo Império” (MENEZES, 1958, p. 128). Ora, é por esse caráter documental que Flora considera que “o leitor de um texto “naturalista” é conduzido para fora da linguagem” (SÜSSEKIND, 1984, p. 37), à semelhança do discurso sociológico ou científico; nesse sentido, “Oculta-se todo o trabalho da linguagem, dissolve-se a ficcionalidade própria ao romanesco e obriga-se o leitor a olhar o fato ficcional sempre em analogia a um referente extratextual ao qual deve obrigatoriamente corresponder o mais possível” (SÜSSEKIND, 1984, p. 37-8).

É preciso questionarmo-nos sobre como a crítica literária deve proceder diante dessa discussão. Desde os trabalhos de Peirce e Saussure, a teoria literária tem se colocado contra a ideia de *mimesis*, advogando que o referente da literatura não existe fora do texto (COMPAGNON, 2010, p. 97), o que leva a parte da crítica – notadamente os pós-estruturalistas – a considerar todo o realismo, com o naturalismo incluso, como “um conjunto de convenções textuais, quase da mesma natureza que as regras da tragédia clássica ou do soneto” (COMPAGNON, 2010, p. 106), obliterando qualquer

possibilidade de referência fora do texto literário e considerando que a literatura falaria apenas de si mesma. Diante dessas duas visões conflitantes – a de que o naturalismo retrataria a realidade e de que a literatura não faria referência a nada além de si mesma – Compagnon adita uma leitura que busca fugir ao binarismo: “o fato de a literatura falar da literatura não impede que ela fale também do mundo” (COMPAGNON, 2010, p. 123).

O que é preciso retirar dessa discussão, a fim de manter a coerência com nossa proposta de análise das personagens a um só tempo como “seres de papel” e como representativos da mentalidade do Brasil do entresséculos, é o fato de que o naturalismo brasileiro é uma escola em que é possível entrever com mais clareza a realidade extratextual do país de então, de modo que sua leitura leva-nos, inevitavelmente, a lançar mão das contribuições dos discursos de outras disciplinas para sua compreensão adequada; isso não significa, no entanto, deixar de lado os fatores eminentemente literários, o que poderia levar-nos à produção de uma “teoria e história sociológica da literatura” (CANDIDO, 2000, p. 12) em detrimento da crítica. Todo o arcabouço histórico, sociológico e cultural é material para melhor apreendermos a posição da feiticeira na economia da obra literária, tendo sido o arrolar de tais instrumentos o nosso objetivo primordial nesses capítulos até aqui. Nesse sentido, passaremos a uma análise das obras de Azevedo que mais interessam aos objetivos deste trabalho

5.1 A feiticeira e a cultura popular na obra de Aluísio Azevedo: exames preliminares

*toda a casta de feitiçarias e malefícios, que sói
imaginar a ignorância do povo*

Aluísio Azevedo, *Uma Lágrima de Mulher*

Em meio às buscas pela realidade nacional, Aluísio acaba polvilhando sua obra com algumas referências à feitiçaria e a outras práticas da religiosidade popular comuns no Brasil da segunda metade do século XIX. A questão da cultura popular, marcada principalmente pela falta de ou pelo precário acesso a outros estratos culturais (MONTEIRO, 1985, p. 1), fica bem delineada nos textos do autor, principalmente nos livros em que o público retratado é manifestamente pertencente a grupos de condição social mais baixa – os quais ele frequentou assiduamente em busca de material. Conforme mencionamos anteriormente, o período histórico em que o livro se passa (indica-se o

início da década de 1870⁷⁹) é marcado por uma tendência dos periódicos de tratar com mais frequência de um tema que vinha incomodando a população: a presença de feiticeiros e curandeiros, agindo impunemente na corte (COUCEIRO, 2008; SAMPAIO, 2003). É possível perceber pequenos elementos em diversos livros que nos demonstram esse panorama cultural, e outras referências mais ou menos relevantes a práticas de feitiçaria. Esboçaremos um breve panorama de tais casos, com o fito de apreender a noção que Aluísio Azevedo tinha das mesmas e como, a partir de uma ótica naturalista, o autor as expressa ficcionalmente.

Em *O Homem* (1887), obra de caráter naturalista cujo enredo repousa sobre a histeria de Madá – privada de viver seus desejos sexuais com seu meio irmão –, a tia da moça apresenta um comportamento recorrente na religiosidade popular. Sendo ela muito devota, ensina à sobrinha uma oração para afastar os desejos da carne⁸⁰, pelos quais era constantemente acometida. Keith Thomas e alguns padres da Inglaterra pré-industrial comparam as preces prontas, com objetivos específicos, a encantamentos (THOMAS, 1996, p. 218): a diferença entre as orações de um religioso e os encantamentos de um mago era que estes últimos deveriam funcionar automaticamente, enquanto aquelas dependiam do consentimento de Deus; “na prática, porém, essa distinção frequentemente se apagava na mente popular” (THOMAS, 1996, p. 47).

A forma como Camila, a tia, fala da oração ratifica essa indistinção: “vou ensinar-te uma oração, *que é só trazê-la de cor e rezá-la de vez em quando* – e hás de ver que tudo vai embora” (AZEVEDO, 2005b, p. 39, grifos nossos). Tais preces de valor específico eram comuns no contexto do Brasil Colônia e Império, sendo usadas tanto com o valor de evocações, pedidos e súplicas, quanto escritas e usadas como ingredientes nas “bolsas de mandinga”, espécie de amuletos sincréticos abundantes no Brasil colonial que serviam para proteção do mal (vide o caso de Manuel da Piedade, em SOUZA, 1985, p. 217)⁸¹.

⁷⁹ Em conversa na casa de Botelho, discute-se sobre “o movimento abolicionista que principiava a formar-se em torno da lei Rio Branco”, logo no início da história; infere-se, assim, que a década de 1870 é o período em que se estendem os fatos narrados.

⁸⁰ A oração, que vincula intensamente religiosidade e desejo carnal, lembra os textos de Santa Teresa d’Ávila, como se vê pelo excerto: “Amado do meu coração, espero-te esta noite no meu sonho, deitada de ventre para cima, com os peitos bem abertos, para que tu me penetres até ao fundo das minhas entranhas e me ilumines toda por dentro com a luz do teu divino espírito!” (AZEVEDO, 2005b, p. 39).

⁸¹ João Guimarães Rosa, em *Sagarana*, escreve um admirável conto cujo tema central é uma poderosa oração: “São Marcos” (ROSA, 2001; 261-291).

Em outros livros, a questão da feitiçaria é apenas mencionada, mas estes nos auxiliam a apreender a forma pela qual o autor constrói uma visão do fenômeno: *Uma lágrima de mulher* (1880), primeiro romance de Aluísio Azevedo, conta a história de um casal de amantes que são proibidos pelo pai da moça (Rosalina) de ficarem juntos. Miguel, o apaixonado, segue a mulher amada até Nápoles com a ajuda de Sombra da Noite, um velho pescador que teve relações com a família de Rosalina. Sobre ele, o narrador diz: “Tinham-no por milagreiro e na ilha atribuíam-lhe toda a casta de *feitiçarias e malefícios*, que sói imaginar a ignorância do povo” (AZEVEDO, 2005a, p. 222, grifos nossos). O personagem não realiza, ao longo do livro, nada que ratifique sua fama. Aqui, é bem evidente a posição do narrador de silenciar a respeito da existência de tais fenômenos e de se autoenunciar como um outro, e não como parte do povo; delimita-se a esfera da crença na mentalidade popular, não a refutando explicitamente, mas deixando recair sobre ela dúvida e mesmo descrença. De certo modo, cria-se literariamente um contexto em que a mentalidade religiosa do povo se aproxima daquela descrita pelos historiadores em quem nos baseamos.

O maranhense Amâncio, de *Casa de Pensão* (1884), antes de mudar-se para a corte e viver uma vida licenciosa – em lugar de verdadeiramente estudar – teve também contato com um feiticeiro. Era “um homem com grande habilidade para curar moléstias, viessem elas do mau-olhado ou do feitiço” (AZEVEDO, 2005a, p. 796). O narrador segue, com larga ironia: “Santo homem! O mal do nosso estudante desapareceu como por milagre; o que, aliás, não impediu que tivesse daí a pouco de voltar à cama, debaixo de um novo e mais formidável carregamento que o ia varrendo ao cemitério”. O que nos fica indicado por esse episódio é, além da postura irônica e incrédula do narrador, o aferrar de Amâncio à crença no curandeiro. Mais uma vez, Azevedo guarda para os personagens, especialmente os de baixa instrução, a crença na feitiçaria, de modo que o narrador indica um ponto de vista cético. Assim, constrói-se um povo distante do ponto de vista do narrador, um povo aferrado à religiosidade mágica e à possibilidade do feitiço.

Em *A Mortalha de Alzira* (1894), romance que narra a história de padre Ângelo lutando contra seus impulsos eróticos diante da cortesã Alzira, Azevedo parece vincular a bruxaria da idade média à histeria. Ele vai ainda além: “E, mesmo agora, todas essas convulsionárias, que infestam Paris (...) que pretendem cair às vezes em estado de inspiração divina, para conversarem com os espíritos e outros seres sobrenaturais, o que

mais são do que históricas sinceras ou fingidas?...”⁸² (AZEVEDO, 2005b, p. 718). Mais uma vez, embora brevemente, a associação entre bruxaria e histeria reafirma, na opinião do narrador, a não factibilidade de práticas mágicas, e a explicação científica do fenômeno, alicerçada no cientificismo vigente, adéqua-se aos moldes da estética naturalista. Vale lembrar que a opinião que explica a bruxaria pela loucura ou pela histeria, sedimentada por Pinel (1745 – 1826), Escarol (1772-1840) e Charcot (1825 – 1893), era então defendida por este último e Freud (1856 – 1939) (NOGUEIRA, 2004, p. 116-121). No Brasil, o médico Nina Rodrigues, ao estudar os cultos de possessão africanos no entresséculos, aponta também a histeria como sua causa primordial (BASTIDE, 1971, p. 33).

A obra *O Mulato* (1881) nos oferece maiores elementos de reflexão, principalmente no que toca ao que seria o papel do imaginário popular no diagnóstico da feiticeira, em uma perspectiva elaborada pelo narrador. Tido pela crítica como marco do Naturalismo no Brasil, o livro desenvolve uma análise dura do preconceito racial presente na sociedade maranhense, local onde vivia o autor na ocasião da publicação. Sendo filho de uma ex-escrava e de José da Silva, Raimundo, o mulato, é enviado para a Europa para estudar após a morte de seu pai – assassinado pelo padre Diogo, que queria esconder as relações licenciosas que teve com a esposa de José. Em retorno ao Brasil, o mulato desperta a paixão de sua prima, sendo privado pelo seu tio de consumir o casamento pelo fato de ser um mestiço. As personagens são compostas de modo a reforçar certa dicotomia entre uma cultura erudita, representada significativamente por Raimundo – o mulato, que estudou na Europa – e uma cultura e uma religiosidade populares em outros.

Entre as secundárias, temos a cafuza Mônica, criada de Ana Rosa. Certa noite, após servir sua senhora, o narrador nos informa que ela “tinha ao pescoço um barbante, com um crucifixo de metal, uma pratinha de 200 réis, uma fava de cumaru, um dente de cão e um pedaço de lacre encastado em ouro” (AZEVEDO, 2005a, p. 327). Esse amuleto pode ser considerado uma “bolsa de mandinga”, assim como citado anteriormente. Tais bolsas, amontoados sincréticos de diversos elementos, supostamente teriam o poder de afastar o mal e renovar as energias. Para Laura de Melo e Souza, são o produto que mais demonstra o sincretismo religioso do período colonial, amalgamando ideias africanas,

⁸² Lembremos que, à época, o espiritismo era doutrina conhecida na França e na maior parte da Europa (Cf MALDONADO, 2007).

indígenas e europeias para favorecer a sorte. São, ainda, eminentemente setecentistas, o que demonstra a uma permanência de práticas através dos séculos e uma vivência da religiosidade popular, em especial, no norte do país (SOUZA, p. 213 a 222). Ressalte-se, finalmente, a origem da criada, uma *cafuzo*, nascida entre índios e negros.

Há ainda uma personagem que recorre frequentemente a remédios populares. Descrita como uma senhora “muito nervosa”, Maria do Carmo “só falava em moléstias e sabia remédios para tudo” (AZEVEDO, 2005a, p. 307). Continuando a descrição, o narrador conta que ela guardava cascas de frutas, pois “Abaixo de Deus, eram santo remédio para as dores de ouvido!” (p. 308). O tom da narrativa e a composição da personagem – uma viúva que se recusava a comer pepinos e outros vegetais da mesma família, posto seu marido ter morrido de congestão ao comer uma salada inteira desses legumes – constroem uma personagem risível, e afastam a posição do narrador da crença que a personagem possui.

Em outro episódio, Maria Barbara, a avó de Ana Rosa busca uma explicação para o amuo e a indisposição da neta, causada, secretamente, pela paixão sentida pelo primo recém-chegado. Respondendo a Raimundo, que se aproxima da moça para perguntar se estava bem, a velha senhora diz:

— Não faça caso, moço! Esta menina está assim já de tempos, *e ninguém me tira que foi quebranto que lhe botaram!*...

Raimundo tornou a rir, e Ana Rosa endireitou-se na cadeira em que acabava de assentar-se.

“Esta vovó!... pensou ela envergonhada. Que ideia não ficará ele fazendo da gente!...”

— Não se ria, nhô Mundico! não se ria, prosseguiu a sogra de Manuel, que aqui está — e bateu no peito — quem já andou de quebranto a dar-não-dá com os ossinhos no Gavião! E, tirando do seio um trancelim, com uma enorme figa de chifre encastada em ouro:—Ai, minha rica figa, a ti o devo! a ti o devo, que me livraste do mau-olhado!

— Mas, Sra. D. Maria Bárbara, conte-me como foi essa história do quebranto, pediu Raimundo.

— Ora, o quê! Pois então o senhor não sabe que o mau-olhado, pegando uma criatura de Deus — está despachadinha?... Então, credo! que andou o senhor aprendendo lá por essas paragens que correu?! (AZEVEDO, 2005a, p. 330)

O quebranto, definido nos dicionários como “desfalecimento, prostração”, “no Brasil implica sempre a influência exterior maléfica do feitiço, do mau olhado, as forças contrárias” (CASCUDO, 2012, p. 589-590). A crença ferrenha em tal possibilidade de ação mágica em nada contradiz a fé católica de Maria Bárbara, reforçando o sincretismo da religiosidade brasileira e o fato de que “indivíduos de praticamente qualquer grupo

étnico ou social podiam circular de um grupo religioso a outro, ainda que mantivessem uma afiliação predominante a um deles” (REIS, 2006, p. 75). Além de crer na eficácia do quebranto, acredita-se, ainda, na possibilidade de proteger-se do mesmo através do auxílio de um *amuleto*, sua “rica figa”, um objeto que, desde a idade média, tinha a fabricação como uma das principais responsabilidades do feiticeiro (SOUZA, 1995, p. 212).

Interessa-nos, ainda, a espécie de jogo travado neste pequeno excerto entre a cultura eminentemente popular, demarcada pela crença de Maria Bárbara, e as atitudes de Raimundo e Ana Rosa. O primeiro movimento do advogado ao ouvir sobre o quebranto é rir-se; no entanto, em vez de desprezo, ele parece dedicar sincera curiosidade ao pedir: “conte-me como foi essa história do quebranto”. Sem compartilhar, em absoluto, das crenças da senhora, a atitude de Raimundo sugere a suposta superioridade do homem culto e educado diante das “crendices” populares. Aqui, o mulato não coaduna com o pensamento popular, mas acaba por conviver com ele e dele se alimentar; nesse sentido, o narrador parece ratificar a posição de Raimundo, cuja opinião a respeito das práticas mágicas e das superstições percorre o livro como um todo e marca o afastamento que o pensamento letrado cria diante das práticas mágicas populares, ao mesmo tempo em que necessariamente tem delas conhecimento e por elas interesse como matéria narrativa.

Enquanto Maria Bárbara confia plenamente no valor das próprias concepções, questionando, até mesmo, como Raimundo não as conhecia, Ana Rosa parece enxergar-se no meio dos dois estratos de cultura, acabando por optar, na ocasião, por incluir-se na cultura de elite. Ora, já tivemos anteriormente no livro informações sobre as superstições da moça: “Era um bocadinho supersticiosa: não queria as chinelas emborcadas debaixo da rede e só aparava os cabelos durante o quarto crescente da lua”, mas não admitia que tinha crença em tais práticas: “‘Não que acreditasse nessas coisas’, justificava-se ela, ‘mas fazia porque os outros faziam...’” (AZEVEDO, 2005a, p. 269).

No entanto, no episódio do quebranto, a jovem sente-se desconfortável com a fala da avó, crendo que ela poderia expor sua família ao ridículo diante de Raimundo, a quem queria impressionar. Ela chega a ser diretamente questionada pelo primo:

- V. Ex.^a, minha prima, também acredita no quebranto? (...)
- Bobagens... murmurou ela, *afetando superioridade*.
- Ah, então não é supersticiosa?
- Não, felizmente (...) (AZEVEDO, 2005a, p. 330, grifo nosso).

Parece-nos que Ana Rosa, assim como Raimundo, possui uma clara noção do prestígio da cultura da elite e da falta desse mesmo prestígio quando se trata de práticas religiosas populares. Vivendo em meio a um contexto cultural em que são comuns certas crenças, a menina cresce e assimila relativamente parte delas, incorporando-as aos seus hábitos; no entanto, recusa-se a considerar que os realiza por acreditar neles, desculpando-se ao dizer que apenas seguia o que os outros faziam. Ao ser questionada por seu primo, considera o quebrando uma bobagem, e “afeta superioridade”, buscando demonstrar seu afastamento das crenças da avó e seu pertencimento ao mesmo estrato cultural de seu interlocutor. O narrador coloca-se, de certa forma, no ponto de vista de Raimundo, análise reforçada pela referência posterior feita à “cegueira supersticiosa” de Maria Bárbara (AZEVEDO, 2005a, p. 391). A distinção do pensamento e da cultura da família de Ana Rosa e do Mulato aparece, ainda, explicitamente na discussão que Manuel e Raimundo têm sobre religião – de modo que este último a observa com condescendência, e aquele aceita-a com fé (AZEVEDO, 2005a, p. 400-401).

Os apontamentos feitos até aqui desenham, de certa forma, o retrato parcial feito por Azevedo das crenças populares na região norte do país, importante para compreender a presença da feiticeira. A composição de um imaginário coletivo referente à fazenda de São Brás, onde vivera José do Eito, será daqui em diante matéria de nossa reflexão. O caráter sombrio do lugar começa a se compor anos antes do desenrolar da história: quando José da Silva, pai de Raimundo, mata Quitéria, sua esposa, “todos os do lugar, até mesmo os de casa, atribuíram a morte de Quitéria ao espírito maligno que se lhe havia metido no corpo” (AZEVEDO, 2005a, p. 293). Esse espírito maligno teria feito a mulher tornar-se mais dura e sinistra com os escravos. A crença coletiva de que espíritos seriam capazes de matar e modificar o pensamento é um elemento importante do pensamento mágico deste contexto (Vide REIS, 2011, p. 69 e RIO, 1976, p. 12).

O local do ocorrido ganha ares de casa mal-assombrada: “A fazenda aos poucos se converteu em tapera, e lendas e superstições de todo o gênero se inventaram para explicar-lhe o abandono. O vigário do lugar, pessoa insuspeita e criteriosa, nem só confirmava o que diziam, como aconselhava a que não fossem lá. “Aquilo eram terras amaldiçoadas!”” (AZEVEDO, 2005a, p. 302). Evidentemente, o padre ajuda a criar esse mito em torno do local em seu próprio proveito, posto ter sido culpado da morte de Quitéria. A construção do imaginário em torno da propriedade assume tal proporção que,

quando Raimundo retorna para ver a fazenda, o seu guia se recusa a ir até a mesma por temor (AZEVEDO, 2005a, p. 413).

Foquemo-nos, enfim, na personagem tida por feiticeira na obra: Domingas, a escrava, mãe de Raimundo. A cruel tortura imposta a ela por Quitéria desequilibra a escrava e deixa-a louca, conseguindo ela recuperar-se parcialmente depois (AZEVEDO, 2005a, p. 292). Após a morte dos donos da fazenda, a perda do amado José da Silva desconcerta Domingas definitivamente. Chorando a morte do homem, ela teve a intuição de que fora o padre o autor do assassinato: “- Foi ele! Não foi outro! Foi aquele malvado! Foi aquele padre do diabo! – E pôs-se a rir e a dançar, batendo palmas e cantando. Era a *loucura* que voltava” (AZEVEDO, 2005a, p. 302, grifo nosso).

Assim que a fama de local amaldiçoado da fazenda se faz, Domingas passa a ser designada por feiticeira: “Anos depois, contavam que nas ruínas de São Brás vivia uma preta feiticeira, que, por alta noite, *saía pelos campos a imitar o canto da mãe-da-lua*”⁸³ (AZEVEDO, 2005a, p. 302). Os viajantes cuidavam de não passar por ali, mas “o caminheiro descuidado (...) via percorrer o cemitério, a cantar e a rodar, um vulto alto e magro de mulher, coberto de andrajos” (AZEVEDO, 2005a, p. 303).

Na estação de Vila do Rosário, onde desceram do vapor para seguir caminho até a fazenda de São Brás, Raimundo e seu tio Manuel encontraram-se com um português conhecido do comerciante, e pernoitaram em sua residência. Esse português, que exagera na descrição das coisas e “chegava a mentir”, conta ao mulato um pouco sobre seu pai, cuja história ele tanto ansiava por ouvir. Na narrativa do “homenzinho”, um assassino célebre teria matado seu genitor, depois do quê a terra da propriedade, antes muito fértil e boa, não deixava vingar mais nenhum fruto. Quem se atrevesse, ainda, a cheirar as flores, beber a água ou deitar no chão do local ficaria enfeitiçado por ação do diabo, que queria “engodar o caminheiro incauto” (AZEVEDO, 2005a, p.397).

Ele desfia ainda uma narração dizendo que a alma de José Pedro da Silva estaria vagando por lá, esperando receber uma cota de oração dos vivos; “Enquanto isso não chega, vaga pela tapera a pobre alma penada, de dia que nem um pássaro negro, enorme, que canta a finados, e de noite vira-se numa feiticeira, que dança e canta rindo como as raposas” (AZEVEDO, 2005a, p. 397). Notemos como, para a concepção do português, é

⁸³ Mais de uma vez, Domingas é descrita como uma mulher que gritava à noite. Os gritos lançados por ela lembram a palavra *σπρίγξ*, que significa "susto, pássaro da noite assim chamado por causa de seu grito estridente"⁸³ (BALLY, 1950) citado por nós no primeiro capítulo desta dissertação.

o próprio espírito do morto que se transmuta em feiticeira. Essa figura perseguiria os viajantes e, alcançando-os, matá-los-ia, transformando-se em ossos e lançando-se sobre eles (p. 397). Segundo Souza, metamorfose da feiticeira em animal voador, típica da mentalidade popular europeia, aparece também no Brasil: o poder da transformação denunciava as bruxas (1995, p. 248)⁸⁴.

O encontro da advogado com sua mãe, no entanto, é talvez o ponto mais alto entre as aparições da “feiticeira”. Tendo ido dormir na Vila do Rosário, ele escuta o canto da mãe-da-lua. O pássaro alça voo, e ele se lembra inevitavelmente da suposta feiticeira. O leitor é colocado em certa tensão, que se intensifica com um “frouxo vozear misterioso” que Raimundo escuta e esforça-se por distinguir, sem grande sucesso. Procura alguém acordado, sem encontrar; não havendo outros hóspedes em seu andar, começa a preocupar-se e ouvir melhor o que se gritava: frases de reclamações e lamentos. O mulato pergunta: “Quem está aí?” sem obter resposta, até distinguir o nome “José do eito”, e perceber que a voz falava de seu pai e de São Brás (AZEVEDO, 2005a, p. 410).

Raimundo desesperava-se sem ouvir nenhuma referência a sua mãe, até que a voz cessou de todo. Procura novamente por quem estava falando, e deita-se para dormir, ainda alerta, com a porta propositadamente aberta. Quando adormecia, foi despertado por um leve ruído:

(...) na porta desenhava-se, contra a claridade exterior, a mais esquelética, andrajosa e esquelética figura de mulher, que é possível imaginar. Era uma preta alta, cadavérica, tragicamente feia, com os movimentos demorados e sinistros, os olhos cavos, os dentes escarnados. O rapaz, apesar da sua presença de espírito, teve um forte sobressalto de nervos; todavia, não se mexeu, na esperança de ouvir ainda alguma revelação; o espectro porém, olhou em torno de si, viu-o, sorriu, e tornou a sair silenciosamente (AZEVEDO, 2005a, p.411).

O encontro é muito significativo, na medida em que pinta, aos olhos do leitor, a primeira representação direta de Domingas após ter caído pela loucura. A chamada feiticeira, tendo apenas gritado e falado do lado de fora à noite, aparece à porta e sai, com um sorriso provavelmente insano, em silêncio. Todos os elementos desse trecho e no resto do livro, excetuando a exagerada descrição do anfitrião português, mostram-nos o fato de que a mulher é considerada *feiticeira* não por quaisquer poderes ou possibilidades

⁸⁴ Outras crenças em transformações em animais existiam no Brasil e nas Américas antes da chegada dos portugueses; no entanto, a aproximação entre a feiticeira e os animais voadores – morcegos, borboletas, bruxas, pássaros – é uma característica mais comum na Europa.

possuídas por ela, mas sim por ocupar uma posição totalmente marginal e antissocial no contexto. Sendo louca, feia e bizarra, além de ser do gênero privilegiado da bruxaria – o feminino – a categoria de feiticeira cai-lhe como uma luva.

Poder-se-ia pensar, indo ainda além, que dentro da mentalidade do povo que a narrativa engendra, a crença na feitiçaria é responsável também pelo amargo preconceito com relação aos negros. Ora, nesse sentido, a construção narrativa de *O Mulato* marca como negativas as práticas populares de feitiçaria e o preconceito cruel contra o mestiço, sob o signo da ignorância, e como positivos o comportamento equilibrado de Raimundo, seus conhecimentos e seu ateísmo. Há, no cerne do livro, uma cisão entre estratos culturais, que parece organizar todas as relações interpessoais no interior do romance. É essa mesma cisão que torna Raimundo um personagem complexo e ambíguo: ele é marcado, ao mesmo tempo, pelo preconceito dos demais – manifestamente, os de classes populares – quanto a sua descendência e, pelas mesmas pessoas que o distinguem preconceituosamente, é marcado de forma positiva por pertencer a um estrato cultural que não pode ser alcançado pelos outros. Por outro lado, o próprio mulato observa as crenças de matriz popular com preconceito e afastamento, posto julgar-se inserido em uma cultura letrada e livre de tais aparatos supersticiosos⁸⁵. Todo o romance desenha jogos de poder em que uns julgam-se superiores aos outros, ora baseando-se em elementos culturais, ora em elementos étnicos.

Outras duas vezes a mulher reaparece. A primeira é em São Brás, em que a triste negra surge “a dançar uns requebros estranhos, com os braços magros levantados sobre a cabeça” (AZEVEDO, 2005a, p. 417), e reconhece o filho há tanto tempo afastado. Raimundo acaba por repeli-la com violência (AZEVEDO, 2005a, p. 418). Posteriormente, a louca é apenas citada: Raimundo teria tentado visitá-la para trazê-la com ele para a capital, sem sucesso (AZEVEDO, 2005a, p. 463). Embora esteja liberto do que lhe representaria a inferioridade de uma cultura pouco reconhecida, o mulato ainda está conectado à mãe, buscando um vínculo que denota a sua irremediável condição de cor.

Domingas, dentro da economia imaginativa do texto, é uma feiticeira sem qualquer poder, categorizada como tal por sua loucura e pelo discurso criado pela

⁸⁵ Lembremo-nos da definição de Thomas sobre superstição, qual seja, um conjunto de práticas e crenças de baixo valor social, que é considerado inferior pelos discursos científico e/ou religioso vigentes (THOMAS, 1991, P. 48).

população da região de Vila Rosário, com o endosso de peso do cônego Diogo, a quem os habitantes tinham em alta conta e que dizia que as terras do São Brás eram amaldiçoadas (AZEVEDO, 2005a, p. 302). Constrói-se nela, na trama da narrativa, a ponte instável entre o presente vivido e o passado, sendo um dos poucos fios esparsos da composição da história de Raimundo: enquanto suposta feiticeira, representa a obscuridade de um passado inacessível, marcado pela violência e pelos embustes dos poderosos diante da própria escrava e de José do Eito; enquanto mãe, corporifica a impossibilidade de acesso direto à história do protagonista e filho, seja pelo desequilíbrio mental, que enevoa a articulação coerente dos fatos, seja pelo fato de fugir de Raimundo ao fim da história – metáfora da indisponibilidade de um discurso coerente para o pretérito. Dentro da composição da obra, Domingas é antes de tudo o índice de um passado sugerido, cujos meandros não podem ser recompostos; seu papel como bruxa, embora relevante, é subsidiário.

Na fixação do estereótipo de feiticeira na ex-escrava, os discursos do povo e do representante da religião oficial sedimentam-se, caracterizando o que Nogueira consideraria uma bruxa: “[ela] assume junto ao imaginário de uma coletividade uma situação passiva, pois a opinião pública é sempre mais importante na comprovação de sua existência que a ideia que faz de si mesma a protagonista no mundo mágico” (NOGUEIRA, 1995, p. 41).

Como já dissemos, é possível ler *O Mulato* não apenas como uma crítica ferrenha ao preconceito da sociedade do Nordeste (então Norte) no país, mas, de modo mais amplo, como uma crítica ao modo de pensar de certos grupos sociais, que ratificam um pensamento purista e segregador e uma religiosidade exterior, em que se valorizam mais ações, palavras e gestos que interiorização, que tanto foi criticada pelos viajantes que visitaram o Brasil colônia e que é colocada em xeque pela visão do Mulato de volta a sua terra (SOUZA, 1995, p. 100).

Em breve resumo, pudemos constatar a presença sistemática de alguns elementos nos textos citados: em primeiro lugar, a ligação entre a *loucura* e a bruxaria – como se vê em *O Mulato* e explicitamente formulado em *A Mortalha de Alzira* –, elaboração cara ao pensamento cientificista do período e em voga nas discussões médicas do século XIX; em segundo lugar, a delimitação entre uma cultura de elite e uma cultura popular, sendo esta última mais vivamente construída imaginativamente pelos narradores das obras, e

um espaço de “influências recíprocas” (GINZBURG, 2008, p. 10), de reelaboração de significados a partir do esgarçar das fronteiras entre o povo e a elite (BURKE, 2010, p. 17) – personificado por Ana Rosa. Esse segundo ponto aparece em quase todos os romances citados, sejam nas preces ensinadas a Madá pela tia, no curandeiro de *Casa de Pensão*, nos amuletos e crendices d’*O Mulato* ou na opinião do povo diante do Sombra da Noite, em *Uma lágrima de mulher*. O ponto de vista do narrador diante de tais ideias é de afastamento, marcado pelo descrença com que são narrados os eventos e mesmo com certa ironia que aparece ao se lidar com práticas mágicas e religiosas, não havendo espaço na narrativa para a hesitação do fantástico (TODOROV, 1992, p. 31).

Finalmente, em terceiro lugar, a partir da tentativa naturalista de descrição da coletividade e do seu comportamento, o autor busca representar ficcionalmente a capacidade do imaginário popular, reforçado pelos discursos de poder, de *construir realidades*. Se Sombra da Noite não tem poderes, se Domingas não se transmuta em pássaro nem persegue os viajantes, se as preces encantatórias e amuletos não têm valor, a opinião do grupo formado pelas personagens do romance a respeito dela cria um valor simbólico compartilhado, cuja significação condiciona atitudes, valores e julgamentos a respeito da realidade intrínseca da obra. Essa composição visa, de certa maneira, a representar a realidade e natureza de uma problemática do país como um todo, romanceado no microcosmo dos personagens maranhenses.

A partir dessas três chaves de leitura apreendidas na obra, buscaremos analisar a personagem mais significativa do ponto de vista da feitiçaria entre os livros de Aluísio Azevedo: a cabocla Paula

5.2 A habilidosa Paula, feitiçeira d’*O Cortiço*

Que poder o da bem amada de Satanás, curando, predizendo, adivinhando (...) Todos vão até lá. Com ela não se sente vergonha. Fala-se livremente. A ela se pede a vida, a morte, remédios, venenos.

Michelet. *A feitiçeira*

O Cortiço (1890) é considerada a obra-prima de Aluísio de Azevedo, consagrada pela crítica nacional. O livro conta a história de diversas vidas de trabalhadores morando no bairro de botafogo, à época do Brasil Império, de modo que o personagem principal é o próprio cortiço: “dentro da história de *O Cortiço*, não há heróis. São todos iguais no

desenvolver do enredo” (MENEZES, 1958, p. 230); como eixos principais de sequência narrativa, há as histórias de dois imigrantes portugueses: João Romão e Jerônimo. Este último passa por um processo de “abrasileiramento”, deixando de lado o trabalho duro para se tornar movido pelos sentidos e apaixonando-se perdidamente pela comida, pela música e pela mulher brasileira – a Rita Baiana, que o faz largar sua mulher, Piedade de Jesus. O segundo é também um português que veio para o Brasil e queria tornar-se rico; aos poucos, conquista algum capital e abre um armazém, amiga-se com uma negra – a escrava Bertoleza – e, com sua ajuda, bem como através de pequenos furtos e velhacarias, consegue comprar um amplo terreno em que constrói diversas casas, compondo o Cortiço São Romão. Pouco depois, a família do negociante Miranda muda-se para próximo do cortiço, e, tendo uma má relação inicial com o seu dono, acabam por aproximar-se dele, de modo que, ao fim do livro, Romão está para casar-se com Zulmira, filha de Miranda e dona Estela. Essa pequena epopeia burguesa pelo enriquecimento material é o grande núcleo da narrativa.

O mais interessante para nossa análise são os moradores do cortiço e seus hábitos. Em um contexto em que os conglomerados populacionais reproduziam-se por toda a cidade do Rio, especialmente no bairro de botafogo (CARRIZO, 1999, p. 111), na moradia coletiva de João Romão, “o melhor ponto do bairro para a gente do trabalho” (AZEVEDO, 2005b, p. 451), vivia uma miríade de lavadeiras, trabalhadores da pedreira, soldados, engomadeiras e toda sorte de gente pobre, que precisava de uma das noventa e cinco casas baratas disponíveis no São Romão. É possível, nessa obra, entrever melhor a questão de como se constrói ficcionalmente o pensamento coletivo popular a respeito da religião e da feitiçaria: segundo Brito Broca, *O Cortiço* teria sido o romance que faria conhecer à burguesia leitora o povo (BROCA, 1991, p.230). Ainda, “nos capítulos de *O Cortiço* a focalização nos comportamentos coletivos eleva-se ao primeiro plano” (LEVIN, 2005, p. 38). Na esteira do pensamento que coloca o naturalismo de Azevedo como retrato fiel da sociedade, Raimundo de Menezes aponta sobre o conteúdo do livro e os assuntos dos leitores:

Mal sabem todos que aquela amálgama de tipos foi colhida no ramerrão de cada dia, nos cortiços, nos lugares mais infetos, nos alcouces, em que o autor viveu, passou semanas e meses, conviveu com cavouqueiros e lavadeiras, estudou-os, observou-os, e, afinal, pintou-os ao vivo, tal e qual na realidade, fazendo-os andar, sorrir, sofrer, amar, movimentar-se nas páginas do volume, que agora atraí as atenções de uma cidade inteira (MENEZES, 1958, p. 230-1).

Dadas ao comentário as devidas proporções, percebe-se o compromisso assumido por Aluísio Azevedo de colher, entre o povo, o material necessário para a composição de sua obra. Duas das epígrafes iniciais da obra merecem, ainda, atenção nesse sentido: de Cícero, o autor cita: “Periculum dicendi non recuso” – “não recuso o perigo de falar”, o que aponta para a crueza das palavras que serão ditas na obra; do Direito Criminal francês, cita: “La verité, toute la verité, rien que la verité” – “a verdade, toda a verdade, nada além da verdade”, firmando uma espécie de compromisso – cujo cumprimento total é uma impossibilidade – de retratar a verdade por meio da literatura. Reforça-se a ideia de que, mesmo havendo certo afastamento da realidade extratextual próprio da literatura, o objetivo do escritor naturalista era aproximar-se dela o máximo possível.

A questão da fusão de raças e tipos humanos, vivendo promiscuamente misturados na habitação coletiva e alegorizando a própria situação do Brasil (CANDIDO, 2004, p. 117), é um tema importante da obra; Rita Baiana não é a única mestiça, mas o é também uma das lavadeiras do cortiço – Paula, uma cabocla. Mais de uma vez na literatura brasileira do século XIX e início do século XX, as práticas mágicas aparecem vinculadas a mestiços, conforme vimos no capítulo anterior⁸⁶. Parece haver uma sobreposição entre o sincretismo religioso e a fusão de práticas culturas à imagem de mistura presente entre os mestiços. Sendo talvez o retrato mais amplo da feiticeira brasileira do período, Paula abrange uma série de práticas mágicas distintas. Sua descrição inicial é feita da seguinte maneira:

Seguia-se a Paula, uma cabocla velha, *meio idiota*, a quem respeitavam todos pelas virtudes de que só ela dispunha para benzer erisipelas e cortar febres *por meio de rezas e feitiçarias*. Era extremamente feia, grossa, triste, com olhos desvairados, dentes cortados à navalha, formando ponta, como dentes de cão, cabelos lisos, escorridos e ainda retintos apesar da idade. Chamavam-lhe “Bruxa” (AZEVEDO, 2005b, p. 464, grifos nossos).

A dura descrição da cabocla reforça alguns elementos presentes n’*O Mulato*. Há preferência pela caracterização física: a bruxa é velha e feia, com elementos bem característicos que lhe dão feições assustadoras – como o dente cortado a navalha. Ainda, o chamá-la de “meio idiota” demonstra, de certa forma, novamente uma vinculação entre a loucura e a feitiçaria, dando-lhe um caráter antissocial que aparecerá de forma

⁸⁶ Vide, ainda, o capítulo 5 desta dissertação.

determinante na narrativa. Ao contrário, porém, de Domingas, Paula possui conhecimentos e possibilidades de atuação no mundo prático que são reconhecidos pelo grupo social a que ela pertence, sendo, por isso, procurada e respeitada pelos habitantes do cortiço.

Observemos os poderes que a bruxa possui na narrativa: no trecho em que ela é descrita, o narrador chama a atenção para sua capacidade de “benzer erisipelas e curar febres por meio de rezas e feitiçarias”. O uso cuidadoso das palavras, aqui, é revelador para nossa análise: sem distinção, coloca-se no mesmo plano a *reza* e a *feitiçaria*, reforçando o que foi dito anteriormente a respeito da proximidade entre o encantamento mágico e a prece religiosa no pensamento popular (THOMAS, 1996, p. 218). Na mesma esteira, as palavras *benzer* e *curar* aparecem referidas com o mesmo sentido, de modo que, se no primeiro par, o discurso religioso (*reza*) se entremeia do discurso mágico da religiosidade não dominante (*feitiçaria*), no segundo, entremeiam-se o âmbito religioso (*benzer*) e o científico (*curar*).

Vimos anteriormente que entre a religiosidade oficial e a religiosidade popular, bem como entre os dois estratos correspondentes de práticas médicas, havia discrepâncias encaradas de forma ora condescendente, ora negativa e digna de repressão; a interpenetração dos dois níveis de práticas em nosso país permitiam intercâmbios constantes: “não era raro que os médicos diplomados lançassem mão de recursos utilizados por terapeutas populares, principalmente em situações em que haviam perdido o controle, como nos casos de epidemias” (PIMENTA, 2006, p. 325). Na obra em questão, médicos aparecem duas vezes: uma delas apenas citado, no caso de Pombinha, que havia procurado um profissional para sanar seu problema “contra o qual não valiam nem mesmo as virtudes da Bruxa” (AZEVEDO, 2005b, p. 465), e a segunda quando Jerônimo vai ao hospital, após receber um golpe de navalha do Firmo (AZEVEDO, 2005b, p. 542). Notemos que, em ambos os casos, o atendimento médico é feito a pessoas de uma posição social mais elevada com relação aos outros moradores do cortiço – Pombinha “teve educação” e tinha “modos de menina de boa família” (AZEVEDO, 2005b, p. 465) e Jerônimo, português, vai para o cortiço ganhando um ordenado bem maior do que os outros trabalhadores da pedreira, além de rapidamente começar a gozar de prestígio e consideração na estalagem (AZEVEDO, 2005b, p. 480).

No século XIX, “Os curandeiros continuavam a ser considerados o recurso de que dispunham os pobres. Eram pessoas de camadas subalternas que tratavam de miseráveis, os quais não teriam mesmo condições de pagar a visita de médicos diplomados” (PIMENTA, 2003, p. 321). A impossibilidade de pagar médicos diplomados era evidente para os outros moradores. Paula, dentro do cortiço, configura-se como uma personagem que assume um papel de referência médica e religiosa, com a possibilidade de atuar na realidade com fins práticos. “Benzer erisipelas e curar febres” é uma metonímia da tarefa da Bruxa no cortiço, que vai além de sanar doenças simples, como se verá.

Em três situações, Paula aparece lidando diretamente com o corpo: quando Jerônimo fica doente, vai à sua casa “para receitar” (AZEVEDO, 2005b, p. 500), palavra que evoca uma consulta médica. O segundo momento ocorre na ocasião em que é chamada por Marciana para examinar sua filha. A menina estava com o fluxo menstrual atrasado três meses, e saíra da mesa durante a refeição para vomitar:

Sem obter nenhum resultado das suas diligências, correu a chamar a Bruxa, *que era mais que entendida no assunto*. A cabocla, sem se alterar, largou o serviço, enxugou os braços no avental e foi até o número 12; tenteou de novo a mulatinha, fez-lhe várias perguntas e mais à mãe, e depois disse friamente:
- Está de barriga (AZEVEDO, 2005b, p. 516, grifos nossos).

O desenrolar desse episódio terá importância capital no destino de nossa cabocla. Por ora, foquemo-nos no fato de que Paula é requisitada porque era *mais que entendida no assunto*. A condição de *quem sabe mais* aparece presente nesse excerto, assemelhando a personagem àquelas presentes nos contos populares brasileiros coletados por Cascudo e Silvio Romero, designados por vezes como “mulheres sábias”. Percebe-se que a confiança de Marciana no diagnóstico dado pela Bruxa é absoluta, o que se constata pela violenta reação em direção a Florinda. Chama-nos a atenção, ainda, o método utilizado: não há, explicitamente, uso de nenhuma fórmula sobrenatural, mas apenas a análise do corpo e alguns questionamentos, corroborando com o apontamento de Keith Thomas: “Em todo esse campo [referindo-se à gravidez, ao parto e ao aborto], era frequente não haver uma distinção nítida entre o emprego de remédios naturais ou sobrenaturais e simbólicos” (1991, p. 165).

Não apenas para prever a vinda de uma nova criança, mas também para impedi-la a cabocla era chamada. Na terceira ocasião em que a cabocla é requestada para o cuidado

do corpo, somos informados que João Romão, o português rico que era dono do cortiço onde morava a Bruxa, recorre a ela em momentos de necessidade: “Abençoadas *drogas* que a Bruxa dera à Bertoleza nas duas vezes em que esta se sentiu grávida!” (AZEVEDO, 2005b, p. 565, grifo nosso). O uso da palavra “droga”, termo ambíguo que pode significar “remédio” ou “veneno”, lembra o indiscernível *phármakon*, elemento que pode ser o remédio ou o veneno, característica das feiticeiras⁸⁷.

Além desses três casos, são três, também, os momentos em que há menção a uma capacidade de Paula de atuar em outras esferas além do corpo. Quando Rita Baiana retorna ao cortiço após dias de farra com o Firmo, é cumprimentada pela bruxa e lhe diz: “Que diabo você tanto reza, tia Paula? Eu quero que você me dê um feitiço para prender meu homem!” (AZEVEDO, 2005b, p. 484). É interessante, mais uma vez, a referência ao ato de “rezar”, revelando o sincretismo da figura de Paula, não de todo desvinculada da religião dominante, mas enovelando-a com práticas distintas e complementares. Além disso, importa-nos o pedido de Rita Baiana: “um feitiço para prender meu homem”. A confecção de filtros de amor era comum desde a idade média na Europa (MICHELET, 2001, p. 111; NOGUEIRA, 1995, p. 83; THOMAS, 1991, p. 198), e era, ainda, recorrente no Brasil colônia (SOUZA, 1985, p. 227) e mesmo posteriormente (MONTEIRO, 1985, p. 28). Essa capacidade da cabocla revela uma ligação com imagens mais antigas da feiticeira, presentes desde Grécia e Roma.

Além de prender o homem, era atribuída às feiticeiras a capacidade de trazer de volta a pessoa amada – ideia que permanece mais ou menos modificada em anúncios de pais de santo em nosso contexto contemporâneo. Ao perceber que Jerônimo cada vez mais deixa o convívio de sua casa e aproxima-se da Rita Baiana, Piedade busca a ajuda de Paula. Um amálgama sincrético de diferentes práticas aparece nessa consulta, lembrando alguns procedimentos de caráter semirritual que misturavam curandeirismo, prática divinatória e interdições rituais, dos quais fala Laura de Melo e Souza (1995, p. 176). O trecho vale a pena ser analisado integralmente:

⁸⁷ Essa ideia de um valor do veneno e do remédio que se sobrepõem era provavelmente clara para Aluísio Azevedo. Em *O Homem*, a personagem principal, após alcançar o pico de sua histeria, envenena um casal de negros que convida à sua casa dando-lhes de beber vinho misturado com dois frascos inteiros do “xarope de Easton”, o remédio que tomava para sua doença. O resultado é o envenenamento imediato dos dois, em uma combinação de loucura e veneno que lembra a feitiçaria (AZEVEDO, 2005b, p. 135-137). Além disso, o autor escreveu uma comédia teatral denominada *Venenos que curam*, obra não publicada em livro e indisponível na internet, à qual não tivemos acesso.

Piedade agarrou-se com a Bruxa para lhe arranjar um *remédio* que lhe restituísse o seu homem. A cabocla velha fechou-se com ela no quarto, acendeu velas de cera, queimou ervas aromáticas e *tirou sorte nas cartas*.

E depois de um jogo complicado de reis, valetes e damas, que ela dispunha sobre a mesa caprichosamente, a resmungar a cada figura que saía do baralho uma frase cabalística, declarou convicta, muito calma, sem tirar os olhos das suas cartas:

- Ele tem a cabeça virada por uma mulher trigueira.

- É o diacho da Rita Baiana! exclamou a outra. Bem cá me palpitava por dentro! Ai, o meu rico homem!

E a chorar, limpando, aflita, as lágrimas no avental de cânhamo, suplicou à Bruxa, pelas alminhas do purgatório, que lhe remediasse tamanha desgraça.

- Ai, se perco aquela criatura, S'ora Paula, lamuriou a infeliz entre soluços; nem sei que virá a ser de mim neste mundo de Cristo!... Ensine-me alguma coisa que me puxe o Jeromo!

A cabocla disse-lhe que *se banhasse todos os dias e desse a beber ao seu homem, no café pela manhã, algumas gotas das águas da lavagem*; e, se no fim de algum tempo, este regime não produzisse o desejado efeito, então *cortasse um pouco dos cabelos do corpo, torrasses-os até os reduzir a pó e lhos ministrasse depois na comida*.

Piedade ouviu a receita com um silêncio respeitoso e atento, o ar compungido de quem recebe do *médico* uma sentença dolorosa para um *doente* que estimamos. Em seguida, meteu na mão da feiticeira uma moeda de prata, prometendo dar-lhe coisa melhor se o remédio tivesse bons resultados (AZEVEDO, 2005b, p. 514-515, grifos nossos).

Mais uma vez, a análise das palavras utilizadas pelo autor é significativa: Piedade busca um *remédio* para ter seu homem de volta. Fazendo, indiretamente, uma analogia entre a ausência do marido e uma doença, compara diferentes malefícios, levando em consideração que a bruxa tem o conhecimento de lidar com qualquer um deles. Reforça-se esse ponto de vista pelo parágrafo final da citação, evocando uma consulta em que Jerônimo é o doente e Paula a médica. Para as religiões africanas que se desenvolveram no nosso país, “toda doença é sempre o resultado de um feitiço, de um sortilégio: a missão de destruir, pela intervenção da magia, essa obra sobrenatural pertence ao feiticeiro” (RODRIGUES apud MONTEIRO, 1985, p. 29), de modo que, em se levando essa possível causa em consideração, seria esperado da Bruxa intervir no desequilíbrio atual do trabalhador da pedreira através de sua prática mágica. De forma geral, não havia grandes distinções sobre os domínios a que pertenciam cada evento ou dificuldade; segundo Souza, não se preocupava se a dor provinha de uma inflamação ou de um castigo divino, a preocupação do povo repousava sobre como sobreviver em um ambiente

preconceituoso e hostil, em que a ajuda da feiticeira seria, acima de tudo, uma forma de modificar a realidade concreta a fim de tornar a vida mais fácil (1995, p. 124).

Começamos pela análise do remédio receitado por Paula: o primeiro procedimento indicado seria dar de beber, ao marido, da água resultante do banho do corpo. Acreditava-se largamente que a água que lavava as partes íntimas, e frequentemente as solas dos pés, teria o poder de prender a pessoa amada, não podendo afastar-se dela (SOUZA, 1995, p. 237 a 239)⁸⁸. Caso não funcionasse, a cabocla sugere a Piedade uma prática mais agressiva: dar de comer a Jerônimo um pó feito do seu cabelo. Na concepção popular, e mesmo de grande parte das elites do período colonial no Brasil, “Cabelos, assim como sangue, esperma e urina, tinham propriedades curativas. Mas, constituindo energia vital (cabelos e unhas, em particular, pois continuam crescendo após a morte do indivíduo) poderiam ser usados tanto positiva quanto negativamente” (SOUZA, 1995, p. 172). Ora, no caso em questão, torna-se impossível definir se a ação dos cabelos, prenes de energia vital, será positiva ou negativa; visando, sem dúvidas, a um bom resultado para Piedade, ele é, sobretudo, *phármakon*, desestabilizador das leis gerais (DERRIDA, 2004, p. 14), cujo efeito ambivalente tem significação diversa para cada um dos envolvidos. No entanto, é importante perceber que as indicações de Paula não conseguem modificar em nada a situação de Jerônimo; tendo sido vítima do “feitiço” de Rita, acaba por deixar Piedade definitivamente.

Finalmente, tornemos ao início da consulta. Paula realiza alguns procedimentos semelhantes a rituais, como acender velas e queimar ervas aromáticas. Não fica clara, no texto, a intenção de fazê-lo; no entanto, o uso de ervas fazia parte do repertório da feiticeira no Brasil (SOUZA, 1995, p. 241), e as velas ratificavam a vinculação ao catolicismo. A cabocla então *tirou a sorte nas cartas*. Interessa-nos sobremaneira o fato de Paula utilizar-se de tal recurso para conhecer o futuro; Laura de Melo e Souza identifica, no Brasil colonial, adivinhações através do uso de peneiras ou balaios e tesouras (1995, p. 159), a partir do uso de livros religiosos (1995, p. 161), de simples orações (1991, p. 162) e da água como recurso ritual (p. 163), mostrando como eram essas práticas comuns no Brasil ao menos desde o século XVII. No entanto, Souza não aponta nenhuma referência à leitura de cartas, de modo que a prática da cartomancia não parece

⁸⁸ Lembremos da expressão popular “coar café na calcinha”, que evoca a ideia de que beber café coado na calcinha de uma mulher prende o homem a ela.

ter estado presente na Colônia, sendo uma inserção posterior. Em João do Rio, uma visita a uma cartomante no início do século XX denota claramente a chegada tardia de tais práticas. Nas palavras de Mme. Matilde, uma dessas adivinhas:

- Meu caro, os verdadeiros Templos do *Futuro são de data recente entre nós*. A sorte começou a ser descoberta aqui por negros da África imbecis e por ciganos exploradores. Depois apareceram as variações espíritas, os adivinhos que montavam casinholas receosas, reunindo ao estudo das cartas a necessidade dos despachos africanos. Uma crendice! *As verdadeiras sacerdotisas datam de pouco tempo, são de importação e anunciam*. Essas não se ocultam mais e dão consultas claramente (RIO, 1976, p.64, grifos nossos).

No excerto acima, além de esclarecer a chegada das cartomantes, a “sacerdotisa” constrói, baseada em preconceitos e autopropaganda, uma diferença entre os negros e ciganos, os adivinhos espíritas e a categoria a que ela pertenceria, sendo essa “de importação”. Se um exemplo clássico dessa figura na literatura do período está em “A Cartomante⁸⁹” (1884), de Machado de Assis, Paula parece enquadrar-se entre aqueles que reúnem “ao estudo das cartas a necessidade dos despachos africanos”.

Um último fator ainda nos interessa enquanto objeto de análise nesse trecho. Quando Piedade vai em busca da Bruxa, o leitor pode perceber que ela já possui plena noção do que irá ouvir da boca da vidente: em primeiro lugar, seu comportamento – e mesmo o comportamento de seu marido – dava mostras de problemas conjugais, de modo que facilmente os habitantes do cortiço perceberiam em que se baseava a sua inquietação. Em segundo, Piedade sequer aguarda por uma previsão completa: ao ter a confirmação de que Jerônimo estava “com a cabeça virada” por uma mulher, exclama sem titubear: “É o diacho da Rita Baiana!”. Com frequência, recorria-se aos adivinhos não para descobrir algo novo ou diferente, mas para se fortalecer o ânimo e a resolução do cliente, ou mesmo apenas para uma confirmação do que este já acreditava (THOMAS, 1991, p. 204-205).

Por fim, uma terceira ação é retratada na obra, também uma leitura de cartas: após a briga ferrenha com sua esposa, Bruno começa a sentir sua falta, e pede à Bruxa que tire sua sorte. Ela “disse-lhe misteriosamente que Leocádia ainda o amava” (AZEVEDO, 2005b, p. 552). Tal revelação encoraja o marido traído a perdoar sua mulher. Percebamos, no entanto, o caráter genérico da fala da cabocla: a partir dessa informação, qualquer coisa poderia ser esperada no futuro – o retorno de Leocádia, a continuidade de seu afastamento

⁸⁹ Retornaremos ao conto de Machado no capítulo 5 desta dissertação.

por orgulho, tornar-se uma mulher fiel, permanecer traindo por sua índole... nenhuma dessas opções exclui, necessariamente, a existência de amor entre os dois cônjuges. A previsão permite diversas ações de caráter autoconfirmatório, de modo que, aceitas as premissas básicas, nada mais pode abalar a fé do crente – aspecto típico do pensamento mágico (THOMAS, 1991, p. 522). Mais uma vez, cabe recorrer ao período moderno e às suas formulações teóricas sobre a feitiçaria: “Se eles [os adivinhos] acertam uma vez, o fato é alardeado por toda parte; mas se erram uma centena de vezes, o fato logo é enterrado no silêncio e esquecimento” (THOMAS, 1991, p. 206). Assim é com a cabocla, que, incapaz de auxiliar Pombinha em sua menstruação atrasada e sem conseguir recuperar o homem de Piedade com sucesso, é o ponto de referência dos homens do cortiço, por representar uma esperança mágica de sobreposição da dura realidade cotidiana.

Seguimos, até aqui, uma análise das habilidades possuídas por Paula. No entanto, além das capacidades advindas de um conhecimento específico, há um aspecto da bruxa que nos interessa sobremaneira: em vários momentos do texto, é possível perceber um caráter alheio ou mesmo antissocial no comportamento de Paula. Enquanto lavava roupa, “a Bruxa monologava, resmungando numa insistência de idiota” (AZEVEDO, 2005b, p. 471). Na ocasião em que Bruno e Leocádia brigaram, chamando a atenção de todo o cortiço pelo barulho e pela cena, as lavadeiras acompanharam a cena em peso, mas “a Bruxa, indiferente, não interrompera sequer o seu trabalho” (AZEVEDO, 2005b, p. 507). Ao diagnosticar a gravidez de Florinda, filha de Marciana, ela “afastou-se, sem um gesto de surpresa, nem de censura” (AZEVEDO, 2005b, p. 516). Esse alheamento aparece ainda em outros trechos, e demarca uma personagem que parece preocupada com outras coisas distintas, além do mundo concreto.

De modo geral, “A prática de qualquer tipo de magia colocava o feiticeiro numa posição um pouco apartada do restante da comunidade, e embora a curandeira pudesse ter centenas de clientes, ela se encontrava sempre num equilíbrio precário à beira do isolamento social” (THOMAS, 1991, p. 207). Assim, embora a bruxa fosse procurada por quase todos os moradores e mesmo o dono do cortiço, invariavelmente havia um desconforto geral com relação à sua figura. Na Idade Moderna, curandeiros eram denunciados como bruxas sem jamais terem causado malefício, mas sob a acusação de que “quem sabe curar, sabe destruir (*qui scit sanare scit destruere*)” (BURKE, 2010, p. 152). Isso é válido também para o ambiente do Brasil imperial aqui recriado

ficcionalmente: a cabocla é procurada e respeitada, mas também temida. A atitude geral de Paula, bem como a sua composição física – velha, feia, com dentes cortados a navalha, grossa, triste, com olhos desvairados! – constroem uma personagem que gera respeito e temor, a portadora do *phármakon*, do conhecimento indiscernível, ao mesmo tempo fonte de ventura e destruição.

Alguns excertos ratificam a aproximação entre loucura e bruxaria, o que parece refletir a explicação geral do autor⁹⁰ para esse fenômeno (vide acima, sobre *A mortalha de Alzira*): depois que Marciana bate na filha e ela foge de casa, todo o cortiço toma as dores da menina, exceto Paula. “Ninguém quis tomar o partido da infeliz, à exceção da cabocla velha, que foi colocar-se perto dela, fitando-a imóvel, com o seu desvairado olha de bruxa feiticeira” (AZEVEDO, 2005b, p. 528). Ao que tudo indica, a Bruxa solidariza-se com o fato de Marciana apresentar sinais de loucura, como deixar-se cair em uma “abstração plangente”. Explicitamente, o narrador chega a dizer que ela vai até o portão “como uma doida” (AZEVEDO, 2005b, p. 527).

Marciana é intimada por João Romão a deixar a casa por conta do barulho e por conta de sua insatisfação com o título de baronato conquistado pelo Miranda. A mulher, alheia a tudo o que vinha de fora, “não se movia do seu lugar, monologando”, mesmo sendo enxotada e tendo suas coisas lançadas fora da casa (AZEVEDO, 2005b, p. 533). Ante a ajuda das mulheres da estalagem, Marciana não respondia, não comia, não prestava atenção a coisa alguma; apenas continuava seu “ininteligível monólogo”. Paula continuava a ver-se atraída pela ensandecida mulher: “A Bruxa, a certa distância, fitava-a com estranheza, *igualmente imóvel, como por um efeito de sugestão*” (AZEVEDO, 2005b, p. 534, grifos nossos). O destino de Marciana é ser levada pela polícia, ainda sem nenhum protesto e monologando (AZEVEDO, 2005b, p. 535), “E a Bruxa era a única que parecia deveras impressionada com tudo aquilo” (AZEVEDO, 2005b, p. 536).

Uma ideia se acende na cabeça da cabocla a partir da loucura de Marciana. Amaldiçoando o caixeiro que engravidara sua filha, Marciana gritou que lhe poria fogo na casa, ao que a Bruxa “sorriu sinistramente” (AZEVEDO, 2005b, p. 528). Mais adiante, o narrador explicitamente atribui o incêndio começado por Paula à loucura: “A Bruxa, *por influência sugestiva da loucura de Marciana*, piorou do juízo e tentou incendiar o

⁹⁰ Aqui, referimo-nos especificamente ao autor Aluísio Azevedo na medida em que buscamos arrolar as referências explicativas à prática de feitiçaria em todas as suas obras, de modo a pensar em uma opinião coerente que lhe percorre os livros.

cortiço” (AZEVEDO, 2005b, p. 541). Ela começa o fogo por ocasião da “invasão” dos policiais no São Romão, e ele é rapidamente apagado, sem grandes danos e sem que ninguém descubra quem o havia iniciado. No entanto, o objetivo da cabocla não havia sido esquecido e, novamente em um momento de conflito, na luta entre os cabeças-de-gato e os moradores do cortiço, “A Bruxa conseguira afinal realizar o seu sonho de louca: o cortiço ia arder, não haveria meio de reprimir aquele cruento devorar de labaredas” (AZEVEDO, 2005b, p. 592). Desta vez, de fato, o cortiço se perde com o fogo, e pouco se consegue salvar no meio do incêndio. Espetacular é a descrição do narrador, em cores vivas e pungentes, da atitude de Paula:

A Bruxa surgiu à janela da sua casa, como à boca de uma fornalha acesa. Estava horrível; nunca fora tão bruxa. O seu moreno trigueiro, de cabocla velha, reluzia que nem metal em brasa; a sua crina preta, desgrenhada, escorrida e abundante como as das éguas selvagens, dava-lhe um caráter fantástico de fúria saída do inferno. E ela ria-se, ébria de satisfação, sem sentir as queimaduras e as feridas, vitoriosa no meio daquela orgia de fogo, com que ultimamente vivia a sonhar em segredo a sua alma extravagante de maluca (AZEVEDO, 2005b, p. 592).

Nota-se o cuidadoso uso de vocábulos que constroem uma ideia de selvageria e descontrole: seus cabelos são comparados à crina de uma égua; tinha um caráter de “fúria” saída do inferno; ela encontrava-se no meio de uma “orgia de fogo”. Aqui, todo o caráter antissocial da bruxa, característica que constrói a feiticeira aos olhos da comunidade (SOUZA, 1995, p. 241), faz-se vívido. O seu prazer ao ver o cortiço queimar demonstra seu desequilíbrio, e a sua aparência “horrível” ratifica e reforça o estereótipo da bruxa. O narrador termina ao dizer que o incêndio era um sonho da “sua alma extravagante de maluca”.

Vemos aqui o outro lado do que Ruth Silviano Brandão chamou de “mecanismo narcísico do engendramento da personagem feminina” (BRANDÃO, 2006, p. 16). Se para a autora diversos escritores do sexo masculino constroem personagens femininas cujo destino é anular-se pela imagem do homem, ou, em resumo, se ao longo dos séculos “as mulheres tem servido de espelhos dotados do mágico e delicioso poder de refletir a figura do homem com o dobro do seu tamanho natural” (WOOLF, s/d, p.48), a bruxa parece ser um personagem que, ao contrário, constrói-se como ameaça antissocial. É a própria Ruth quem enuncia, analisando a construção da mulher nas narrativas literárias: “À personagem feminina cabem duas soluções: ou refletir a imagem masculina,

metonímia e metáfora de uma ideologia opressora ou perder-se no vazio da loucura e da marginalização” (BRANDÃO, 2006, p. 125).

Tanto a loucura, de forma explícita, como a marginalização – decorrente da posição social, da condição de velha solteira⁹¹ e da própria insanidade que, ao tornar-se mais acentuada, é motivo de exclusão – veem-se presentes nessa forte personagem. A feiticeira, a marginal e a esquizofrênica são “figuras de abjeção, que estão do lado da anomalia e de tudo aquilo que ameaça a sociedade. Personagens literárias ou figuras reais, elas aparecem como se estivessem destituídas dos signos da feminilidade e são como não mulheres” (BRANDÃO, 2006, p.115). São uma afronta ao narcisismo masculino, pois são o oposto do ideal de harmonia que se espera da mulher (BRANDÃO, 2006, p. 116).

É possível perceber que, ao assumir o papel de ameaça e queimar o cortiço, Paula assume uma função diversa e muito mais importante na narrativa. Se antes ela atuou como personagem secundária, que intercedia minimamente diante de pequenas mazelas e problemas da vida cotidiana, fazendo previsões simples e utilizando habilidades de curandeira, ela agora é responsável por mudar o rumo da narrativa e da vida no cortiço. A anomalia desestabiliza, e cria um estado novo das coisas que, para ser reequilibrado, necessitará de tempo. Algumas perdas serão irrecuperáveis – como alguns bens das famílias e a morte de Libório – mas outros irão velozmente ser substituídos.

Percebemos mais uma vez o caráter ambivalente da ação da feiticeira, conforme pretendemos demonstrar. Indiscutivelmente, a ação perpetrada por Paula é antissocial e marginal; no entanto, dificilmente poderemos dizer que é uma ação ruim, tanto por suas intenções, quanto por seu resultado. Se no primeiro incêndio os danos causados foram efetivamente funestos a todos – não pelo fogo em si, mas pela possibilidade aberta para a entrada dos policiais, a maior ferida ao orgulho dos moradores –, o segundo é, embora afastado do *métier* específico das bruxas, também uma ação que parte de uma potência ambivalente, veneno para os mortos e empobrecidos, remédio para a ganância de João Romão: após a primeira tentativa de incêndio, o vendeiro segurou todas as propriedades, “e, com tamanha inspiração o fez que, agora, *em vez de lhe trazer o fogo prejuízo, até lhe deixaria lucros*” (AZEVEDO, 2005b, p. 595, grifos nossos). O resultado do processo é a

⁹¹ A absoluta maioria das bruxas, tanto na Europa peninsular quanto no Brasil, eram mais velhas e solteiras ou viúvas (NOGUEIRA, 1995, p. 102 e 135)

reconstrução do cortiço, com dois andares, com mais de quatrocentos quartos e atendendo a uma clientela mais endinheirada do que aqueles que viviam ali até então.

O fogo no cortiço também atua como *phármakon*: sendo uma “potência suspeita” (DERRIDA, 2004, p. 44) acima de tudo, é responsável por mortes e por novas vidas, por dar à estalagem novo rumo, por encaminhar a narrativa para o desejo maior de Romão, que era desenvolver sua qualidade de vida, seus hábitos, sua cultura e suas posses; foi-lhe possível, graças a esse evento, ingressar no contexto da cultura de elite, do qual estava privado, e que se consumou com seu casamento com Zulmirinha e com a compra de um título de nobreza.

De modo geral, as práticas de feitiçaria de Paula são retratadas sob a mesma visão predominante nas obras citadas anteriormente: não há evidências no texto de nenhuma capacidade efetivamente sobrenatural – os abortos de Bertoleza e o diagnóstico de Florinda são feitos com conhecimentos naturais de ervas e do funcionamento do corpo – ; a condição de bruxa está diretamente ligada à loucura, de modo que quando mais ensandecida se encontra Paula, no momento em que o cortiço arde em chamas, o narrador avalia: “nunca fora tão bruxa”; mais do que os poderes reais possuídos pela feiticeira, é a opinião da coletividade do cortiço que posiciona Paula no espaço da magia – observemos, por exemplo, como Piedade, que chega ao cortiço posteriormente, interioriza o discurso e procura pela feiticeira para auxiliá-la em seus problemas matrimoniais; e, finalmente, a procura pela personagem é realizada por um público de classes sociais mais baixas, cujos hábitos estão imersos em um contexto de cultura popular. A dualidade das culturas presente na obra se faz através da presença dos Miranda e do movimento de João Romão em direção aos costumes da família, de modo que este modifica seus hábitos a fim de contrair matrimônio com Zulmirinha.

A ação final da feiticeira, mais do que em qualquer outra obra, é destruidora e autodestrutiva; é, talvez, a resposta dessa filha de “tempos do desespero” (MICHELET, 2001, p. 17), de um contexto social difícil, no qual a incerteza e as dificuldades materiais eram regra, às condições em que vivia. Incendiando o cortiço, a feiticeira não apenas executa uma vingança, um malefício ou uma reviravolta nos rumos gerais; ela também assinala seu próprio destino, sucumbindo, significativamente, ao fogo que devorara tantas outras mulheres nos tempos de perseguição. Na economia da obra, ela assume o papel não apenas de delineadora dos rumos gerais da narrativa, em que se configura no

momento em que põe fogo no cortiço e cria novos caminhos, antes inesperados; mas também o papel daquilo que morre para nascer o novo, posto que é o sacrifício da bruxa – e, metonimicamente, o sacrifício do pobre, do marginalizado, do supersticioso e da cultura popular – que permite que nasça, para João Romão, um novo *status* econômico e social, que se estende ao cortiço reformado e com nova clientela.

Ler a atuação de Paula como obra de uma intensidade que foge e modifica as leis gerais, um conhecimento que se configura como *phármakon* imprevisível, oferece uma chave de leitura que se conjuga ao estudo de outras obras do mesmo autor e do outros do mesmo período. No capítulo seguinte, buscaremos estender a análise efetuada sobre a cabocla Paula a outra mestiça: a cabocla Bárbara, personagem de *Esau e Jacó*, de Machado de Assis.

6. CAPÍTULO 5: UM OLHAR DO INDISCERNÍVEL: A CABOCLA DO CASTELO E A CARTOMANTE

Machado de Assis é indiscutivelmente um dos exímios escritores de língua portuguesa. A fortuna crítica a respeito de seus escritos é vastíssima, abordando desde sua produção de contos e crônicas até seus escritos como crítico literário. Tal pujança de escritos a respeito do escritor carioca podem desencorajar novos textos e novas leituras de suas obras literárias; entretanto, há sempre janelas abertas nos grandes textos de nossa literatura, e não houve ainda quem se debruçasse especificamente sobre o caráter específico da feitiçaria de “A Cartomante”, e ainda menos sobre os dos dois videntes de *Esaú e Jacó* sob uma perspectiva que levasse em conta as ideias sobre a mulher feiticeira, e as relações entre a literatura, história e mesmo a religião.

Antonio Candido aponta que Machado de Assis já era considerado o melhor escritor brasileiro desde o período em que ainda vivia, quando contava com cerca de cinquenta anos (CANDIDO, 2008, p. 113). No processo de constituição de seu estilo, o escritor passou pelo que Araripe Júnior chamou de “lutas pelo ideal”, posto que o autor esteve em contato com o “advento de três revoluções ou escolas literárias”. Dentro dessa discussão, entre a crítica não há consenso na inclusão de Machado entre tais escolas; se a divisão recorrente entre as fases “romântica” e “realista” tem sido contestada (SANTIAGO, 2008, p. 125), ainda há diversos defensores ou dessa separação dualista, ou da definição de Machado como o pai do Realismo brasileiro, iniciado pela obra *Memórias Póstumas de Brás Cubas*.

Preferimos a leitura de José Guilherme Merquior, que enquadra o escritor como *impressionista*. Na literatura, essa escola seria marcada pela inquietação de uma civilização que “*não mais oferece a seus filhos uma orientação global da existência unanimemente aceita e partilhada*. Não havendo valores estáveis, a literatura (...) passou a procurá-los” (MERQUIOR, 1979, p. 154, grifos do autor). Esse pensamento converge com os apontamentos de Candido, na medida em que considera em Machado um “sentimento profundo da relatividade total dos atos” (CANDIDO, 2008, p. 121). O mais relevante dos autores brasileiros do entresséculos teria trazido a marca da “*hipertrofia da visão problematizadora*” diante de um mundo sem valores estáveis para a literatura brasileira, marca de sua distinção (MERQUIOR, 1979, p. 153, grifos do autor).

Antonio Candido chama especial atenção para a ironia da obra machadiana, uma “Ironia *fina*, estilo *refinado*, evocando as noções de ponta aguda e penetrante, de delicadeza e força juntamente” (CANDIDO, 2008, p. 115). Na sua obra, “cultivou livremente o elíptico, o incompleto, o fragmentário, intervindo na narrativa com bisbilhotice saborosa, lembrando ao leitor que atrás dela estava sua voz convencional”, deixando algumas obras em aberto e sem conclusão necessária (CANDIDO, 2008, p. 117). Especificamente com relação aos contos, Nádia Batella Gotlib aponta:

os contos de Machado traduzem perspicazes compreensões da natureza humana, desde as mais sádicas às mais benévolas, porém nunca ingênuas. Aparecem motivadas por um interesse próprio, mais ou menos sórdido... Mas é sempre um comportamento duvidoso, que nunca é totalmente desvendado nos seus recônditos segredos e intenções... (GOTLIB, 1985, p.77).

Nas seções abaixo, buscaremos estudar como essa construção do narrador machadiano, bem como essa visão instável diante dos valores se conjugam na construção de personagens calcadas na feitiçaria, e como essas personagens funcionam na construção da narrativa. Inicialmente, analisaremos o conto “A Cartomante” (1884), uma das duas únicas ocorrências de feitiçaria na obra machadiana; em seguida, procederemos à análise de *Esaú e Jacó* (1904), buscando aproximar as duas obras e a construção da personagem vidente em seus desdobramentos no texto.

6.1 A primeira feiticeira: “A Cartomante”, de Machado de Assis

A narrativa de Machado é aberta com uma referência a Shakespeare, refletindo sobre a possibilidade de haver coisas inexplicáveis na terra. Rita, esposa de Vilela, está conversando com seu amante Camilo e diz-lhe de uma visita que fizera a uma cartomante, tentando convencê-lo de que a mulher havia acertado tudo quanto havia dito. Aqui, percebemos que há uma cisão de gênero na discussão: a mulher crê piamente nas revelações feitas pela cartomante, enquanto o homem, em balde a argumentação de sua amante, não crê em absolutamente nada.

Esse excerto corrobora com a ideia comum de que a mulher é mais supersticiosa que o homem, endossado tanto por inquisidores da Idade Média (KRAMER; SPRENGER, 2007, p. 120) quanto pelo pensamento do período em que foi escrito o conto (PRIORE, 2011, p. 79-80). Rita chega a enunciar isso claramente: “Ria, ria. Os homens são assim; não acreditam em nada” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 447); Camilo

chega a inquirir a moça: “Tu crês deveras nessas coisas?” (2008b, p. 447). Assim, o discurso engendrado pelo narrador e as relações das personagens reforçam a ideia da credulidade feminina.

A defesa que Rita faz da vidente segue no sentido de dizer que a cartomante descobriu o motivo da consulta – que ela gostava de um rapaz – sem que ela houvesse dito nada. Ela estava lá por medo de seu amante esquecê-la, e a cartomante havia assegurado que isso não aconteceria. Um elemento importante que nos servirá pra reflexões posteriores é a “prova” que Rita toma como confirmação do que dissera a vidente: “o certo é que a cartomante adivinhara tudo. Que mais? *A prova é que agora ela estava tranquila e satisfeita*” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 447, grifos nossos).

A discussão a respeito da consulta dá lugar, no conto, a uma breve digressão em que descobrimos que Vilela – esposo de Rita – e Camilo são amigos de infância, e que ambos começaram um romance após se aproximarem por causa do marido então traído. Aos poucos, começaram a temer que Vilela descobrisse o caso, e rarearam os encontros. Em dado momento, o amigo chama Camilo à sua casa com um bilhete curto, escrito com letra tremida: “Vem já, já, à nossa casa; preciso falar-te sem demora” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 449). A inquietação toma conta do personagem, que imagina ter tido seu amor secreto descoberto.

O pensamento de Camilo entrega-se a divagações sobre o motivo do bilhete; o medo que possuía fica claro pela descrição da cena construída pelo narrador, em que sua “comoção crescia de minuto a minuto”, e em que a imaginação do adúltero sobre o que poderia acontecer era tão intensa que “chegou a crê-lo e vê-lo”. A definição clara do que estava sentindo é enunciada: “Positivamente, tinha medo” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 450). Acabou tomando um tálburi em direção à casa do amigo, inquieto até mesmo com o trote do cavalo.

No caminho, um acidente fez o veículo parar em frente à rua em que vivia a cartomante consultada por Rita. Ao constatá-lo, o narrador revela sobre Camilo: “nunca ele desejou tanto crer na lição das cartas” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 450). Percebamos como que o estado desequilibrado e inquieto do personagem contribui para que ele tenha ímpetos de buscar uma ajuda de um poder superior; se, em situação confortável como a do início do conto, ele rechaça por completo a possibilidade de veracidade das previsões da adivinha, no momento em que a tensão se instaura com

relação ao futuro do casal ele chega a desejar crer nos recursos de adivinhação, iniciando um movimento que irá se completar com uma consulta efetiva.

Aqui, também, começa a se compor, na mente do personagem, uma imagem mística do ambiente em que trabalha a cartomante: ao observar a rua, Camilo “Olhou, viu as janelas fechadas, quando todas as outras estavam abertas e peçadas de curiosos do incidente da rua. Dir-se-ia a morada do indiferente Destino” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 450). Interessa-nos o modo como o narrador personifica o Destino, bem como a maneira pela qual ele une a prática da cartomancia a essa entidade, ligando-a, de alguma maneira, às parcas latinas⁹². Sentindo o renascer das superstições que acalentara quando criança e adolescente, Camilo sente vontade de consultar a adivinha. A descrição da casa em que se dão os serviços contribui para a criação de uma imagem imprecisa e misteriosa da cartomante:

A luz era pouca; os degraus comidos dos pés, o corrimão pegajoso; *mas ele não viu nem sentiu nada*. (...) subiram ao sótão, por uma escada ainda pior que a primeira e mais escura. Em cima, havia uma salinha, mal alumiada por uma janela, que dava para o telhado dos fundos. Velhos trastes, paredes sombrias, um ar de pobreza, *que antes aumentava do que destruíra o prestígio* (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 451).

O trecho acima nos oferece bastante material para reflexão: o ambiente é marcado por imprecisão e incerteza: o uso das expressões “a luz era pouca”, “e mais escura”, “mal alumiada por uma janela”, “paredes sombrias”, todas elas compõem um espaço em que a escuridão se sobrepõe à luz e em que a clareza fica escondida pela escuridão, contexto propício não apenas para a vivência da religiosidade ou da magia – dentro de uma compreensão, segundo Thomas, em que esses dois recursos se aproximam pela recorrência a rituais e elementos desconhecidos (1991, p. 39) –, mas também do logro e da prestidigitação – posto ser a obscuridade espaço privilegiado para tal. Em complemento, o narrador aponta que “a pouca luz que entrava batia em cheio no rosto de Camilo”, de maneira a tornar sua percepção ainda mais prejudicada e oferecer à cartomante uma perspectiva clara de seus gestos e expressões. Tudo corrobora para delimitar Camilo em uma posição de incerteza e submissão diante da adivinha, que assume sua postura sem reservas.

⁹² Vide o capítulo 1, sobre o vínculo entre as parcas e a feitiçaria, e a discussão sobre os termos *fata* e *sorcière*.

Observemos que o narrador ainda marca o espaço com diversos índices de desprovimento material, chegando mesmo a ressaltar certo “ar de pobreza”. A simplicidade da casa, somada às más condições da mesma acabam por aumentar o prestígio da mulher a seus olhos, lembrando-nos da ligação que havia entre a pobreza e a feitiçaria desde o período moderno (THOMAS, 1991, p. 420; NOGUEIRA, 1995, p. 59) e sugerindo uma espécie de ascetismo religioso.

A descrição da mulher é-nos também importante: “Era uma mulher de quarenta anos, italiana, morena e magra, com grandes olhos sonsos e agudos”. Tinha, ainda, “longos dedos finos, de unhas descuidadas”. Sua adivinhação é realizada a partir da leitura de cartas, sendo, juntamente com a Paula *d’O Cortiço* – apenas em um caso específico – e uma personagem isolada de Lima Barreto⁹³, as únicas personagens que realizam a vidência do futuro através desse método dentro de nosso campo de análise. A sua origem italiana converge com a reflexão que fizemos, baseados em João do Rio (1976, p. 64), a respeito da chegada tardia das práticas de adivinhação com cartas e da cisão entre as práticas de origem popular e aquelas vindas posteriormente da Europa⁹⁴.

A primeira declaração da cartomante desvela ao homem o motivo de sua consulta: “- Vejamos primeiro o que lhe traz aqui. O senhor tem um grande susto...” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 451), continuando, após um gesto afirmativo de Camilo, dizendo que ele quer saber se algo acontecerá ou não. O inquieto personagem oferece ainda a informação: “a mim e a ela”, revelando à cartomante, indiretamente, a existência de uma parceira. Ora, é possível perceber que o narrador do texto tece uma descrição em que a posição da vidente e os gestos e palavras de Camilo são suficientes para a compreensão do que acontece: nos moldes do narrador machadiano, uma fina ironia percorre uma descrição em que o estado emocional de Camilo, que subia pela escada sem ver nem sentir nada, é mais do que o bastante para perceber-lhe o susto; além disso, o fato de Camilo revelar a presença de uma mulher envolvida, bem como o próprio contexto – posto que se busca uma previsão para o futuro para algo inquietante, incerto ou definidor – davam à cartomante o material que ela necessitaria para a previsão.

O estado do espírito do rapaz é completamente entregue à figura que se lhe põe à frente após a primeira “revelação” do motivo de sua vinda: quando ela virou as primeiras

⁹³ Publicada inicialmente em 1920; Barreto, 2010, p. 302.

⁹⁴ Conforme o capítulo 4 desta dissertação.

cartas, “Camilo inclinou-se para beber uma a uma as palavras”, e ela deu-lhe uma previsão acalentadora: “que não tivesse medo de nada. Nada aconteceria nem a um nem a outro; ele, o terceiro, ignorava tudo. Falou-lhe do amor que os ligava, da beleza de Rita” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 451). As indicações sobre o amor e a beleza são totalmente genéricas, podendo ser aplicadas a qualquer problema envolvendo um casal; as demais poderiam ser inferidas sem necessidades de quaisquer poderes mágicos.

Se a cartomante acredita ou não nos seus poderes de previsão, isso não pode ser apreendido pelo leitor do texto; no entanto, a crença que se instaura na mente de Camilo a respeito da mulher, bem como toda a constituição do ambiente, as indicações corretas dadas por ela, o testemunho inicial de Rita e a tensão decorrente da insciência sobre o bilhete de Vilela contribuem para que ela seja desenhada, à primeira vista, como uma legítima leitora do futuro.

A afirmação de Camilo após receber todas as informações da cartomante é extremamente significativa: “- A senhora restituiu-me a paz ao espírito” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 451). Assim como Rita afirma no início do conto, dizendo que a prova da veracidade das afirmações da italiana eram que ela estava satisfeita, Camilo encontra alívio para suas ansiedades e satisfaz-se, acreditando na mulher. Nesse sentido, tomemos alguns apontamentos de Malinowsky a respeito do uso da magia e do homem primitivo:

apesar de toda magia ser em si vã, ela tem preciosos efeitos colaterais. Diminui a ansiedade, alivia a frustração acumulada e faz com que aquele que a pratica sinta estar fazendo algo de positivo no sentido de resolver seu problema (...) A magia dá confiança ao homem primitivo, “ritualiza o otimismo humano” (apud THOMAS, 1991, p. 527).

Keith Thomas estende esse pensamento até o período contemporâneo, e no conto machadiano é possível perceber exatamente esse procedimento: a busca do aparato mágico a fim de tirar o homem da sensação de impotência diante de um evento sobre o qual ele não tem controle ou cujo encerramento é-lhe incerto. Logo depois da previsão, Camilo assume uma nova postura diante dos acontecimentos: “Tudo lhe parecia agora melhor, as outras coisas traziam outro aspecto, o céu estava límpido e as caras joviais” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 452). De fato, a certeza que lhe é infundida diante da cartomante modifica-lhe o ânimo; é como se, de alguma maneira, ele oferecesse a

responsabilidade da resolução do problema para a vidente, sentindo-se satisfeito com o resultado do serviço.

Elucubrando sobre a veracidade do que ela dissera, seu raciocínio afasta-se sobremaneira do pensamento do personagem no início do conto, quando não oferecia a menor possibilidade de crença às ações de cartomancia; agora, costurava racionalmente motivos para crer na mulher: “ela adivinhara o objeto da consulta, o estado dele, a existência de um terceiro; por que não adivinharia o resto? *O presente que se ignora vale o futuro*” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 452). Seguindo o mesmo caminho de Rita, que crê na previsão do futuro pelo desvelar do presente, Camilo acredita que a capacidade evidente da cartomante de ler o que lhe passava no íntimo no momento garantiria a leitura do futuro. Para o leitor, essa é uma reflexão com poucas bases na realidade, de modo que é mais fácil assumir que o adúltero buscava acima de tudo um alívio para sua inquietação, esforçando-se por agarrá-lo por meio de recursos como essa reflexão. Do mesmo modo pode-se pensar o comportamento de Rita que, querendo a garantia que Camilo a amava, crê na italiana e justifica essa crença diante do amante.

O encerramento da consulta guarda, ainda, um evento que posiciona a cartomante em um papel quase religioso. Examinemos o trecho: “E de pé, com o dedo indicador, tocou-lhe na testa. Camilo estremeceu, como se fosse a mão da própria *sibila*, e levantou-se também” (MACHADO DE ASSIS, 2008b, p. 452, grifos nossos). A sibila era a sacerdotisa responsável por proferir os oráculos de Apolo nas mitologias grega e romana (KURY, s/d, p. 356), de modo que a cartomante é comparada com uma personagem mitológica e, em se considerando o contexto da mitologia, de caráter religioso. O próprio tocar a testa de Camilo, lembrando-nos uma bênção, cria um retrato em que ela parece oferecer-lhe um caminho e uma dádiva.

Um último ponto que vale a pena ser ressaltado é o pagamento da consulta: ignorando o preço e sendo encorajado pela cartomante a pagar-lhe o quanto achasse justo, ela acaba oferecendo cinco vezes o valor que ela costumava cobrar. Se desde a Idade Moderna o pagamento pelos serviços de feitiçaria, de um modo geral, estava condicionado ao êxito da consulta (THOMAS, 1991, p. 210), podemos dizer claramente que Camilo acredita que o serviço teve êxito, sem precisar checar efetivamente se tudo o que a mulher falava seria procedente. Sua busca por acalmar os pensamentos foi compensada, e para ele isso foi suficiente.

Raymundo Faoro aponta que os videntes se caracterizam por uma “recepção passiva das mensagens dos espíritos e deuses, confiada, no seu papel de intermediário, em captar intuitivamente as maquinações do reino invisível”. Para ele, o vidente não “manipula, como o mago, a boa vontade das potências sobrenaturais” (FAORO, 2001, p. 508); a impressão que fica para Camilo, no entanto, não é apenas essa: é como se a cartomante lhe tivesse aberto as portas do futuro, pela sua bênção e pela alteração da realidade.

O conto termina com a chegada do amante à casa de Vilela e Rita, e com um desfecho sombrio: Rita havia sido morta pelo marido, e este mata também o adúltero. Revela-se a leitor que a vidente errara completamente na sua previsão, sendo a intuição inicial de Camilo totalmente convergente com a realidade dos fatos. Ora, a narrativa constrói uma irônica reflexão sobre a crença em ledores do futuro, deixando à tona uma crítica a essas práticas, uma visão construída no texto machadiano que nos servirá de base para refletirmos sobre *Esau e Jacó*.

Com relação à questão da feitiçaria, é possível analisar a prática da cartomante também nesse viés; primeiro, por ser uma das práticas mágicas recorrentes entre as bruxas do nosso país; segundo, e mais importante, porque a previsão atua como um *phármakon*, potência indiscernível que, na ocasião, possui a um só tempo efeitos funestos e positivos. Se as palavras da cartomante são capazes de acalantar e restituir a paz de espírito ao consulente, oferecendo-lhe não apenas algo que lhe é *bom* e lhe altera positivamente os afetos, mas exatamente aquilo que ele procurava, é também plenamente *ruim*, posto que leva-o a encontrar um destino nocivo. Ora, para Camilo, o contato com a mulher é inexoravelmente bom à primeira vista; a narrativa que cuida de nos demonstrar que, dentro do tecido imaginário da obra, a previsão não apenas não condizia com a realidade, mas fez com que o personagem fosse despreparado para o evento que encontrou.

Percebamos como a indiscernibilidade do *phármakon* é aqui muito mais do que apenas elemento pontual do texto, mas chega a engendrar a própria narrativa, posto que é isso que dá coragem a Camilo de ir definitivamente à casa do amigo. Mais uma vez, temos a magia – com efeito efetivo ou não – funcionando como motor da economia narrativa e criando novas possibilidades ficcionais. Vemos um dos temas principais que Antonio Candido identifica na prosa de Machado: “a relação entre o fato real e o fato imaginado” (CANDIDO, 2008, p. 119); se em *Dom Casmurro* pode ser a imaginação de

Bentinho o motivo do rompimento do casal, em “A cartomante” é a imaginação de Camilo, alimentada pela previsão que recebe, que o encaminha para seu destino.

A previsão do futuro tem aqui o sentido que lhe atribui Keith Thomas:

a adivinhação podia ajudar as pessoas a tomarem decisões, quando falhavam os outros recursos. Sua função básica era de afastar a responsabilidade do agente, oferecer-lhe uma justificativa para um salto no escuro e levá-lo a tomar uma decisão cujo resultado seria imprevisível por meios normais (...) as previsões do adivinho, portanto, não desviavam os consulentes de suas intenções originais; pelo contrário, era o processo da consulta que os obrigava a tomarem consciência de seus próprios pensamentos. (...) eles pareciam se aferrar à mais ínfima palha que parecesse justificá-los na decisão de se manterem na via em que já se encontravam (THOMAS, 1991, p. 205).

Ora, a partir desses apontamentos que “A cartomante” não é apenas um conto sobre uma intriga amorosa que termina em assassinato, mas um conto sobre uma individualidade incerta de como gerir seu futuro, que afasta a responsabilidade de si mesmo a partir da consulta com a vidente. O centro do texto é, assim, não os eventos exteriores, como Machado criticava em *Eça* por ser o ponto principal, mas o caráter e a psicologia da personagem Camilo.

Dentro dessas reflexões, chamemos a atenção para alguns pontos importantes, que se repetirão em nosso estudo posterior: em primeiro lugar, o uso da magia aparece como possibilidade de confirmar algo de que já se suspeita e como alternativa para reduzir e controlar a ansiedade; em segundo lugar, a cartomante é colocada em uma posição privilegiada, envolta em uma aura místico-religiosa, assim como ocorre com a Paula d’*O Cortiço*⁹⁵; percebamos, em terceiro lugar, como Camilo crê que a consulta tem poder claro de modificar-lhe ou restituir-lhe o controle sobre o futuro, de modo que ele paga um valor altíssimo a título de agradecimento; em quarto lugar, todas as indicações dadas pela vidente têm valor relativizado, pois elas podem ser ou inferidas pelo seu comportamento e pelo que revela à cartomante, ou possuem caráter genérico; finalmente, percebamos que a visão que o consulente passa a ter da realidade após a consulta não *modifica a realidade ficcional*: isso quer dizer que a certeza ou a sensação que Camilo desenvolve a partir das palavras da vidente não modificam o fato de que Vilela descobriu a traição e espera-o

⁹⁵ E, em certa medida, com outras personagens como os três homens – Pai Raiol, Pai Benedito e o negro Cambinda – e Maria Mucoim, citados no capítulo 3 desta dissertação.

para matá-lo. Todos esses elementos estarão presentes, também, na atuação da cabocla do Castelo.

Antes de iniciarmos propriamente as reflexões sobre o penúltimo romance de Machado de Assis, gostaríamos de sugerir que, em certa medida, “A Cartomante” funciona como embrião da obra *Esau e Jacó*, de modo que temas, personagens e situações presentes em ambos os textos apresentam uma continuidade e uma espécie de novo desenvolvimento de um texto a outro. Nesse sentido, baseamo-nos nas reflexões de Silvano Santiago, que aponta, em Machado, “a busca, lenta e medida do esforço criador em favor de uma profundidade que não é criada pelo talento inato, mas pelo exercício consciente e duplo, da imaginação e dos meios de expressão de que dispõe todo e qualquer romancista” (SANTIAGO, 2008, p. 125), recordando os apontamentos de Caldwell que colocam *Ressurreição* como o embrião de *Dom Casmurro*. Isso é o mesmo que dizer que as duas personagens de Machado com poderes de previsão do futuro, em nossa opinião, são frutos do mesmo tipo de reflexão e criação literária, guardando vínculos fortíssimos não apenas em sua caracterização, mas principalmente no potencial para dar rumo e modificar a narrativa.

6.2 *Esau e Jacó*: um romance e uma revolução

A partir deste excerto, buscaremos analisar como o escritor Machado de Assis ficcionaliza duas facetas distintas da vida religiosa do Rio de Janeiro dos tempos do século XIX, a saber, a existência de práticas religiosas de adivinhação de origem indígena e africana e a chegada do Espiritismo em solo brasileiro, sendo Bárbara e Plácido, respectivamente, representantes de ambos os papéis. Pretende-se afirmar que Machado estava muito consciente do desenrolar histórico desses fatos, afirmando, de forma sutil, sua opinião a respeito deles. Buscamos, ainda, cotejar o papel desenvolvido pelo espírita e pela cabocla, analisando-os como polarizações de duas facetas opostas, nas quais se envolvem questões de gênero, cultura popular e aceitabilidade social. A partir disso, analisamos de qual modo os dois personagens desempenham um papel estético na narrativa.

Dentro da crítica sobre Machado, já se afirmou mais de uma vez que *Esau e Jacó* seria um romance histórico, cujo objetivo seria a narração dos eventos que levaram à passagem do Império à República no Brasil do século XIX. De fato, a questão da presença

da história em Machado é extremamente pertinente: o retrato crítico feito pelo escritor da sociedade carioca do século XIX, a composição da “cena carioca” e a representação da cidade encorajaram diversos trabalhos, dissertações e teses⁹⁶. Pesquisas como a de Sidney Chalhoub, *Machado de Assis historiador* (2003), focam-se em pontos específicos como o retrato da escravidão nos primeiros romances machadianos, e nos dão bom material para refletir sobre sua posição:

Ao contar suas histórias, Machado de Assis escreveu e reescreveu a história do Brasil no século XIX. Essa hipótese vem sendo defendida, a meu ver de forma bastante convincente, por críticos literários como Roberto Schwarz e John Gledson, e tem se revelado importante para desvendar e potencializar significados nos textos Machadianos (CHALHOUB 2003 apud MALDONADO, 2007, p. 6).

A obra foi publicada em 1904, mas o tempo na narrativa é o século XIX, desde meados da década de 1870 até o momento que é o cerne da obra: a passagem do império à República no Brasil. A preocupação do narrador em elencar os sucessos históricos que levaram à proclamação da República pode ser acompanhada por todo o romance: logo no início, narra-se o avanço econômico de Santos graças ao episódio da *febre das ações* carioca (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 29); pouco depois do nascimento dos gêmeos, o mesmo personagem aparece pensando na proclamação da *Lei Rio Branco*, ou a Lei do Ventre Livre (1978, p.41); desde o momento em que a “gente Batista” vem à baila no romance, a referência à polarização entre o Partido Conservador e o Partido Liberal é recorrente (1978, p. 71); as datas importantes na vida dos gêmeos e de Flora são referidas não pelos anos, mas por referências à momentos histórias (Vide p. 64, quando os gêmeos referem-se à data em que D. Pedro I deixou o trono, assumido por D. Pedro II, e p. 79, sobre Flora ter aprendido a ler “já no ministério Sinimbu”); o capítulo XXXIV gira em torno da opinião dos gêmeos sobre a abolição da escravatura (1978, p. 88-89); minúcias da política da época são aventadas quando Santos empolga-se em ver no filho um “liberal de 1848” (1978, p. 99) e na retrospectiva histórica que Batista faz, ensimesmado (1978, p. 107); o baile da Ilha Fiscal, às vésperas da proclamação da República, é cenário de momentos importantes do desenrolar do livro (1978, p. 109 a 113).

Os eventos da proclamação são descritos de dentro da composição ficcional da narrativa, contrastando as atitudes do confeitoiro, de Aires e de Santos, e os eventos

⁹⁶ Cf. Pesquisa feita no banco de teses da CAPES. As análises da representação e do cotidiano cariocas destacam-se no número de trabalhos na área.

seguintes – a dissolução do congresso pelo Marechal Deodoro e a passagem do poder ao Marechal Floriano (Idem, p. 158), o período de inflações posterior à proclamação (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 161), a constituição de 1891 (1978, p. 181), e mesmo pontos como o estado de sítio de três dias proclamado por Floriano Peixoto (1978, p. 216) e as revoltas do Sul e da Esquadra (1978, p. 224) – são referidos cronológica e organizadamente por Machado, de um modo sem paralelo em seus outros romances. Para John Gledson, Machado de Assis era um escritor realista, que tinha como objetivo retratar a sociedade do seu tempo (2003, p. 25). A história que aparece por detrás de todas as obras não funcionaria unicamente como pano de fundo, mas a forma como a história é interpretada pelo narrador é chave de leitura para a compreensão da obra como um todo (GLEDSON, 2003, p.26); assim, a visão da história do narrado, de alguma maneira, “molda os próprios romances” (2003, p. 32).

Parece-nos, desse modo, que narrar apenas os eventos históricos não é o mérito principal de *Esau e Jacó*. A construção da trama e o conflito instaurado na psicologia dos personagens merecem atenção especial. É Machado mesmo que chama a atenção para o fato de que o verdadeiro centro das narrativas não está nos elementos externos, mas sim “nos caracteres, nas paixões, na situação moral dos personagens” (apud CALDWELL, 2008, p. 32), conforme identificamos em “A cartomante”. Nesse sentido, seria contraditório mesmo com a proposta estética do autor reputar-lhe o romance como narrativa dos eventos históricos. Tais eventos, além disso, vão bem além das referências diretas e explícitas à proclamação da República: o retrato da cabocla Bárbara e do médium espírita Plácido desenharam um panorama reduzido, porém significativo da religiosidade carioca da época, o qual analisaremos a seguir dentro da construção da economia da obra.

6.3 Machado, Espiritismo, Sacerdotisas

Machado publica o romance *Esau e Jacó* no mesmo ano em que têm início as publicações em jornal, por João do Rio, de seus textos relativos aos diversos cultos presentes na cidade. Conforme apontamos anteriormente⁹⁷, a leitura da obra completa revela a chegada de diversos grupos religiosos no Brasil em meados das décadas de 1860 e 70, afirmando a pluralidade religiosa já no contexto da narrativa de Machado – e tal pujança de novas crenças vinha acompanhada de “um bando de ideias novas” de origem

⁹⁷ Conforme primeiro capítulo desta dissertação.

européia e estadunidense no século XIX (ROMERO, 1979 apud SCHWARZ, 2008, p.151). Ao mesmo tempo, algumas regiões do Brasil mantiveram certas práticas religiosas mais ativas com o passar dos anos, de modo que o Norte do país preservou certos rituais eminentemente indígenas (SOUZA, 1991, p. 269).

Machado demonstra uma acuidade muito afiada com relação a esses sucessos. O pai da cabocla revela, de forma indireta, sua possível origem nortista quando murmura “uma cantiga do sertão do Norte” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 22), e, mais adiante, o narrador refere-se a ela explicitamente como “Pítia do Norte” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 231). Tais designações são muito significativas: uma cabocla, filha mestiça de índios e brancos, traz consigo ao Rio um ritual da sua terra natal, onde tais práticas permanecem mais vivas dentre os de crença semelhante. Por conta da mistura de crenças e práticas de diversas origens em solo brasileiro, deve-se considerar que o retrato da cabocla não é o desenho de um culto específico, mas de uma prática mais ou menos desvinculada de sua religião de origem que estava muito presente nas ruas do Rio de Janeiro.

Com relação ao Espiritismo, Machado o conhecia pelo menos desde 1865 (MALDONADO, 2007, p. 35). Lynn Sharp refere-se ao espiritismo e a outras crenças espiritualistas – defendidas por Leroux, Reynauld, Ballanche e outros – como parte de um processo de *reencantamento do mundo*, levado a cabo a partir da primeira metade do século XIX e que seria uma tentativa romântica de resgatar a espiritualidade sob a égide da razão (SHARP, 2006, p. xvii). O fato é que esse século viu o nascimento de diversas novas seitas religiosas, não apenas relacionadas à existência do espírito, como as nascidas em solo europeu, mas também de caráter messiânico, nascidas principalmente nos Estados Unidos.

O espiritismo, de fato, despertou vários adeptos no Brasil. A terra foi revolvida pela chegada de homeopatas e mesmeristas⁹⁸ no nosso território, alicerçando as bases para a vinda e o crescimento do espiritismo. Desde a década de 1860 que tal doutrina começara a se popularizar na Bahia e no Rio de Janeiro⁹⁹, mas foi em 1873 que o primeiro

⁹⁸ Mesmerismo é o nome de uma corrente científica criada por Fraz Anton Mesmer, que buscava a cura de doenças através da transfusão de fluidos entre pessoas. Também é chamado de *Magnetismo animal* (AUBRÉE & LAPLANTINE, 2005).

⁹⁹ O primeiro livro espírita surgido no Brasil, composto em língua francesa, foi escrito pelo então diretor do Colégio Francês do Rio Casimir Lieutaud no ano de 1860, sob o título: *Les temps sont arrivés* (AUBRÉE & LAPLANTINE, 2009, p. 143).

grupo oficial carioca foi fundado – o “Grupo Confucius” (AUBRÉE & LAPLANTINE, 2009, p. 142). Tal fundação se deu dois anos depois da consulta ficcional narrada por Machado de Assis em *Esau e Jacó*, mas não há dúvidas de que a religião já era bem difundida à época: Segundo Maldonado, “Em 1865 o espiritismo já era assunto tão conhecido a ponto de ser publicado na imprensa sem maiores explicações acerca da doutrina” (2007, p. 13).

O conhecimento que o meio intelectual tinha da existência do espiritismo é indiscutível. Alguns autores de língua portuguesa citam médiuns ou reuniões espíritas em suas obras, desde Lima Barreto – conforme referido no capítulo 3 – a Eça de Queirós (*A Cidade e as Serras*, 1901), sendo ainda mais representativo o número de franceses que representam desde reuniões de mesas girantes até manifestações espíritas mais elaboradas (Cf. SCHNEIDER, 2005).

O espiritismo foi, aos poucos, tornando-se uma “religião das classes médias”, distinguindo-se daquilo que João do Rio narra como sendo “baixo espiritismo” (RIO, 1976, p. 73). Os espíritas dos primeiros tempos esforçaram-se por demonstrar a diferença entre a doutrina espírita, à qual aditavam caráter racional, e as crenças populares, cuja ebulição daria origem ao que veio a ser conhecido com *Umbanda* no Brasil anos depois (AUBRÉE & LAPLANTINE, 2009, p. 156)¹⁰⁰. Tal tensão que projeta uma dicotomia entre essas duas manifestações religiosas aparece na obra em estudo, e será matéria importante para nossa reflexão.

Sobre as videntes de Machado de Assis, Raymundo Faoro aponta:

A presença dos videntes e adivinhos, na obra de Machado de Assis, sofre uma dupla censura: a censura social, com o desprezo da classe alta pelas crendices do vulgo, e a censura intelectual, do letrado sobre o ignorante. Essa conjugada visão se atenua e ameniza com respeito ao espiritismo, que não apela apenas para a superstição, mas se funda numa doutrina (FAORO, 2001, p. 508).

Pretendemos, em nossa análise, contestar a afirmação de Faoro: em nosso ponto de vista, o espiritismo aparece na obra como uma doutrina mais bem vista pelos personagens; contudo, o narrador do texto, por meio de eventos jocosos e observações irônicas, posiciona o espiritismo como algo digno de troça e a vidência da cabocla em terreno incerto. Eliana Maldonado, em uma análise das crônicas de Machado que

¹⁰⁰ Vide, sobre isso, os apontamentos sobre os contos de Lima Barreto no capítulo 3.

tratavam do assunto, mostrou que Machado de Assis fala sobre o espiritismo ao longo de 31 anos em suas crônicas e textos críticos, e que sua opinião é, ao longo de todo esse tempo, negativa; se no início ele considerava a nova religião uma tolice, passa a assumir um tom mais contestador e contrário, escrevendo mesmo denúncias e ataques à doutrina (2007, p. 85). Essa opinião está refletida em *Esau e Jacó*, conforme teremos a oportunidade de analisar nas próximas seções.

6.4. A Sibila do norte e a profecia sem volta

“*All hail, Macbeth, that shall be king hereafter!*”¹⁰¹

Shakespeare, *Macbeth*, I-3

Os encontros entre os genitores da família Santos e os potenciais preditores do futuro, as diferenças explicitadas entre eles e o papel estético que possuem na narrativa são o foco principal deste capítulo. Em nossa visão, Machado constrói uma representação a um só tempo dicotômica e complementar de ambos os personagens: dicotômica por cada um representar instâncias diferentes de gênero, posição social e cultural; complementar, pois ambos são consultados enquanto portadores do *phármakon* da vidência, aquela habilidade sobrenatural que constitui poder de alguns, cuja aplicação pode ser desastrosa ou benéfica.

O primeiro evento do livro é a visita das duas irmãs, Natividade e Perpétua, à cabocla que “reinava” no Morro do Castelo em 1871 (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 19). As duas damas deixaram o *coupé* a distância de algumas ruas, a fim de que o cocheiro e o laçai não “desconfiassem da consulta” (1978, p. 25). A subida é lenta e cansativa para essas duas mulheres desacostumadas a árduos trabalhos: “O íngreme, o desigual, o mal calçado da ladeira mortificavam os pés às duas pobres donas” (1978, p.19) – essas mesmas circunstâncias não parecem apresentar problemas à crioula ou ao sargento que comentam a subida das mulheres, já habituados ao esforço (1978, p. 20).

O sentimento que reinava é muito bem descrito pelo narrador: “Tinham fé, mas tinham também vexame da opinião, como um devoto que se benzesse às escondidas” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 20). Toda a vergonha possível com relação à opinião alheia é menor que a fascinação do futuro, do desconhecido e do sobrenatural; assim, as

¹⁰¹ Em português: “Saudações, Macbeth, que se tornará rei futuramente!”. Tradução nossa.

mulheres entram na casa da adivinha, sendo recebidas pelo pai dela. A profetisa do norte aparece na sala após algum tempo:

Era uma criatura leve e breve, saia bordada, chinelinha no pé (...). Os cabelos, apanhados no alto da cabeça por um pedaço de fita enxovalhada, faziam-lhe um solidéu natural, cuja borla era suprida por um raminho de arruda. *Já vai nisso um pouco de sacerdotisa* (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 21, grifo nosso).

Percebemos que a composição da personagem vidente aproxima-se da cartomante do conto de vinte anos antes, em uma adaptação de sua figura à realidade nacional: era também magra, ocupa, igualmente, um papel que se aproxima do religioso – conforme a referência à palavra “sacerdotisa”; vemos, entretanto, marcas de uma leveza e de um despojamento que constroem um personagem sentindo-se à vontade: saia bordada, chinelinha, cabelos presos. O “raminho de arruda” mais uma vez aproxima o uso de ervas – especificamente brasileira – da prática mágica.

O narrador continua dizendo que ambas sentiram “tal ou qual fascinação” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 21). Nesse estado de espírito, Natividade entrega à mulher as fotos e um pouco dos cabelos de seus filhos gêmeos, ao que ela pôs-se a meditar, sob o gosto de um cigarro. Um tom de tensão perpassa a narrativa. A pergunta feita em seguida pela cabocla Bárbara às duas mulheres é surpreendente: ela pergunta se os meninos não teriam brigado antes de nascer, no ventre de sua mãe. Natividade liga isso diretamente a certas complicações: “não tivera a gestação sossegada, respondeu que efetivamente sentira movimentos extraordinários, repetidos, e dores, e insônias...” (1978, p. 22), ao que a cabocla permanece mais algum tempo em silêncio e suspense. Após insistência da mãe, Bárbara diz apenas: “Cousas futuras!” (1978, p. 23). Natividade insiste em saber o resto. Pergunta se são coisas boas ou ruins, pergunta se serão felizes, se serão grandes:

Serão grandes, oh! grandes! Deus há de dar-lhes muitos benefícios. Eles não de subir, subir, subir... *Brigaram no ventre da sua mãe*, que tem? *Cá fora também se briga. Seus filhos serão gloriosos*. É só o que lhe digo. Quanto à qualidade da glória, cousas futuras!” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 23, grifos nossos).

Assim se encerra a consulta, considerada tão positiva que a dama deixa cinco vezes o preço normal para Bárbara. Observemos, a título de nota, que o valor deixado por Natividade é, proporcionalmente, o mesmo valor deixado por Camilo para a cartomante; ora, em certo sentido, identificamos nos dois textos literários não apenas uma tendência

da personagem de valorizar a previsão da vidente multiplicando-lhe a paga, mas um mesmo índice de pagamento, o que pode não ser fortuito e pode vincular as duas narrativas em termos de desenvolvimento na obra de Machado.

Um ponto muito importante que podemos observar é que, no momento da consulta, a cabocla não fala quase nada à mulher sem que ela revele as inquietações que lhe vêm no íntimo; além da questão da briga dentro da barriga, da qual pode-se dizer que foi falada de modo espontâneo, todas as outras indicações – a felicidade, as coisas bonitas, a grandeza e a glória – são respostas às perguntas feitas diretamente por Natividade. Pode-se talvez até inferir que essa perdeu algo da previsão completa, por conta de uma fixação à ideia de um futuro grandioso para os filhos: “Natividade acabou entendendo a cabocla, *apesar de lhe não ouvir mais nada*; bastou saber que as cousas futuras seriam bonitas, e os filhos grandes e gloriosos para tirar da bolsa uma nota de cinquenta mil réis” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 24, grifos nossos).

Ora, aqui não temos, por parte do narrador, uma desqualificação da cabocla, e a sua descrição “não visa a tirar o respeito do leitor por ela. A cena é, ao mesmo tempo, realista (verossímil) e muito dramática” (GLEDSON, 2003, p.213). Ao contrário do que acontece com outros caracteres de Machado, “O que os personagens são e o que representam não podem ser combinados com tanta segurança quanto o permite uma convenção realista habitual” (2003, p. 214). O que permanece é que, da mesma maneira como Camilo busca a cartomante em busca de desresponsabilização sobre seu destino, Natividade encontrará na previsão de Bárbara um alento para sua responsabilidade diante dos filhos – que serão grandes –, como se verá neste capítulo.

Há muitos elementos de importância nessa passagem, contada ao longo dos dois primeiros capítulos. O primeiro que elencamos é a questão da diferença social entre as mulheres e a condição social esperada daqueles que buscassem tal tipo de “crendice”, condição essa manifesta mesmo pela localização da casa da cabocla e pelas pessoas que circulavam pelo lugar. Essa tendência de a alta sociedade buscar a predição e a intervenção daqueles considerados de crenças “reles” e de baixa condição social é apresentada mesmo pelo repórter João do Rio (1976, p. 81), e por outros romances citados acima. É como se houvesse algo de exótico, distinto no buscar dos negros e das caboclas para a resolução dos problemas espirituais.

Os sentimentos de Natividade com relação à profetisa são dignos de nota: enumera-se “fê”, “fascinação” e “temor”; sentimentos esses presentes na sensação do contato com o sagrado¹⁰². A crença na veracidade da cabocla é total, de modo que, ao deparar-se com um sujeito que maldizia a capacidade da cabocla, Natividade acreditou de imediato se tratar de alguém a quem a cabocla previu, acertadamente, a má sorte (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 20).

Interessa-nos muito o fato de que o *phármakon* da cabocla é superestimado pela pia mulher. Consideremos a habilidade que Bárbara supostamente possui, de revelar o destino futuro. Mesmo dentro dessa perspectiva, a atuação da profetisa é um tanto obtusa, pois reduz-se a elementos genéricos que expõe à medida que Natividade exterioriza suas inquietações – o que é, também, presente no discurso que a cartomante oferece a Camilo no conto já estudado.

Elementos como o caráter genérico da previsão, a cobrança de um valor específico e mesmo o canto enquanto a previsão é feita lembram a adivinhação narrada por João do Rio entre os feiticeiros negros, a qual ele acompanhou pessoalmente (RIO, 1976, p. 6). Entretanto, a impressão que toma conta de Natividade não é a de que o futuro está sendo desvelado, mas sim que está sendo definido naquele momento. Pode-se concluir racionalmente que a pessoa que prevê um futuro não tem nada a ver com a realização deste, sendo sua tarefa e capacidade apenas a de revelá-lo; não é isso que Natividade interpreta de seu contato com a pítia do norte, e por isso o valor dado à cabocla é tão grande: é como se fosse a paga pelo serviço de “encaminhar” seus filhos às cousas futuras.

A motivação da visita à cabocla aparece em um *flashback*; desde sua gravidez, Natividade ouvira falar muito bem da cabocla, e teve o desejo de consultá-la a respeito do sexo da criança que viria a nascer (cap. VII, p. 36). Sendo dissuadida por Santos, a ideia calou-se por um tempo para então retornar depois de nascidos os meninos: as divagações sobre o futuro, as profissões e a grandeza dos dois gêmeos acenderam na alma da mãe o desejo ardente de buscar o que haveriam de ser no futuro. É muito importante perceber que neste momento Natividade já tinha em sua cabeça que os meninos seriam grandes homens:

Pedro seria médico, Paulo advogado (...). Santos falava em fazer um deles banqueiro, ou ambos. Assim passavam horas vadias. Íntimos da casa entravam nos cálculos. Houve quem os fizesse ministros,

¹⁰² Para mais, veja-se Rudolf Otto, *O Sagrado*.

desembargadores, bispos, cardeais (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 38).

Essa certeza íntima se reafirma em “lá dentro de si cobiçava algum brilhante destino aos filhos. Cria deveras, esperava, rezava às noites, pedia ao céu que os fizesse grandes homens” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 38). O narrador ainda pontua de forma explícita essa inclinação de Natividade, ao dizer das motivações de ir à cabocla: “Para quê? Para confirmá-la na esperança de que seriam grandes homens. *Não lhe passara pela cabeça a predição contrária*” (1978, p. 40, grifos nossos). Ora, daí se depreende sem tergiversações que ía na alma da mãe exatamente a vontade e a expectativa de ter filhos bem sucedidos, o que certamente fez diferença no estado de espírito da mulher diante da profetisa – lembremo-nos das considerações de Thomas sobre a adivinhação, quando diz que os consulentes “pareciam se aferrar à mais ínfima palha que parecesse justificá-los na decisão de se manterem na via em que já se encontravam” (THOMAS, 1991, p. 205). É possível dizer que a previsão da cabocla foi apenas o confirmar de expectativas que a mãe, acalentando-as a tempos, lançou indiretamente no momento da consulta, excetuando a questão da “briga” no ventre – a mesma expectativa, diga-se de passagem, que o Cubas pai tem pelo filho (SCHWARZ, 2008, p.90).

A lembrança da cabocla, depois do nascimento dos gêmeos, veio da sugestão da ama de Pedro, que afirmara da profetisa: “Parece que era *mandada por Deus*” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p.38, grifos nossos). Dessa forma, faz-se dentro do espírito de Natividade a ideia da ligação entre a cabocla e suas profecias e a divindade. Natividade encontrou certa dificuldade de convencer o marido, mas “não dormiu aquela noite sem obter do marido que a deixasse ir com a irmã à cabocla” (1978, p.40). Nesse momento da narrativa, retorna-se do *flashback* que se estendeu do capítulo IV ao X, encaixando-se aos eventos que analisamos inicialmente.

Ora, se da motivação e dos sentimentos anteriores ao encontro com a cabocla temos tanto com que refletir, mais ainda temos se nos ativermos ao efeito que a previsão causou na alma de Natividade. Já vimos que a reação dela à previsão foi superestimada, no sentido de crê-la como modeladora da realidade, em parte por que eram augúrios muito positivos, em parte, acrescentamos agora, por serem a confirmação do que a mãe esperava dos filhos. Entretanto, Natividade toma para si essa chave de leitura da realidade, e ao longo de todo o romance evoca a lembrança da previsão e a certeza da glória futura.

A mesma fórmula enigmática é dada pela mulher para explicar a Santos a previsão da cabocla: “Cousas futuras” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p.42). Em diversas situações ao longo de sua vida, e mesmo diante das rixas intensas e desgastantes dos gêmeos, em vez de uma intervenção mais grave, a mãe consolava-se sob a previsão alvissareira da pítia:

Em verdade, qualquer outra viveria a tremer pela sorte dos filhos, uma vez que houvera a rixa anterior e interior (...). Mas aqui surgia a ideia da grandeza e da prosperidade – cousas futuras! – e essa esperança era como um lenço que enxugasse os olhos da bela senhora. *As Sibilas não teriam dito só do mal, nem os Profetas, mas ainda do bem, e principalmente dele* (MACHADO DE ASSIS, p. 59, grifos nossos).

A forma como Natividade se agarra ao dito por Bárbara – de modo que dá mais atenção e valor ao que foi dito sob suas expectativas do que sobre a suposta briga no ventre – faz com que ela viva uma vida calcada nessa certeza. A influência desse episódio na vida da família não pode ser subestimada, posto que o nome “cabocla” aparece mais de cinquenta vezes ao longo da narrativa, e da fórmula “cousas futuras!” conta-se nove ocorrências, excetuando os títulos de capítulos. Natividade, vítima de sua própria incerteza e insegurança, agarra-se na certeza que é confirmada por uma personagem exterior ao drama com toda a fé que tem, dando-lhe responsabilidade sobre o futuro.

Essa expectativa aparece durante o baile da Ilha Fiscal, quando imagina um dos filhos ministro, e prevê uma festa ainda maior do que aquela, compondo mentalmente a ornamentação e vendo a gente e as danças – Cousas futuras! (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 111); e, já no capítulo CXVIII, ao lembrar-se da visita à cabocla como um todo, o cifrado futuro da pítia é transformado em refrão: Natividade imagina os filhos dividindo a presidência da República, e recorda com vivacidade: “Agora mesmo parece que a ouve, mas é ilusão. Quando muito, são as rodas do carro que vão rolando e os cascos dos cavalos que batem: Cousas futuras! Cousas futuras!” (1978, p. 231).

A entrega total de Natividade a ideia, a sugestão de que ela ouve em todos os lugares – inclusive no bater de cascos no chão – o refrão “cousas futuras!”, mostra-nos como Machado construiu uma personagem frágil e, de certa forma omissa, que agarra-se à previsão satisfatória construída por ela e ratificada pela cabocla – que lhe elimina grandes preocupações – e não intervém em fatos de importância capital como as brigas dos rebentos. O capítulo XVIII chega a sugerir, de forma sutil, que a forma como a mãe

lidava com as discussões – dando aos meninos doces e passeios – foi uma forma de fomentá-las, sob a perspectiva de os meninos ganharem mais doces e atenções.

O que nos importa ressaltar é que a profecia feita por Bárbara, tomada por Natividade a seu interesse como a confecção da própria realidade, assume, na trama da obra, o papel real de modeladora da realidade. A previsão dela, sendo uma forma de intervir em demandas objetivas, não é nem boa nem ruim em si. Sua força estética reside na permanência da sua palavra ao longo da narrativa, e no tratamento dado a ela pela família Santos – em determinado momento, todos já sabem da profecia, e os jovens Pedro e Paulo esforçam-se por torná-la real em suas investidas políticas. É uma profecia que se autocumpre, nascida da força da previsão de uma cabocla do norte, da fraqueza de espírito de uma mãe da alta sociedade do Rio e da articulação estética de Machado de Assis.

6.5 O médium espírita e a confirmação

Em um momento posterior, é Santos, o pai dos gêmeos, que se rende a uma consulta em que o destino de seus filhos poderia ser revelado de forma segura. Não crendo de todo na cabocla do Castelo, e mesmo desconsiderando suas habilidades – ele chega a dizer dessa profetisa que a consultar seria “imitar as crendices da gente reles” (ASSIS, 1978, p. 36) –, decide, assim, fazer uma consulta espírita, posto ser recém iniciado nessa religião.

O encontro com o médium espírita, Plácido, é bem diverso daquele com a cabocla. Não há nada de pagamento nem de filas; encontra-se, no lugar disso, uma breve altercação, em que Plácido e Santos buscam convencer o conselheiro Aires da veracidade do espiritismo. Logo depois que esse deixa o ambiente, Santos revela o motivo de sua vinda: “Venho consultá-lo, e as suas luzes são as verdadeiras do mundo” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 51). A lisonja tem como resposta um sorriso de quem está acostumado com os elogios, uma mania de um sacerdote que “não podia deixar de pagar com essa moeda aos seus discípulos” (1978, p.51). Um pouco do caráter desse homem se deixa entrever a partir dessa tênue cena: ele não apenas crê na sua capacidade de revelar as luzes da verdade, mas lida com isso de forma quase que a condescender com os outros que lhe procuram.

Plácido ouviu com atenção a narração a respeito da visita à cabocla e da briga de ambos no ventre¹⁰³. Lembrou, inicialmente, que Pedro e Paulo, nomes dos meninos, foram dois apóstolos que também tiveram divergências entre si, e, mesmo sendo o batismo posterior à briga, os nomes poderiam ter sido predestinados anteriormente, já que vieram à cabeça de Perpétua, tia dos gêmeos, enquanto essa rezava o credo. Plácido completa: “Creio que os próprios espíritos de S. Pedro e S. Paulo houvessem escolhido aquela senhora para inspirar os nomes”, ao que Santos, entusiasticamente, completa: “Exato, exato!” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 52). Aqui, o narrador demonstra certas superstições presentes na consulta espírita, e superstições exageradamente otimistas, que ligam os filhos de Santos a apóstolos vinculados aos eventos do Novo Testamento e do seio da Igreja. Além disso, aparece certa empolgação diante das conexões feitas, de modo que Santos anima-se sobremaneira com a perspectiva de ter o nome de seus filhos inspirado pelos dois santos.

Logo em seguida, as associações gratuitas vinculadas ao ânimo exaltado continuam: ao consultar determinado trecho da Bíblia em que Paulo contende com Pedro, Santos brada estarem no versículo onze, composto dos algarismos iguais – gêmeos – 1 e 1. O médium continua, alimentando a ideia: “E mais: o capítulo é o segundo, isto é, dois, que é o próprio número dos irmãos gêmeos” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 52). O gosto com o qual ambos entregam-se à especulação e ao torvelinho de pensamentos é tamanho que aventa-se a hipótese de que os meninos seriam os próprios apóstolos encarnados, ao que Plácido contesta:

Mistério engendra mistério. Havia mais de um elo íntimo, substancial, escondido, que ligava tudo. Briga, Pedro e Paulo, irmãos gêmeos, números gêmeos, tudo eram agora águas de mistério que eles agora rasgavam, nadando e bracejando com força (...) A fé transfigura; Santos tinha o ar quase divino; trepou em si mesmo, e os olhos, ordinariamente sem expressão, pareciam entornar a chama da vida (...). Plácido esteve quase, quase a crer também, achava-se dentro de um mar torvo, soturno, onde as vozes do infinito se perdiam, mas logo lhe acudia que os espíritos de S. Pedro e S. Paulo tinham chegado à perfeição; não tornariam cá. Não importa; seriam outros, grandes e nobres. Os seus destinos podiam ser brilhantes; tinha razão a cabocla, *sem saber o que dizia*. (MACHADO DE ASSIS, p. 52-3, grifos nossos)

O fluxo de pensamentos e a entrega total de ambos a esse exercício de raciocínio, que buscava, em última instância, explicar a predição da cabocla, é de um entusiasmo exagerado, como veremos ao cotejar esse excerto com as lembranças futuras do pai dos

¹⁰³ É importante constar que, antes de ficar a sós com Plácido, Santos referiu-se à questão da briga no ventre como uma situação hipotética, envolvendo o conselheiro Aires nessa discussão. Daí recordaram Esaú e Jacó, personagens bíblicos que brigaram no seio materno (Gênesis, 27:22-23) e que dão nome ao romance.

grandes homens. A imensa alegria pela qual Santos é tomado, advinda da certeza de que os jovens seriam grandes, é também minimizadora da noção da briga: “A rixa dos meninos, fato raro ou único, era uma distinção divina. Contrariamente à esposa, que cuidava somente da grandeza futura dos filhos, Santos pensava no conflito passado” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p.53). Ora, ele pensa, sim, na questão do conflito, mas não com preocupação ou com a consciência de ter que intervir neste; mas sim com a empáfia de quem vê nisso um sinal divino da distinção dos seus filhos. Uma vez mais, a consulta é interpretada como algo imensamente positivo. Diferentemente da posição que o leitor fica diante da cena com a cabocla, é possível considerar de forma mais segura “a superstição de Santos como um sintoma de uma sociedade [ou de um setor da sociedade] que perdeu seu rumo e na qual até os homens mais poderosos e mais bem sucedidos recorreram a jogos absurdos para alcançar alguma *ilusão de controle sobre o futuro*” (GLEDSON, 2003, p.216, grifos nossos).

Ainda se podem encontrar certas semelhanças com a previsão da cabocla. Não é, a rigor, uma previsão o que Plácido faz: é, na verdade, uma discussão sobre os eventos, da qual o próprio Santos participa, como se houvesse uma verdade que qualquer um pudesse acessar se tivesse os meios certos e que não dota Plácido do caráter religioso que tem a cabocla; entretanto, ambos só dão as respostas e os resultados mediante perguntas feitas pelos consultantes. Ambos são otimistas em suas previsões – ou controlam seus saberes de forma otimista, satisfazendo as expectativas dos consultantes – e ambos os cônjuges saem satisfeitos. *Teste David cum Sybilla*¹⁰⁴: tanto esse verso escrito quanto o trecho final da citação que destacamos acima – “tinha razão a cabocla, sem saber o que dizia” – são traços da opinião dos dois espíritas a respeito da superioridade de sua crença com relação à crença na cabocla; a mulher tem sua previsão dada como certa, mas sua prática não tem a acuidade da de Plácido; ao comparar-se com David, ao passo que guarda a designação de Sibila¹⁰⁵ para Bárbara, ele está cavando a mesma diferença havida entre a cultura cristã, da qual ele se julga continuador, e da cultura pagã, em cuja continuidade arrola a cabocla. Aqui se retrata, mais uma vez, a motivação dos espíritas da época de

¹⁰⁴ A expressão, nome que Machado dá ao capítulo da consulta, significa “Diz David, diz a Sibila”, e está presente em um hino religioso cristão chamado “Dies Irae”.

¹⁰⁵ Lembremo-nos, a esse respeito, que é exatamente de “sibila” que o narrador designa a cartomante no momento final da consulta, calcando, mais uma vez, uma relação próxima entre o conto e o romance em estudo.

diferenciar suas práticas das crenças “baixas”, conforme descrito pelos estudos de Laplantine e Aubrée (2009), João do Rio (1976) e Silva (2005).

Tornemos, assim como fizemos com relação a Natividade e a Cabocla, ao exame das motivações que levaram Santos à consulta. Além das motivações trazidas à tona pela visita da mulher à cabocla – consistindo no desejo de confirmar ou rechaçar a previsão feita por esta – um outro motivo, gerador de grande entusiasmo, se apresenta a Santos: uma enorme curiosidade diante do singular. No capítulo XI – *Um caso único!* – o genitor reflete a respeito da briga dos gêmeos na barriga da mãe. Em vez de preocupar-se com a gravidade, com a significação ou com a consequência do fato, liga-se à característica misteriosa e distintiva do ocorrido: “Era um mistério. Talvez fosse um caso único! A singularidade do caso fê-lo agarrar-se mais à ideia, ou a ideia a ele” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 45).

Ora, essa questão do apego a uma distinção já foi referida anteriormente; soma-se a ela a motivação de deslindar os eventos diante da curiosidade sedenta de Santos. Tal desejo do pai aproxima-se do desejo nutrido por Brás Cubas de ter uma “supremacia qualquer” (Cf. SCHWARZ, 2008, p. 65), pouco importando em que consista: ser distinguido com filhos que brigaram no ventre da mãe era, de qualquer forma, uma distinção. A pretensão do espírita em explicar de tudo é, de certa forma, ironizada pelo narrador ao narrar a tentativa de converter o conselheiro Aires (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 49), e a bazófia de Plácido e Santos ao se referir à cabocla são evidentes; a respeito de contar ou não a Natividade sobre a consulta espírita, Plácido aconselha que se calem, e que se “deixe às senhoras suas crenças de meninice (MACHADO DE ASSIS, 1978, p.53)”. É perceptível, ainda, que anteriormente à consulta de Natividade à cabocla, Santos não havia manifestado grande desejo de efetuar uma visita ao médium espírita, salvo ao comparar Bárbara e Plácido em conversa com sua mulher. Sua vontade de saber o destino dos filhos, assim, não é semelhante à necessidade obsessiva da mulher de ver confirmada suas pretensões gloriosas para os rebentos, mas é, por outro lado, motivada pelo interesse em deslindar, de forma “científica” e “racional”, a veracidade ou não do singularíssimo caso da contenda na gestação.

Quanto ao efeito que as palavras do espírita têm na vida de Santos, sua força não pode ser comparada à da profecia da cabocla. Inventariando o número de vezes em que as palavras “Plácido”, “espírita” e “espiritismo” aparecem na obra, mal passamos da

metade do número de citações de “cabocla” – isso sem contar as ocorrências de “Bárbara”, “profetisa”, “adivinha”, “pítia”, entre outros. Sua previsão mal é referida ao longo da narrativa, e quando o narrador torna a Plácido novamente é com um tom jocoso de quem retoma do olvido algo sem importância. Referindo-se ao amor duplo de Flora: “Talvez aquele velho Plácido, que lá deixamos nas primeiras páginas, chegasse a deslindar estas outras” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 174).

Nesse ponto da narrativa, Machado parece fazer menção aos eventos que se desenrolaram no movimento espírita brasileiro. Plácido teria morrido há alguns anos, e teria passado aos seus discípulos os mistérios sobre “a correspondência das letras vogais com os sentidos do homem” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 174) – elemento que Machado liga ao espiritismo mais por deboche do que por qualquer tipo de desconhecimento¹⁰⁶. Após a morte do sacerdote espírita, o seu grupo teria se dividido:

Já então os adversários de Plácido, — que os tinha na própria seita, — afirmavam haver ele aberrado da doutrina, e, por natural efeito, enlouquecido. Santos nunca se deixou ir com esses divergentes da causa comum, que acabaram formando outra igreja em outro bairro, onde pregavam que a correspondência exata não era entre as vogais e os sentidos, mas entre os sentidos e as vogais. Esta outra fórmula, parecendo mais clara, fez com que muitos discípulos da primeira hora acompanhassem os da última, e proclamem agora, como conclusão final, que o homem é um alfabeto de sensações (MACHADO DE ASSIS, p. 174).

Esse irônico excerto nos parece uma menção direta às cisões e dissidências que perturbaram os espíritas, principalmente entre 1876 e 1878. Vários grupos espíritas surgiam, vindos de dissidências de grupos anteriores (AUBRÉE & LAPLANTINE, 2009, p. 144-5). Ora, essa evocação posterior e única da previsão de Plácido é tratada com desdém pelo crente que não está mais envolvido com a doutrina, de modo que, nesse momento, mesmo “o discípulo Santos cuidava agora de umas liquidações últimas e lucrativas. Não só de fé vive o homem, mas também de pão e seus compostos e similares” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 174). Ao fim, fica a impressão de que o espiritismo é uma tolice infantil, que ocasiona briga entre seus adeptos e que é esquecido facilmente diante das necessidades mais prementes e práticas da vida, contrariando os apontamentos de Faoro sobre a cabocla e o médium. A força estética das palavras de Plácido se ligam a

¹⁰⁶ Sobre o conhecimento que Machado tinha da doutrina espírita, ver Maldonado, 2007.

um entusiasmo momentâneo que morre, ao passo que a previsão da cabocla reverbera em todos os cantos da narrativa.

6.6 David e Sibylla: oposições

A sibila predizia o destino. E a bruxa fazia-o. É a grande e verdadeira diferença. Ela evoca, conjura, opera o destino. Não é a Cassandra antiga que tão bem via o futuro, o deplorava e o aguardava. Esta cria o futuro. Mais do que Circe e Medeia, tem na mão a varinha do milagre natural, e por ajuda e irmã a natureza.

Jules Michelet

Nesta seção, analisaremos algumas das oposições que aparecem definidas em *Esau e Jacó*, concernentes ao par Bárbara e Plácido. A primeira das reflexões que trataremos à tona são as distinções e contatos entre baixa e alta cultura. Retomando os apontamentos de Peter Burke e Montero, a cultura popular se configura por ser um estrato cultural de acesso amplo e aberto, que configura a identidade e a tradição de um grupo social; em contrapartida, a cultura erudita não é de acesso de todos os indivíduos, sendo restrita a um grupo privilegiado (BURKE, 2005, p. 36; MONTERO, 1985, p.1). Já dissemos que, durante o período do entresséculos, os discípulos do espiritismo esforçavam-se por diferenciar as suas práticas daquelas de origem indígena e africana, divisão essa que é retratada por João do Rio, que chama a estas últimas de “baixo espiritismo” (RIO, 1976, p. 78).

Essa dicotomização é reelaborada ficcionalmente por Machado e aparece repetidamente na obra em questão: desde o momento em que Natividade começa a se inquietar sobre o sexo do seu bebê, a cabocla e o espírita são colocados em polos opostos, de modo que Santos considera que visitar a pítia do norte seria “imitar as crendices da gente reles” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 36). Ao dizer da necessidade de que a polícia interviesse com relação à cabocla, Santos foi admoestado por sua mulher: “Mas você é espírita!” (1978, p. 40), ao que ele respondeu, grave e imediatamente: “Perdão, não confundamos” (1978, p. 40). Essa recusa seca e imediata de vincular o espiritismo às “crendices da gente reles” mostra como o espiritismo estava aproximado, na mentalidade

de certos setores sociais, a um patamar cultural mais elevado, embora ainda subalterno se comparado ao catolicismo.

Um desdobramento disso pode ser feito ao analisarmos a questão da origem das duas crenças: sabemos que, ao passo que a nossa sibila é uma herdeira de práticas populares vindas do norte do Brasil, onde as práticas indígenas sobreviveram de forma mais significativa, a crença espírita nasce em solo francês e chega poucos anos depois de sua fundação à nossa terra. Em contexto brasileiro, o espiritismo francês se desenvolve primeiramente entre os grupos da elite intelectual e financeira da população (AUBRÉE & LAPLANTINE, 2009, p. 123). Ora, em se considerando a origem do espiritismo, bem como o fato de que o primeiro livro espírita publicado no Brasil foi escrito em francês, opõe-se a origem supostamente culta e refinada deste à origem popular das práticas divinatórias da cabocla. Se o espiritismo é uma religião francesa, que se espalha entre os homens de hábitos eminentemente europeus, a cabocla é uma mestiça brasileira: Bárbara, filha de branca com índio, é a representação da mestiçagem do sangue e da cultura, e guarda em si a marca indígena cuja cultura está gravada em suas profecias e faz parte de “um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e formas simbólicas” (BURKE, 2010, p. 11) compartilhadas pelos indígenas brasileiros.

Ainda no sentido de refletir acerca dessa relação entre culturas populares e de elite, é interessante processarmos uma análise dos nomes dos personagens. Para Machado, o nome era um elemento de fundamental importância em um personagem, de modo que revelava muito sobre ele. Há, inclusive, certa regularidade no padrão psicológico de diversos personagens em diferentes obras, porém com nomes idênticos (CALDWELL, 2008, p. 55-63). O sentido dos dois nomes é facilmente apreensível: Bárbara remete-se à bárbaro, *estrangeiro, não grego, grosseiro, não civilizado, primitivo* (HOUAISS, 2008, p. 401) – ou seja, tudo o que está ligado com o periférico, o marginal e o excluído da cultura das elites. Por outro lado, Plácido significa *em que há sossego, serenidade, que é brando, suave, que tem ou revela paz*. (HOUAISS, 2008, p. 2231). Duas formas há de interpretar esse nome: uma delas é a partir da imagem do espírita e do que ele suscita em quem o vê: “Era um velho de grandes barbas, olho azul e brilhante, enfiado em larga camisola de seda. Põe-lhe uma vara na mão, e fica um mágico” (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 45).

A segunda forma, que nos interessa um pouco mais, liga-se ao papel e à força estética que os dois personagens possuem na narrativa. Como vimos, a função de Plácido é efêmera na narrativa, de modo que suas palavras valem apenas para efeito de confirmação ao espírito prático e curioso de Santos. A cabocla, ao contrário, tem suas palavras tão carregadas para as duas mulheres que as buscam que assumem o papel de redefinidoras da realidade. Se recorrermos novamente ao dicionário Houaiss, encontraremos outra definição para *bárbaro* como *rude, grosseiro*; ao passo que a função do médium espírita não traz grandes modificações para a mente das personagens e tampouco para a narrativa, o que a cabocla traz é rude e, efetivamente, bárbaro, pairando por sobre a obra como um todo.

Finalmente, é possível observar que entre os personagens videntes estão presentes diferenças sociais e raciais significativas. Se o espiritismo aparece como religião de classes mais altas, a cabocla está vinculada a um grupo social sem prestígio¹⁰⁷. Como demonstramos acima, isso pode ser constatado pela natureza do local onde ela atende aos seus fregueses e pelo público que circula por aquela área, bem como pela vergonha experimentada pelas duas senhoras de posição subindo a ladeira (MACHADO DE ASSIS, 1978, p. 19-25).

A segunda dicotomia pode ser considerada como de ordem religiosa, que se expressa, durante o período do entresséculos, em um esforço histórico dos espíritas para diferenciar suas crenças das “populares”. No texto de Machado, há uma batalha cultural encarnada pelos personagens não apenas para encontrar quais seriam as explicações mais pertinentes sobre o mistério, mas também uma batalha de delimitação de papéis sociais. Ao referir-se à cabocla de modo condescendente, Plácido coloca-se no lugar de Davi, ao passo que compara a adivinha à sibila. Como sabemos, Davi é um personagem bíblico de cuja casa descenderia Jesus diretamente: “Genealogia de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (Mateus, 1:1). A posição assumida pelo homem é, assim, de continuador direto do cristianismo e descendente, também, da mesma tradição de onde provém Davi. Esse procedimento é apontado por Aubrée e Laplantine como “uma vontade férrea de filiação cristã” (2005, p. 137) que era comum também ao mesmerismo e à homeopatia no Brasil. A Sibila, por sua vez, era uma sacerdotisa de Apolo que realizava adivinhações do

¹⁰⁷ Essa oposição pode ser observada em Aluísio Azevedo e Lima Barreto com relação à medicina, que ocupa papel de prestígio diante de práticas mágicas de curandeirismo. Veja-se os capítulos 3 e 4 desta dissertação.

futuro, sendo uma posição ocupada por mulheres. Uma vez mais, o periférico e baixo – o paganismo, suplantado ao longo do processo histórico do ocidente – está associado à cabocla, e o central e alto – o Cristianismo, que assumiu o espaço de poder a partir do século IV e nele permaneceu ao longo de toda a idade média e moderna – é parte da herança que o médium espírita reivindica para si.

A questão levantada acima nos leva à última dicotomia que nos interessa: a questão do gênero. Tomemos as palavras de Raymundo Faoro sobre o casal:

Na mulher, perduram as fantasias do passado, as névoas que vêm das amas e do povo. No banqueiro, no desvio do catolicismo, à margem do oficialismo constitucional, há a procura de uma religião científica e racional, capaz de explicar o mistério, chave que a presença dos espíritos, na simetria entre os dois mundos, oferece (2001, p. 212-3).

Em Machado de Assis, temos uma questão de gênero muito mais significativa do que temos em Aluísio Azevedo: se n’*O Mulato* a crença na existência de uma bruxa na fazenda independe do gênero do crente, e mesmo n’*O Cortiço* homens e mulheres procuram o auxílio de Paula indistintamente, em Machado, tanto Rita, de “A Cartomante”, quanto Natividade, de *Esau e Jacó* são marcadas como mulheres que possuem crenças mais amplas e mesmo mais conectadas a superstições e à religiosidade popular que os homens, Camilo e Santos. Nesse sentido, é possível afirmar que não só na postulação de uma mulher como detentora do *phármakon* da feitiçaria, mas também na busca e na crença nesse *phármakon* o narrador machadiano marca uma questão prevalentemente feminina: mulheres são as detentoras dos poderes mágicos, e são, também, as que mais creem na existência dos mesmos.

Não há dúvidas de que não é fortuita a construção no sentido de as mulheres – Natividade e Perpétua – procurarem uma outra mulher com poderes proféticos, enquanto o prático homem Santos vai atrás de um outro homem, “doutor em espiritismo”. Além de avaliarmos a questão mais premente – a de que a mulher se arrola junto às outras facetas periféricas da pobreza, condição social, mestiçagem e paganismo – é também importante lembrarmos do fato de que as mulheres estão diretamente ligadas ao estereótipo de bruxaria.

Conforme discutimos no capítulo 2 desta dissertação, a mulher foi definida pelos discursos eclesiástico e científico da Idade Média e Moderna como um ser lúbrico, perverso e perigoso por natureza. A proximidade do feminino e das superstições, práticas

mágicas, curandeirismo e adivinhação contribuiu, no Brasil colônia e durante o Brasil Império, para a configuração de uma figura mágica predominantemente feminina, de modo que o homem, mesmo podendo ser um feiticeiro, aparece muito menos vinculado a essa questão. Em Machado, tal problemática aparece de maneira clara, nas duas obras estudadas.

Por estar vinculada de certa forma a todo essa mentalidade, a cabocla, adivinha e feiticeira do norte aparece como uma herdeira brasileira das bruxas. O seu caráter feminino é importante não só na questão da atração das outras mulheres, mas no sentido de despertar nelas o sentimento de *sagrado*, que não está presente no encontro de Santos com Plácido. Esse sentimento advém da certeza das mulheres de que Bárbara possui algo superior aos outros homens e mulheres, uma característica que permita que ela *saiba mais* do que os outros; é nesse *phármakon*, ou seja, nessa habilidade intensa que pode ter efeitos desastrosos ou benéficos, que reside a força sócio cultural e estética da cabocla do Castelo. Plácido, por sua vez, não é dotado desse *phármakon*; porque em sua prática ele faz elucubrações racionais (ou quase) apenas para confirmar a previsão anterior, seu papel é de coadjuvante diante do protagonismo da profetisa e feiticeira. A atuação de Plácido é apenas ratificação da previsão da cabocla e não muda substancialmente nem a ação das personagens, nem o desenrolar da narrativa.

Diante de tudo isso, cumpre analisar algo curioso: Machado arrola todas as características de menor prestígio em termos sociais, culturais, religiosos e de gênero à cabocla; entretanto, sua posição em termos estéticos dentro da narrativa é absolutamente central. A presença do *phármakon*, que é acima de tudo intensidade, está garantida na personagem mestiça, pobre, excêntrica, perturbadora e feminina. Isso pode ser explicado, em parte, pela própria opinião de Machado pelo espiritismo: no levantamento feito por Maldonado, fica clara a opinião de Machado de que o curandeirismo e a adivinhação são aceitáveis na medida em que são sinceros, ao passo que no espiritismo há charlatanismo raciocinado (2007). Caldwell chega a ressaltar como o cristianismo (Plácido) representa em Machado “sinônimo de ‘repressão’, com todas as implicações possíveis quanto a hipocrisia e calculismo, e o paganismo torna-se sinônimo de ‘naturalidade’, ‘espontaneidade’” (2008, p. 159). Entretanto, parece-nos que essa razão não é completa. A fascinação do excêntrico confere à cabocla o seu papel. O espaço do outro traz novo

fôlego ao texto; e esse fôlego renovado fulgura nas palavras que ecoam na narrativa: “Cousas futuras!”.

6.7 Um futuro imutável ou a sacerdotisa que faz o futuro

Gledson (2003) e Schwarz (2008) concordam que a reflexão de Machado que transparece em *Esau e Jacó* é a de que nada, objetivamente, muda com a troca de poder entre o Império e a República. Schwarz aponta esse mesmo sentimento com relação à Independência do Brasil (2008, p.126-7) e Gledson ressaltá-o em sua análise das crônicas *Bons dias* com relação à abolição da escravatura (2003, p. 149). Talvez seja possível afirmar que, na mesma medida em que a volubilidade de Brás Cubas é o grande princípio formal que dá característica às *Memórias*, talvez um olhar estoico, cético diante do futuro e da mudança das pessoas seja o princípio do narrador de *Esau e Jacó*.

O “senso de vazio” (GLEDSON, 2003, p. 196) percebido ao longo da obra está vinculado à questão da imutabilidade das coisas, presente, por exemplo, na forma fortemente ativa com a qual Perpétua encara a ascensão possível dos filhos: considerando-os como promissores no futuro, é a mãe que não tem possibilidade de ver nada além do que deseja; há ainda o pai que se interessa apenas por coisas práticas ao longo de toda a obra e coloca em primeiro plano não pensamentos políticos, mas a forma como seriam expressos frente à sociedade; o pai de Flora, que não consegue se desvincular da política nem de sua forma de agir politicamente; a própria Flora, incapaz de decidir-se entre os dois irmãos, perecendo.

Retoma-se, daí, a epígrafe do livro – *Dico, che quando l’anima mal nata* – não apenas a condenação dos dois jovens que não são capazes de mudar suas tendências – como seria fácil de perceber – mas também a condenação de toda a raça humana, que mesmo mudando formas de governo ou conjunturas familiares, não muda sua forma de agir, pensar e ver a realidade, tornando a mudança estéril para as classes mais baixas e para as relações mais prementes entre os homens. A postura do narrador entrevê que tudo isso passa de forma pouco relevante, desde o famoso episódio da troca de placas da confeitaria¹⁰⁸, até a avaliação da previsão da cabocla, que, em última instância, não

¹⁰⁸ No referido episódio, Aires discute com o dono da confeitaria qual deveria ser sua nova inscrição na placa; posto a confeitaria chamar-se antes “Confeitaria do Império”, colocam-se entre o medo de manter o título em momento de revolução e o risco de muda-lo para “Confeitaria da República” e haver uma reviravolta nos acontecimentos. Acabam optando por “Confeitaria do Governo”. A discussão revela um interesse apenas vinculado aos desejos do dono do estabelecimento, e sequer perpassa a questão da mudança

importa ser verdadeira ou não. É como se o destino estivesse já delimitado desde início pela própria condição humana, ratificado pela benção e maldição da cabocla: “cousas futuras!”.

A imutabilidade da realidade e das pessoas já está presente em embrião no conto “A Cartomante”, em que todas as pistas que os amantes tinham para pensar na descoberta de Vilela são ignoradas pelo desejo de Camilo de que tudo estivesse bem. Do conto, temos ainda, em *Esaú e Jacó*, a consulta com os dois videntes com objetivo de reduzir a ansiedade diante de um futuro incerto; a posição privilegiada – da cabocla, em um contexto quase religioso, de Plácido, em um sentido intelectual – dos ledores do futuro; a crença de Natividade de que o futuro se delineia na consulta com Bárbara e o pagamento multiplicado; a incerteza das indicações da vidente, posto responder apenas às perguntas e dizer previsões de caráter genérico; e, por fim, a despreocupação da mãe do que via na realidade – diversas brigas dos filhos, por exemplo – por aferrar-se ao imaginado, previsto pela cabocla: cousas futuras!. Pequenos elementos como a designação de Sibila e o valor pago ser multiplicado por cinco apenas somam-se aos centrais. Se é demasiado ousado dizer que “A Cartomante” funciona como mote e embrião do penúltimo romance de Machado, é, ao menos, possível dizer que os temas e mecanismos narrativos estão presentes em ambos os textos, configurando duas realizações diversas sobre uma mesma psicologia de personagem.

O *phármakon* se processa no mais alto grau de indiscernibilidade dentre os textos estudados, posto que é muito difícil aferir positivamente o efeito da previsão da cabocla; se para Natividade e Perpétua ela funciona como algo acalentador, ou seja, algo *bom*, nas categorias de Spinoza¹⁰⁹, a ironia do narrador deixa entrever a possibilidade de ela ser considerada negativa em termos do cuidado que a mãe poderia ter com os filhos, já que, conforme trabalhado, ela deixa de intervir em assuntos importantes como as brigas dos meninos sob a esperança das coisas futuras que virão. Acima de tudo, esse *phármakon* é direcionador da narrativa, que faz sair das leis gerais, alternando entre o bom e ruim de Spinoza e confundindo-se

política em si, denotando que tais transformações não possuem real valor da reavaliação do *status quo*. Vejam-se os capítulos LXII e LXIII de *Esaú e Jacó*.

¹⁰⁹ Lembremo-nos que Spinoza categoriza os afetos levando em consideração o efeito que causam em cada indivíduo, de modo que podem ser bons, ruins ou indiferentes para cada um (SPINOZA, 2009, p. 157).

Finalmente, lembremo-nos da semelhança que a obra machadiana guarda com *Macbeth*, de William Shakespeare. A obra é referida em *Esau e Jacó* no contexto em que o pai de Flora deseja ganhar posições políticas, oferecendo pistas ao leitor do vínculo possível. Caldwell aponta claramente a presença intensa de obras shakespearianas em Machado (2008), e mesmo “A cartomante” inicia-se com referência a Hamlet.

Nas palavras de Keith Thomas, “Temos muitos sonhos, mas lembramo-nos daqueles que concordam com nossos temores e esperanças do momento. Banquo tratou as palavras das três misteriosas irmãs com desconfiança. Mas elas vibraram como uma corda sensível no coração de Macbeth” (1991, p. 205). Ora, a atitude de Natividade e mesmo de Santos diante do destino dos filhos é, a um só tempo, idêntica e oposta à dos personagens shakespearianos.

Se as palavras “*All hail, Macbeth!*”, proferidas pelas bruxas, atuam quase como uma maldição para o casal, impelindo-os a eliminar o rei em prol da ascensão prevista pelas bruxas – de modo que, claramente, não há previsão, mas construção do próprio destino por meio da enunciação mágica –, Natividade opta por não fazer absolutamente nada com relação aos filhos, nem mesmo repreendê-los nas brigas, posto que o futuro havia sido definido pela Cabocla. Ela aceita o que foi dito, e constrói o futuro, não ativamente, como Lady Macbeth, mas passivamente, aceitando-o como lhe foi dado. Esse é o indiscernível e inquietante poder do *phármakon* da vidência, que nos oferece apenas a incerteza de como seria caso a cabocla houvesse enunciado algo diferente. Ao mesmo tempo em que nada muda com a transformação social, talvez nada que dissesse Bárbara poderia mudar o que era Natividade, alma mal nascida na insegurança.

7. CONCLUSÃO

A feitiçaria e a magia são práticas recorrentes e necessárias diante de uma realidade em que o controle do futuro, do corpo e da vontade do outro não estão nas nossas mãos. A busca por um auxílio sobrenatural responde a anseios individuais que podem ser considerados bons ou maus, justos ou injustos; no entanto, sempre que um personagem está diante da bruxa para pedir-lhe o amparo diante da dificuldade, ele encontrará nela a detentora do *phármakon* capaz de tirar-lhe a angústia e resolver-lhe o problema ou minar-lhe de vez as possibilidades.

Em nosso estudo, traçamos primeiramente uma reflexão sobre o surgimento da própria ideia da bruxaria, voltando nossos olhos tanto para o sentido das palavras usadas para designá-la ao longo da história quanto para a formulação da figura da feiticeira em dois âmbitos distintos: o pensamento da elite eclesiástica e certas formas de entender o pensamento popular europeu e brasileiro. Esses apontamentos nos auxiliaram a estudar a bruxa como uma figura múltipla, com significações diversas em cada contexto histórico e social, e ao mesmo tempo sendo reelaborada constantemente por entre tais estratos, moldando personagens de facetas distintas nas obras apontadas.

Essa perspectiva de pensar a história auxiliou-nos ainda a identificar um pensamento de matriz popular, cuja prevalência em solo brasileiro lançamos como hipótese, de que a bruxa não seria apenas maldosa – conforme a ortodoxia da Igreja –, mas sim detentora de poderes que poderiam fazer tanto o bem quanto o mal. No Brasil, seguindo os apontamentos de Laura de Melo e Souza (1991; 2011) e Carlos Roberto Figueiredo Nogueira (1995), avaliamos a presença de uma bruxaria nacional, que se elabora em nosso território no período colonial e que coloca no espaço do mágico e do sobrenatural a figura da bruxa, sem que fosse simplesmente maldosa.

Posteriormente, diante do questionamento a respeito da presença mais ampla de mulheres na posição da bruxaria, desenvolvemos uma reflexão histórica a respeito da formação desse discurso misógino, levando em consideração, principalmente, a teoria de Michel Foucault (2011; 2012) sobre as formações discursivas e o pensamento de Judith Butler (2012), para pensar o espaço da mulher em termos de gênero.

Esses instrumentos de análise permitiram-nos indagar as formações discursivas que mais contribuíram para a delimitação de um papel feminino inferiorizado e mais suscetível de influências demoníacas, de corpo frágil e condição psicológica instável. A

partir de exames sobre a medicina da Idade Moderna e no Brasil Colônia e das elaborações eclesiásticas sobre a mulher desde a Idade Média, foi-nos possível entrever como os discursos de poder moldaram a posição da mulher, dando-nos a dupla possibilidade de enxergar as obras literárias estudadas tanto como influenciadas por esses discursos quanto como mantenedoras do mesmo, posto não termos encontrado, no período em questão, figuras que subvertessem o estereótipo dado.

Ainda buscando elementos que favorecessem nossa análise, recorremos a nova visada histórica sobre as personagens femininas ligadas às práticas mágicas, encontrando, desde a Medeia grega até as bruxas do contos de Grimm, mulheres que possuíam habilidades além das compartilhadas pelos outros seres humanos e, por essa razão, eram colocadas não só como feiticeiras, mas também como mulheres sábias e fadas. Reduzindo as fronteiras entre essas categorias, percebemos que a função dessas personagens assemelha-se sobremaneira, dando-nos possibilidades de estudar a todas não como figuras boas ou más, mas como portadores de um *phármakon* que pode ser bom ruim – sendo, assim, ambivalente – ou totalmente indiscernível para quem as vai buscar.

Especificamente em torno do contexto do Brasil do entresséculos, levando em consideração as mudanças políticas e sociais que estavam em andamento – a abolição da escravatura, a proclamação da República, as revoltas posteriores, a migração dos escravos para as grandes cidades, a proclamação de uma constituição diversa – tentamos posicionar a questão da feitiçaria feminina histórica e literariamente, percebendo que a literatura, sempre em diálogo com a realidade extratextual, construía personagens – predominantemente femininas – com capacidades múltiplas e ambivalentes, como trazer chuva, curar doenças e envenenar, ou tecer previsões sobre o futuro. O panorama traçado por essas personagens feiticeiras, além de oferecer uma espécie de sistema no interior do qual analisaríamos as principais bruxas do período, mostraram-nos a relevância que essa figura ganha em solo nacional no período estudado e a dinamicidade e notoriedade de suas práticas, tanto entre a população pobre quanto entre as classes mais altas.

Finalmente, encetamos uma análise mais aprofundada, nos dois capítulos finais, sobre como a feitiçaria foi retratada por dois dos romancistas mais importantes do período: Aluísio Azevedo e Machado de Assis. Em Aluísio Azevedo, identificamos claramente a cisão entre uma cultura popular e uma de elite, conforme Burke (2010) identifica na Idade Moderna e Contemporânea, que se dá pela posição das personagens

diante da crença em bruxaria. Os narradores de Azevedo, bem como personagens como Edmundo de *O Mulato*, consideram a feitiçaria como uma superstição do povo ou como um fruto de um desequilíbrio mental ou fisiológico, estando em consonância com o pensamento científico e filosófico do período.

Ao mesmo tempo, não só a parcela dos personagens de Azevedo que está mais próxima das tradições populares acredita na possibilidade de busca de auxílio mágico, mas também grupos que se encontram nos limites sociais fazem o mesmo – como se pode depreender pelas consultas de Pombinha e Piedade com a Paula de *O Cortiço*. A questão social da bruxaria – o fato de ser a única opção de cuidado diante das enfermidades e dificuldades dos habitantes pobres do São Romão – e a questão cultural – posto que as descrições das ações de Paula e Domingas convergem com o que se conhece de uma mentalidade popular brasileira e europeia sobre a feitiçaria – são as mais proeminentes da obra do escritor maranhense, que é o primeiro a posicionar uma personagem bruxa no espaço significativo da constituição da própria narrativa, visto que Paula, levada pela loucura (que se confunde com bruxaria na obra do autor) queima o cortiço e dá novo rumo à história.

Em Machado de Assis, a partir da análise das personagens de “A Cartomante” e de *Esau e Jacó*, buscamos enunciar uma ordem que percorre ambos os textos, ligando-os no sentido de serem realizações de uma mesma aspiração: a vidente aparece nos dois casos como possibilidade de desresponsabilização do indivíduo e de descarga da ansiedade diante da incerteza do futuro. Sugerimos a possibilidade de os textos estarem ligados mais intimamente, de modo que o romance tenha sido desdobramento do princípio narrativo do conto.

Na obra machadiana, a questão social perde espaço diante da questão de gênero: se em ambos os casos são personagens de boa condição social que buscam o auxílio de agentes mágicos – afastando-nos da ideia, mesmo que marcada na narrativa, de que são apenas os pobres que as procuram –, a prevalência da mulher e a crença mais intensa dessas na possibilidade de desvelar o futuro reforça a ideia de que o feminino está mais ligado a práticas mágicas e à superstição. O efeito causado pela cabocla do Castelo em Natividade e Perpétua é índice dessa afirmação.

Ao mesmo tempo, Machado processa uma comparação crítica e jocosa com o espiritismo, personificado no médium Plácido, que acaba por esgarçar as fronteiras entre

as práticas do chamado “baixo espiritismo” e a doutrina racional francesa. Assim, há ainda menos presença de uma distinção de ordem social, e uma fina ironia que perpassa todos os personagens, inseguros diante de um futuro que não podem controlar e que desejam, dentro das maneiras disponíveis, apreender.

Em Machado, mais do que atuação como um *phármakon* ambivalente – conforme identificamos nas demais personagens estudadas – a vidência de Bárbara é indiscernível, posto ser impossível avaliar claramente se ela é positiva ou negativa para as personagens. Sua presença é acima de tudo definidora da realidade literária, mote da construção narrativa e chave de leitura para a obra, mostrando individualidades que se preocupam pouco com as mudanças, desde que elas possam favorecê-los; que atuam conforme a previsão, a fim de tirar de si a responsabilidade; e que estariam fadadas, de todo modo, a um mesmo destino, por serem almas “mal nascidas”, lembrando a epígrafe do livro.

Nosso objetivo central para realizar este trabalho foi construir um panorama das bruxas e encontrar novas formas de compreender o papel da feiticeira dentro da literatura nacional no período estudado. As obras estudadas mostram-nos que houve reelaborações constantes entre pensamentos populares e eruditos, havendo marcações ora próximas da religiosidade de matriz africana, ora aproximadas de um estereótipo europeu de leitores do futuro. Além da herança histórica e da conjuntura de cada obra, as elaborações imaginativas de cada autor oferecem bruxas distintas, embora ligadas pela presença do *phármakon*. Tendo sido matéria de pouquíssimos estudos, acreditamos que o papel dessa personagem, tanto de um ponto de vista da composição da história nacional quanto de construção imaginária e narrativa, merece uma atenção mais detida. Em especial, buscamos estudar Paula e Bárbara, personagens cuja presença foi subestimada e mesmo ignorada pela maior parte dos críticos de Azevedo e Machado, reposicionando-as não apenas como apêndices das obras, mas como peças-chave na economia e na composição da ordem narrativa.

Na epígrafe desta dissertação, referimo-nos à “Pergunta inocente”, feita por Mário Quintana: “Mas se as bruxas têm tantos poderes / por que serão tão velhas, tão feias, tão pobres, tão sujas?” (1988). Se nosso trabalho houver sido uma humilde contribuição, no sentido de responder parcialmente a questão para a literatura brasileira do entresséculos, estaremos satisfeitos e colocados em direção a novas pesquisas sobre o tema.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- A lexicon abridged from Lidell and Scott's Greek-English lexicon.* New York: Harper and brothers publisher, 2010.
- ALENCAR, José de. *O tronco do ipê*. Rio de Janeiro, Tecnoprint Editora, 1980.
- ALI, S. *Investigações Filológicas*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Grifo Editora, 1975. 317 p.
- AUBRÉE, M. e LAPLANTINE, F. *A Mesa, o Livro e os Espíritos*. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Trad. Maria Luiza Guarnieri Atik et al. 1ª. edição. Alagoas: EDUFAL, 2009. 403 p.
- AZEVEDO, A. *A Mortalha de Alzira*. In: AZEVEDO, A. *Ficção completa*, vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 635-778.
- . *Casa de Pensão*. In: AZEVEDO, A. *Ficção completa*, vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 751-996.
- . *O Cortiço*. In: AZEVEDO, A. *Ficção completa*, vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 439-634.
- . *O Homem*. In: AZEVEDO, A. *Ficção completa*, vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 9-142.
- . *O Mulato*. In: AZEVEDO, A. *Ficção completa*, vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 261 – 504.
- . *Uma Lágrima de Mulher*. In: AZEVEDO, A. *Ficção completa*, vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p.163-260.
- BAUER, C. *Breve história da mulher no mundo ocidental*. 1ª edição. São Paulo: Edições Pulsar, 2012.
- BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de História*. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 1ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996. 256 p.
- BERKENBROCK, V. J. *A experiência dos Orixás*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.
- BIANCHET, S. *Satyricon, de Petrônio: estudo linguístico e tradução*. Tese (Doutorado em Letras – Língua e Literatura Latinas) – departamento de Letras, Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002.
- Bible Lexicon*. Disponível em: <http://biblelexicon.org/>. Último acesso em: 13/06/2013.
- Bíblia de Jerusalém*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.

- BILAC, O; MALLET, P. *O Esqueleto*. Versão em pdf. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&coobra=7409 , acesso em 15/04/2013.
- BIRMAN, Joel. *Cartografias do feminino*. 1ª edição. São Paulo: Editora 34, 2003.
- BRAIT, B. *A Personagem*. 4ª edição. São Paulo: editora Ática, 1990.
- BRANCO, Lúcia Castello. *Eros Travestido*. Um estudo do erotismo no realismo burguês brasileiro. 1ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1985.
- BRANDÃO, R. *Mulher ao pé da letra*. A personagem feminina na literatura. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 241 p.
- BRASIL, Código Penal. *Decreto N.874 de 11 de outubro de 1890*. Documento disponível na http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=847&tipo_norma=DEC&data=18901011&link=s, último acesso em: 02/08/2013.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. Trad. Denise Bottman. 1ª edição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010. 465 p.
- . *O que é História Cultural?*. Trad. Sergio Goes de Paula 1ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Trad. Renato Aguiar. 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. 236p.
- CALDWELL, Helen. *O Oтелo Brasileiro de Machado de Assis*. Trad. Fábio Fonseca de Melo. 2ª. edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.
- CANDIDO, A. A personagem do romance. In: CANDIDO et al. *A personagem de ficção*. 12ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- . De cortiço a cortiço. In: *O Discurso e a Cidade*. 3ª edição. São Paulo: Duas Cidades; Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004.
- . Esquema de Machado de Assis. In: MACHADO DE ASSIS, J.M. *Obras Completas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2008. P. 112-124.
- . *Formação da literatura brasileira*. 5ª ed. São Paulo: USP / Belo Horizonte: Itatiaia, 1975, vol. 2.
- . *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- . Literatura de dois gumes. In: *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: editora Ática, 2000.

- CARRIZO, S. L. De imigrantes e mulatas. Mestiçagem e xenofobia em *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo. In: *Rev. ANPOLL*, n. 6/7, p. 101-127, jan/dez. 1999.
- CARDOSO, C. F. História e Paradigmas Rivais. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. (Org) *Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997, p. 1-23.
- CARNEIRO, C. H. *Bruxas e feiticeiras em novelas de cavalaria do ciclo arturiano: o reverso da figura feminina?* Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Estadual de Maringá na área de Estudos Literários. Maringá, 2006.
- CARTER, Ronald & MCRAE, John. *History of Literature in English – Britain & Ireland*. London: Routledge, 1997.
- CARVALHO, J. M. *Os Bestializados*. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CASANOVA, Pascale. *A República Mundial das Letras*. Trad. Marina Appenzeller. 1ª edição. São Paulo, Estação Liberdade, 2002.
- CASCUDO, L. C. *Contos tradicionais do Brasil*. Belo Horizonte: Editoria Itatiaia, 1986. 316 p.
- . *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2012.
- CATHARINA, P.P.G.F. “Estética naturalista e configurações da modernidade”. In: MELLO, C.M.M; CATHARINA, P.P.G.F. *Crítica e movimentos estéticos*. 1ª edição. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 105 a 136.
- COELHO, Nelly Novaes. *O Conto de Fadas*. 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 2009. 159 p.
- COMPAGNON, A. *O demônio da teoria. Literatura e senso comum*. 2ª edição. Belo Horizonte: editora UFMG, 2010.
- CONDÉ, M. I. *Tituba, black witch of Salem*. Virginia: University of Virginia Press, 2009.
- COUCEIRO, L. A. No tempo da feitiçaria. In: *Insight Inteligência*. N. 41, vol. III, 2008, p. 120-137.
- COSTA, E. S; VIEIRA, A. T. B. A Bruxa na Elegia I, 8 de Ovídio: representação do imaginário literário ou popular? In: *Codex*, v.1, n.1, 2009, p.12-27.
- CROSS, W; BROOKE, T (org). Notes to Macbeth. In: *The Yale Shakespeare complete works*. New York: Barnes and Nobles, 2006, p. 1152-1154.
- DASHER, R; TRAUGOTT, E. *Regularity in Semantic Change*. 1ª edição. New York: Cambridge University Press, 2005. 364 p.

- DELEUZE, G. *Espinosa. Filosofia Prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. 1ª edição. São Paulo, editora Escuta, 2002, p. 23 a 35.
- DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente*. Trad. Maria Lucia Machado. 1ª edição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009. 693 p.
- DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. 1ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2005. 126 p.
- ECO, Umberto. *A Busca da língua perfeita*. 2ª edição, Trad. Antonio Angonese. Bauru: Editora da Universidade de Sagrado Coração – EDUSC, 2002.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- . & COULIANO, Ioan. *Dicionário das Religiões*. Trad. Yvone Castilho Benedetti. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EURÍPEDES. *Medeia*. Trad. Miroel Silveira e Junia Silveira Gonçalves 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- FALBEL, N. Fundamentos históricos do romantismo. In: GUINSBURG, J. *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005. P. 23-50.
- FAORO, R. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. 4ª edição. São Paulo: editora Globo, 2001.
- FERRAZ, S. O Bruxo do Cosme Velho decretou a morte do diabo. In: GONÇALVES, A.; CARRIZO, S.; LAGE, V. *Literatura, Crítica e Cultura III: Interfaces*. Juiz de Fora, Editora UFJF, 2009.
- FERREIRA, Luiz Otávio. Medicina Impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840). In: CHALHOUB, S. Et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 101 a 122.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 8ª edição. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012
- . *A Ordem do Discurso*. 21ª edição. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- FREUD, S. *Totem e Tabu*. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. Volume XIII. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1969. P. 13-163.
- GLEDSON, John. *Machado de Assis: Ficção e História*. Trad. Sônia Coutinho. 2ª. edição. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

- Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. 2922 p.
- GOTLIB, N. B. *Teoria do Conto*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Ática, 1985.
- GRIMM, Jacob & GRIMM, Wilhelm. *The complete Grimm's Fairy Tales*. Translated from original German by Margaret Hunt. Breiningsville: Digireads, 2009.
- GINZBURG, C. *História Noturna*. Trad. Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Cia de Bolso, 2012.
- . *O Queijo e os vermes*. 1ª edição. São Paulo: Cia de Bolso, 2006. 255 p.
- HAUSER, A. *História Social da Arte e da Literatura*. Trad. Álvaro Cabral. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 1032 p.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. 6 ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Donaldo Schüller em v 1-3. Porto Alegre, L&PM Pocket, 2007.
- HUTCHEON, L. *Poética do pós-modernismo*. História, teoria, ficção. Trad. Ricardo Cruz. 1ª Edição. Rio de Janeiro, Imago Editoria, 1991. 330 p.
- JEHA, J. Monstros como metáforas do mal. In: *Monstros e monstruosidades na Literatura*. Org. JEHA, J. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 9-29.
- JENKINS, K. *A História repensada*. Trad. Mario Vilela. 3ª edição. São Paulo: Editora Contexto, 2011. 120 p.
- KRAMER, Henrich; SPRENGER, James. *O Martelo das feiticeiras*. Trad. Paulo Fróes. 19ª ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2007.
- KURY, Mário da Gama. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, s/d.
- LUGARINHO, M. C. “Como traduzir a teoria *queer* para a língua portuguesa”. In: *Revista Gênero*, 1º semestre de 2001, v.1, nº 2. Niterói: EdUFF.
- MACEDO, J. M. *As Vítimas Algozes*. 1ª edição. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.
- MCCRUM, R; CRAN, W. & MACNEIL, R. *The Story of English*. New York: Penguin Books, 1987.
- MACHADO DE ASSIS, J. M. *Esau e Jacó*. 1ª. edição. São Paulo: Editora Egéria, 1978.
- . *A cartomante*. In: *Obra completa em quatro volumes*. Vol. 2, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008b.

- MALDONADO, E. C. *Machado de Assis e o Espiritismo: diálogos machadianos com a doutrina de Allan Kardec*. Dissertação apresentada à faculdade de Ciências e Letras de Assis - Unesp -Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História. Assis, 2007.
- MARCHELLI, C. *O phármakon na Odisseia: ambiguidade e função narrativa*. Anais do I Congresso Internacional de Religião Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2010, p. 58-70.
- MENDES, L; SILVA, A. G. Victor Leal e o romance-folhetim no Rio de Janeiro no final do século XIX. In: *Soletras*, ano XI, nº 22, jul./dez.2011. São Gonçalo: UERJ, 2011, p. 197-205.
- MENON, M. *Da bruxa na literatura brasileira do século XIX*. In: XI Congresso Internacional da ABRALIC. USP, São Paulo, 2008.
- MERQUIOR, J. G. *De Anchieta a Euclides: Breve história da literatura brasileira*. São Paulo: José Olympio Editora, 1979.
- MENEZES, R. *Aluísio Azevedo. Uma vida de romance*. São Paulo: Livraria Martins editora, 1958.
- MICHELET, J. *A Feiticeira*. Trad. Ana Moura 1ª edição. São Paulo: Editora Aquariana, 2003.142 p.
- MONTEIRO, S. *Deusas e Adivinhas. Mulher e adivinhação na Roma Antiga*. 1ª edição. São Paulo: Musa Editora, 1999. 270 p.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: edições Graal, 1985, 274 p.
- MURARO, Rose Marie. Breve Introdução Histórica. In: KRAMER, Henrich; SPRENGER, James. *O Martelo das feiticeiras*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2007.
- NEGRÃO, L.N. *Entre a Cruz e a encruzilhada*. Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996, 384p.
- NIETZSCHE, F. Hermenêutica. In: *Fragmentos Finais*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. 1ª edição. Brasília: Editora UNB, 2002, p. 155-165.
- . *Segunda consideração intempestiva*. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. 1ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 5-31.

- NOGUEIRA, C. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente Cristão*. 1ª edição. Sagrado Coração: EDUSC, 2004. 310 p.
- . *O nascimento da bruxaria*. 1ª edição. São Paulo: Editora Imaginário, 1995. 217 p.
- NOVINSKY, A. W. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. Séculos XVI a XIX. São Paulo: Perspectiva, 2009. 244p.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992. 224 p.
- Oxford Latin Dictionary*. 1ª edição. Oxford University Press, 1968. 2151p.
- PARÉS, Luis Nicolau; SANZI, Roger. *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011, p. 55-74.
- PERRAULT, Charles. *Histoires au contes du temps passé*. Hérissé, La bibliothèque Gallimard: 1999.
- PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. In: CHALHOUB, S. Et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 307 a 330.
- PIRES, R. “As Feiticeiras de A *Nebulosa* de Joaquim Manuel de Macedo: Magas nos Trópicos”. Disponível em: <http://sobreomedo.wordpress.com/2011/03/28/%E2%80%9CAs-feiticeiras-de-a-nebulosa-de-joaquim-manuel-de-macedo-magas-nos-tropic%C3%A9is-%E2%80%9D-ramira-m-s-da-silva-pires/>. Último acesso em: 22/10/2013.
- PRIORE, Mary Del. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: PRIORE, Mary Del (Org). *História das mulheres no Brasil*. 10ª ed. São Paulo: Editora Contexto, 2011.
- PROPP, Vladimir. *Morfologia del cuento*. Trad. Lourdes Ortiz. 5ª edición. Madrid: Editorial Fundamentos, 1981.
- REIS, João José. Candomblé and slave resistance in Nineteenth-Century Bahia. In: *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011, p. 55-74
- . Sacerdotes, devotos e clientes no candomblé da Bahia oitocentista. In: ISAIA, Arthur Cesar (Org). *Orixás e espíritos*. O debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea. 1ª edição. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 57-94.
- RIBEIRO, R. *A Carne*. São Paulo: Martin Claret, 2010
- RICOEUR, P. *A Memória, a história, o esquecimento*. 1ª edição. Campinas: Editora Unicamp, 2008. 536 p.

- RIO, J. *As Religiões do Rio*. Versão pdf. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976. 82 p.
- ROMERO, S. *Contos populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1954.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos Mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. In: CHALHOUB, S. Et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 387 a 426.
- SANTIAGO, S. Retórica da Verossimilhança. In: MACHADO DE ASSIS, J.M. *Obras Completas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2008. P. 125-139.
- SCHNEIDER, Maria do Carmo Marino. *Inspirações dos Imortais*. As Variadas Manifestações da Espiritualidade nos Escritores Franceses do Século XIX. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Edições Léon Denis, 2005.
- SCHWARCZ, L. M. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SCHWARZ, Roberto. *Um Mestre na Periferia do Capitalismo*. 4ª. edição. São Paulo, Editora 34, 2008.
- SHAKESPEARE, William. Macbeth. In: CROSS, W; BROOKE, T (org). *The Yale Shakespeare complete works*. New York: Barnes and Nobles, 2006, p. 1117-1151.
- . The Tempest. In: CROSS, W; BROOKE, T (org). *The Yale Shakespeare complete works*. New York: Barnes and Nobles, 2006, p.1403- 1429.
- SHARP, Lynn S. *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France*. 1st. Edition. Plymouth: Lexington Books, 2006.
- SILVA, V. *Candomblé e Umbanda*. Caminhos da devoção brasileira. 4ª. edição. São Paulo: Selo Negro, 2005. 152 p.
- SILVA, Semíramis Corsi. *A imagem da mulher feiticeira como expressão da diferença de gênero em Roma: os poemas de Horácio e Ovídio*. In: *Klepsidra*. Ano VI, n° 27, Jan-Mar – 2006.
- SOUZA, F. J. O. Religião Política no Primeiro Reinado e Regências: a atuação dos *padres-políticos* no contexto de formação do Estado imperial brasileiro. In: *Almanack Brasiliense*. N. 8, Nov-2008, p. 127-137.
- SOUSA, I. *Contos Amazônicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SOUZA, L. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 396 p.

—. Sorcery in Brazil: History and Historiography. In: PARÉS, Luis Nicolau; SANSI, Roger. *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011, p. p. 41-54

SÜSSEKIND, F. *Tal Brasil, qual romance?* Uma ideologia estética e sua história: o naturalismo. 1ª edição. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984

TEÓFILO, R. *A Fome*. São Paulo: Tordesilhas, 2011.

THOMAS, K. *Religião e declínio da magia*. Trad. Denise Bottman e Tomás Rosa Bueno. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras. 728 p.

VERÍSSIMO, J. “O Naturalismo na literatura brasileira”. In: BARBOSA, J. A. *José Veríssimo: teoria, crítica e história literária*. São Paulo: EDUSP, 1977.