

LETÍCIA FERNANDA DA SILVA OLIVEIRA

**REPRESENTAÇÕES DA MULHER NEGRA NA POESIA NARRATIVA
NORDESTINA – 1896-1970:
Fatores históricos e socioculturais**

ASSIS

2022

LETÍCIA FERNANDA DA SILVA OLIVEIRA

**REPRESENTAÇÕES DA MULHER NEGRA NA POESIA NARRATIVA
NORDESTINA – 1896-1970:
Fatores históricos e socioculturais**

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Doutora em Letras (Área de Conhecimento: Literatura e Vida Social)

Orientador(a): Prof. Dr. Francisco Cláudio Alves Marques

Bolsista: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Processo N° 2018/08975-4)

ASSIS

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
(CIP)

Ana Cláudia Inocente Garcia - CRB 8/6887

O48r

Oliveira, Leticia Fernanda da Silva

Representações da mulher negra na poesia narrativa nordestina - 1896-1970: fatores históricos e socioculturais / Leticia Fernanda da Silva Oliveira. Assis, 2022.

226 f.

Tese de Doutorado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Dr. Francisco Cláudio Alves Marques

1. Mulheres negras. 2. Literatura de cordel brasileira Brasil, Nordeste. 3. Demonização. 4. Feitiçaria. 5. Raça negra. I. Título.

CDD 809.89287

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA TESE: REPRESENTAÇÕES DA MULHER NEGRA NA POESIA NARRATIVA NORDESTINA –
1896-1970: Fatores históricos e socioculturais

AUTORA: LETÍCIA FERNANDA DA SILVA OLIVEIRA

ORIENTADOR: FRANCISCO CLAUDIO ALVES MARQUES

Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Doutora em LETRAS, área:
Literatura e Vida Social pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. FRANCISCO CLAUDIO ALVES MARQUES (Participação Virtual)
Departamento de Letras Modernas / UNESP/FCL-Assis

Profa. Dra. CLEIDE ANTONIA RAPUCCI (Participação Virtual)
Departamento de Letras Modernas / UNESP/FCL-Assis

Profa. Dra. GABRIELA KVACEK BETELLA (Participação Virtual)
Departamento de Letras Modernas / UNESP/FCL-Assis

Prof. Dr. DIÓGENES BUENOS AIRES DE CARVALHO (Participação Virtual)
Universidade Estadual do Piauí / Campus Clovis Moura

Profa. Dra. MARIA GISLENE CARVALHO FONSECA (Participação Virtual)
Universidade Federal do Maranhão - UFM

Assis, 04 de abril de 2022

OLIVEIRA, Letícia Fernanda da Silva. **Representações da mulher negra na poesia narrativa nordestina – 1896-1970: Fatores históricos e socioculturais**. 2022. 223 f. Tese (Doutorado em Letras). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2022.

RESUMO

Na poesia narrativa nordestina, além de personificar a fealdade e a deformidade, a mulher negra é frequentemente associada à figura do demônio. Na Cantoria e na Literatura de Cordel produzida entre o final do século XIX e a década de 1970 do século XX a mulher negra figura, majoritariamente, de maneira negativa, sendo constantemente diminuída e demonizada. Não são raros os repentes e folhetos em que a mulher personifica os males mundanos, agindo como a intercessora diabólica na perturbação da ordem e da moral vigente. No interior dessas práticas culturais em particular, tais mulheres representam exemplos de moralidades às avessas, haja vista terem nascido predeterminadas a servir de contraponto à "verdadeira" conduta feminina. Nesta pesquisa pretendemos analisar as várias representações da mulher negra nos folhetos de cordel produzidos no período mencionado, bem como investigar os fatores históricos e socioculturais que se encontram no cerne dessas representações. Para que fosse possível descobrir quais elementos influenciam essa representação negativa da mulher negra optamos por seguir três eixos temáticos, sendo estes: o fortalecimento da figura do demônio no Ocidente, partindo do texto bíblico até a transformação que ocorre na cultura popular, que o transforma em um diabo logrado; a Inquisição e a perseguição às mulheres, acusando-as dos crimes de feitiçaria; a escravização brasileira promovida durante a colonização e o racismo científico. Todos os estes foram fatores determinantes para a representação estereotipada da negra na Literatura de Cordel, fundamentada no racismo e no sexismo.

Palavras-chave: Mulher negra. Literatura de Cordel. Demonização. Feitiçaria. Raça.

OLIVEIRA, Letícia Fernanda da Silva. **Representation of Black women in the Northeastern narrative poetry – 1896-1970: Historical and sociocultural factors.** 2022. 223 p. Thesis (Doctorate in Languages) – Paulista State University (UNESP), Faculty of Sciences and Languages, Assis, 2022.

ABSTRACT

In the Northeastern narrative poetry, aside from personifying ugliness and deformity, Black women are frequently associated to the image of the devil. In Cantoria and Cordel Literature produced between the end of the 19th century and the 1970s of the 20th century, Black women are depicted, mostly, in a negative way, being constantly diminished and demonized. It is not rare the *repentes* and brochures in which women represent worldly evils, acting as a diabolical intercessor in disturbing the order and morals in place. Inside these cultural practices, such women are examples of inverted morality, seen as being born fated to serve as the counterpoint to the “real” feminine behaviour. In this research we intend to analyze the various representations of Black women in the Cordel brochures produced in the period mentioned above, as well as investigate the historical and sociocultural factors that are found in the core of these representations. To unveil which elements influence the negative representation of the Black women, we opted to follow three-themed axes: the strengthening of the devil’s image in the Western civilization, coming from the biblical text to the transformation deriving from popular culture, which transforms it in a satirized devil; the Inquisition and the persecution of women, blaming them of witchcraft; as well as Brazilian slavery promoted during colonization, and scientific racism. All these were determining factors to the stereotypical representation of Black women in Cordel literature, substantiated on racism and sexism.

KEYWORDS: Black women. Cordel literature. Demonization. Witchcraft. Race.

*Ao meu avô, que sonhou este sonho comigo e não pôde vê-lo
concretizado.*

AGRADECIMENTOS

Escrever estes agradecimentos faz com que seja necessário relembrar toda a minha trajetória acadêmica. A Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” foi minha casa desde o ano de 2009, em que comecei a cursar a graduação em Letras. A Unesp foi responsável por muitas mudanças em minha vida, foi o lugar em que mais aprendi sobre o mundo e sobre a importância da coletividade. Lugar em que conheci vários amigos que carrego comigo até hoje, professores em que me espelho e que me ajudaram durante todos estes anos, e colegas que foram inesquecíveis. A Unesp me mudou para sempre e serei eternamente grata pelas oportunidades que tive nesta universidade.

Agradeço imensamente à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que me concedeu a bolsa de pesquisa para que esta tese pudesse ser plenamente desenvolvida, sob processo de nº 2018/08975-4. Foi uma oportunidade única contar com um apoio tão valioso em um momento político tenebroso como o que vivemos, em que assistimos aos poucos o desmonte da Educação brasileira. Sofremos desde as eleições de 2018 os inúmeros ataques às Ciências Humanas, visando principalmente o descrédito de nossas pesquisas e a desinformação da população, mas resistimos e continuaremos resistindo, apesar do ódio que nos foi direcionado.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Francisco Cláudio Alves Marques, pois foi e ainda é uma figura fundamental na minha trajetória acadêmica, pois nossa relação perpassou minha graduação, o Mestrado e o Doutorado. Além de ter me apresentado as pesquisas sobre Literatura de Cordel, ele me incentivou a adentrar as pesquisas de gênero e raça, que resultaram neste trabalho. A pesquisadora que me tornei é bastante grata ao mentor que a conduziu durante estes anos.

Agradeço a Prof. Dra. Gabriela Kvacek Betella, uma profissional incrível e, além disso, uma amiga que me incentivou a procurar o meu melhor durante estes anos. Em vários momentos seu apoio foi fundamental para que eu conseguisse lidar com problemas e dúvidas que me rondavam. Ao Prof. Dr. Esequiel Gomes da Silva, que conhece meu trabalho desde o mestrado e foi um grande incentivador durante estes anos. A Prof. Dra. Cleide Antonia Rapucci, que deu valiosas contribuições para a

minha formação, principalmente quando pude cursar sua disciplina, e que sempre esteve disposta a me auxiliar durante este processo. Ao Prof. Dr. Rubens Pereira dos Santos, um dos professores mais queridos e respeitosos que conheci durante a minha trajetória. A Prof. Dra. Maria Gislene Carvalho Fonseca, que, por sorte, cruzou meu caminho e me apresentou seus estudos sobre Literatura de Cordel, se tornando uma inspiração.

Aos funcionários da Unesp, sempre solícitos e prestativos em todas as nossas interações. Em especial Márcio José Gusmão Carvalho, que me auxiliou em questões ligadas à FAPESP.

Aos funcionários da biblioteca da Unesp, por me auxiliarem sempre que foi necessário, mas principalmente Ana Paula da Silva, que foi responsável por receber a doação dos livros adquiridos com a reserva técnica da FAPESP.

Antes de iniciar meu Doutorado ouvi de alguns amigos e colegas que seriam anos difíceis, pois um doutoramento é uma pesquisa que demanda muito de nossas forças, e hoje percebo que talvez tenha subestimado estes avisos. Foram anos desgastantes, principalmente desde o momento em que a Covid-19 surgiu. Por diversas vezes me senti insegura sobre meu próprio trabalho e me questionava se este era o caminho certo a ser seguido. Hoje sei que devo agradecer a quem esteve ao meu lado durante os longos meses de isolamento social e que ouviram minhas angústias quando precisei de conselhos. Obrigada por não terem me deixado desistir.

Aos meus pais, José Mário de Oliveira e Márcia Gil da Silva, que sempre me apoiaram e acreditaram em mim, fazendo todos os esforços possíveis para que eu prosseguisse na carreira acadêmica com tranquilidade. Ambos respeitaram meus desejos e sonhos, e sonharam comigo durante todos estes anos. Vibraram a cada conquista e a cada desafio.

Minha irmã, Nathália Cristina da Silva Oliveira, que mesmo de longe sempre esteve ao meu lado, buscando me fazer acreditar mais em mim. Sem seu incentivo talvez eu não teria conseguido realizar este trabalho. Obrigada por me fazer ter forças para continuar.

Aos meus avós, Dênis de Oliveira (em memória) e Maria Helena Faria de

Oliveira, que sempre estiveram ao meu lado e foram agentes de mudança na minha vida. Meu avô se foi em março de 2021, mas sei que graças a ele posso estar aqui hoje. Foram inúmeras as maneiras como eles me ajudaram durante toda a vida e principalmente nestes anos de pós-graduação, serei eternamente grata. A minha madrastra, Cristina Helena Turatti, que sempre me incentivou e foi também responsável pela concretização dos meus sonhos.

Ao Pipoca, que foi meu companheiro de escrita durante muitas madrugadas.

A Leonardo Dallacqua de Carvalho, amigo que me deu os chacoalhões necessários e intercedeu quando eu mais precisei. Uma das pessoas mais generosas com quem convivi no meio acadêmico. Seu afeto se faz sempre presente, ainda que à distância.

A Fernanda Oliveira, uma amiga incomparável e que está ao meu lado sob qualquer circunstância. A Isabella Nigro da Silva, que mudou minha vida desde que chegou nela. A Vitória Cristina Oliveira da Silva, que sempre me dá paz e segurança de tê-la comigo. A Priscilla Mouta Nunes, que me traz afeto e cuidado quando mais preciso. Estas mulheres foram meu porto seguro durante estes anos de doutoramento.

A Joy Nascimento Afonso, meu maior ombro amigo que foi feito durante o Doutorado. Compartilhamos eventos, viagens, alegrias, tristezas e muitas outras coisas ao longo de quatro anos. Fico feliz de ter em minha vida alguém que admiro tanto e que somou muito na minha trajetória. A Viviane Santos Bezerra e Cibele Barbosa Ferreira, amigas que caminharam sempre comigo e me incentivaram durante estes anos. Juliana Franco Alves Garbim e Raquel Cristina Ribeiro Pedroso, colegas de pós-graduação que me ajudaram e inspiraram.

Aos meus primos Lucas Belen da Silva e Leonardo Balarin de Oliveira, que me acolheram em todos os piores momentos destes anos e dividiram comigo as alegrias também. Vocês foram fundamentais para a conclusão deste trabalho.

A Alexandre Ribeiro da Silva, Olivia Reis Nhochi e Bruna Aparecida Mangerona, minha maior herança dos anos em que cursei a graduação. Sou grata por todas as trocas, risadas e afetos que completam a nossa amizade.

A todos aqueles que de alguma forma me ajudaram durante estes anos.

Não sou livre enquanto qualquer outra mulher for prisioneira, ainda que as amarras dela sejam diferentes das minhas. E não sou livre enquanto uma pessoa de cor permanecer acorrentada. Nem é livre nenhuma de vocês.

(Audre Lorde)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. ENTRE CÉUS E INFERNOS: A (DES)EDENIZAÇÃO DO NOVO MUNDO	31
1.1. A consolidação da figura Diabo como representação do mal	31
1.2. A difusão da figura demoníaca em terras brasileiras	39
2. O DIABO LOGRADO NA CULTURA POPULAR DO NORDESTE BRASILEIRO	55
3. AS MULHERES COMO MAIOR FONTE DO MAL: A INQUISIÇÃO E A CAÇA ÀS BRUXAS	82
4. A INQUISIÇÃO NOS TRÓPICOS: A PERSEGUIÇÃO RACIALIZADA ÀS MULHERES NA COLÔNIA	103
4.1. As feiticeiras na colônia	113
4.1.1. Isabel Rodrigues, a Boca-Torta	114
4.1.2. Antônia Fernandes, a Nóbrega	115
4.1.3. Maria Gonçalves, a Cajada ou Arde-lhe-o-Rabo	117
4.1.4. Anna Jacome	118
4.1.5. Lianor Martins, a Salteadeira	119
4.1.6. Brisídia Lopes	120
4.1.7. Domingas Brandoa	122
4.1.8. Maria Barbosa	123
4.1.9. Luzia da Silva Soares	124
4.1.10. Luzia/Luiza Pinta	126
5. O NASCIMENTO DO NEGRO BRASILEIRO: IMPLICAÇÕES DA MESTIÇAGEM E DAS TEORIAS RACIAIS	128
5.1. A criação das raças	128
5.2. A raça que não tem cor: considerações sobre a branquitude	134
5.3 A questão racial na sociedade brasileira: as implicações da mestiçagem e das teorias raciais eugenistas	141

6 REPRESENTAÇÕES E ESTEREÓTIPOS DA MULHER NEGRA NA LITERATURA DE CORDEL	154
6.1. Algumas considerações sobre a mulher negra	154
6.2. As representações da mulher negra na Literatura de Cordel	160
6.2.1. Depreciação da aparência	165
6.2.2. Feiticeira	172
6.2.3. Ser demoníaco/infernal	179
6.2.4. Criada	190
6.2.5. Negra de um peito só	195
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	202
REFERÊNCIAS.....	208

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se iniciou há alguns anos, desde o momento em que iniciei a pesquisa sobre Literatura de Cordel com ênfase nos estudos de gênero. A pesquisa acadêmica foi responsável pelo estreitamento dos meus laços com a teoria feminista, que se tornou uma das bases deste trabalho e de minha trajetória acadêmica. A Literatura de Cordel se tornou meu objeto de pesquisa por meio da aproximação entre meu orientador e eu, que foi o responsável por me apresentar ao mundo dos folhetos desde a Iniciação Científica, em 2011.

Desde então, minhas pesquisas abarcaram a Literatura de Cordel e teorias de gênero. No Doutorado optamos por um recorte mais específico, adentrando o campo teórico sobre raça. A delimitação do recorte temporal se baseou no período em que, ao menos publicamente, apenas aos homens era permitido publicarem seus cordéis. É sabido que as mulheres desempenharam funções relevantes para a tessitura dos folhetos, auxiliando os homens que eram autorizados a publicar, ou até mesmo publicando sob pseudônimos. Sendo assim, o período entre 1896 e a década de 1970 se trata de um momento em que publicamente predomina a autoria masculina, pois aos poetas homens era permitido que não apenas publicassem seus folhetos, mas também participassem de feiras e viajassem divulgando seus versos, ou seja, viviam com intensidade tudo que o ambiente poético do cordel poderia lhes oferecer. Embora alguns folhetos não possam ser datados com precisão, a biografia dos poetas demonstra que estes produziam durante o período estipulado.

O *corpus* dos folhetos analisados nesta tese foi escolhido ao procurarmos aqueles que, de alguma forma, representassem a mulher negra e é formado pelos seguintes folhetos: “O exemplo de um ateu que atirou na imagem de São José” (s. d.), “Aventuras do Amarelo João Cinzeiro Papa Onça” (s. d.), “Presepadas de Pedro Malazartes” (s. d.), de Francisco Sales Arêda¹; “A rainha que saiu do mar” (1976),

¹ Natural de Campina Grande-PB, do ano de 1916, “cantou de 1940 a 1954, quando abandonou a viola, dedicando-se, exclusivamente, à poesia de composição”. Faleceu em 2005. Informações disponíveis em: http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/cordel/FranciscoSales/franciscoSalesArêda_biografia.html. Acesso em: 20/04/2022.

“Peleja de Manoel Riachão com o diabo” (1955), de João Martins de Athayde²; “A macumba da negra saiu errada” (1978), “A negra da trouxa misteriosa procurando tu” (1971), “A chegada de Lucas da Feira no Inferno” (s. d.), “História do príncipe Formoso” (1954), de Rodolfo Coelho Cavalcante³; “A vitória de Floriano e a negra feiticeira” (s. d.), “O príncipe enterrado vivo e a rainha justiceira” (s. d.), de Manoel D’Almeida Filho⁴; “O Casamento de Chico Tingolé e Maria Fumaça” (1976), de José Ferreira Lima⁵; “A chegada de Lampião no Inferno” (s. d.), “História do caçador que foi ao inferno” (s. d.), “Os mamadores da negra dum peito só” (s. d.), “Peleja dum Cantador de Côco com o Diabo” (s. d.), de José Pacheco⁶; “O encontro dum feiticeiro com a negra de um peito só” (1977), de Enéias Tavares dos Santos⁷; “Peleja de Severino Borges com a negra Furacão” (s. d.), de João José da Silva⁸; “Mabel ou lágrimas de mãe” (1956), de José

² Um dos mais importantes poetas da primeira geração dos poetas de cordel, Athayde nasceu em 1880 e publicou seu primeiro folheto em 1908. Era um grande admirador de Leandro Gomes de Barros, mas este não possuía estima por Athayde. Anos após seus embates por meio de versos, adquiriu o espólio de Leandro após sua morte e passa a publicar os folhetos sem que conste a autoria de Leandro. Além destas obras, editou diversas outras, obtendo grande reconhecimento por estes feitos. Faleceu em 1959. Informações disponíveis em: http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/cordel/JoaoMartins/joaoMartinsdeAtaide_biografia.html. Acesso em: 20/04/2022.

³ Nascido em 1916, desde a adolescência se volta para diversas formas artísticas, demonstrando publicamente que era um bom versejador. Inicia sua vida no mundo do cordel ao começar a comercializar folhetos de Athayde, e, anos após isso, se torna publicamente defensor e líder da classe dos poetas. Seus folhetos eram confeccionados de maneira artesanal por ele e sua família. Informações disponíveis em: http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/cordel/RodolfoCoelho/rodolfoCoelho_biografia.html. Acesso em: 20/04/2022.

⁴ D’Almeida Filho nasceu em 1914, teve seu primeiro contato com a literatura de cordel ainda na infância. Publicou seu primeiro folheto em 1936, tendo publicado com afinco até o fim de sua vida, em 1955. “Escreveu romances de amor e aventuras passados no Nordeste, biografias de cangaceiros, histórias baseadas em produções diversas da cultura de massa, bem como contos de encantamento, de exemplo e faceciosos, alguns desses, de cunho erótico, publicados com o pseudônimo Adam Fialho”. Informações disponíveis em: http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/cordel/ManuelDalmeida/manuelDalmeida_biografia.html. Acesso em: 20/04/2022.

⁵ Nascido em 1902, publicou poucos títulos, focando principalmente na personagem arquetípica de Pedro Malasartes, que figura sob outras alcunhas como João Grilo e Cancão de Fogo. Faleceu em 1973. Informações disponíveis em: <https://usp.br/portaldocordel/autor.php?cod=14439>. Acesso em: 20/04/2022.

⁶ Nasceu em 1890 e faleceu em 1954 e as informações de sua vida são bastante controversas. “Seus folhetos mais importantes são História da princesa Rosamunda ou a morte do gigante e A chegada de Lampião no inferno. As histórias de gracejos são um dos aspectos marcantes dos cordéis de José Pacheco, considerado um dos maiores cordelistas satíricos do Brasil”. Informações disponíveis em: http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/cordel/JosePacheco/josePacheco_biografia.html. Acesso em: 20/04/2022.

⁷ Nascido em 1931, começou a publicar folhetos de cordel em 1947. “Seus poemas versam, sobre moralidade, animais, casos extraordinários e aberrações”. Informações disponíveis em: <https://memoriasdapoesiapopular.com.br/2014/12/03/poeta-eneias-tavares-dos-santos-sintese-biografica/>. Acesso em: 20/04/2022.

⁸ Tendo nascido em 1922, desde menino versejava. “Em 1947 se tornou profissional da poesia,

Bernardo da Silva⁹; “Carnaval no Inferno” (s. d.), “Estória da Rainha Rosinalva ou a Tragédia do Príncipe Emiliano” (1976), “História da princesa da Serra misteriosa” (s. d.), “História de Antônio de Lisboa e a sereia do fundo do mar” (s. d.), “O encontro de Lampião com Padre Cícero” (s. d.), de Minelvino Francisco Silva¹⁰; “A mulher que deu a luz a um satanás” (s. d.), “A negra de um peito só” (s. d.), de José Soares¹¹.

Embora neste ano de 2022 a Faculdade de Ciências e Letras de Assis possua a sua própria cordelteca, “Gonçalo Ferreira da Silva”, quando iniciei o meu doutorado esta ainda não existia. Sendo assim, o acervo em que pude encontrar os folhetos que foram analisados nesta tese foram retirados do acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa.

Quando delimitamos o tema de análise da tese, logo soube que enquanto mulher branca seria necessário um esforço de minha parte para que não fossem cometidos equívocos durante minhas análises, e, mais do que isso, para que em minha escrita não tratasse as mulheres negras apenas como objeto de estudo, mas que esta fosse tecida respeitando a historiografia sobre a negritude, que vem sendo repensada e reconstruída. Algumas autoras que compõem a bibliografia do trabalho também se tornaram uma referência para pautar o desenvolvimento desta tese e meus objetivos, pois ainda que possuía uma visão crítica acerca do racismo, minha identidade foi construída seguindo os princípios da branquitude, que consciente e

escrevendo então seu primeiro livro em versos, O macaco misterioso. Escreveu mais de 164 obras”. Informações disponíveis em: <https://usp.br/portaldocordel/autor.php?cod=14742>. Acesso em: 20/04/2022.

⁹ José Bernardo Silva nasceu em 1901. “Em 1936, fundou a mais renomada editora popular de todos os tempos. Inicialmente, voltada à impressão dos folhetos do próprio José Bernardo e de outros poetas da região. A Tipografia São Francisco ganhou impulso extraordinário com a aquisição dos direitos autorais das obras editadas por João Martins Ataíde, entre as quais as de Leandro Gomes de Barros. Devido a essa prática, antigamente comum na literatura de cordel, de transferência de direitos autorais de um autor para um editor, o nome de José Bernardo aparece em inúmeros folhetos de autoria alheia, o que torna difícil precisar os que foram efetivamente escritos por ele”. Informações disponíveis em: <https://memoriasdapoesiapopular.com.br/2014/12/03/poeta-jose-bernardo-da-silva-sintese-biografica/>. Acesso em: 20/04/2022.

¹⁰ Nascido em 1926, começa a versejar já adulto, tendo percorrido em seus versos diversas temáticas. Era um grande admirador de João Martins de Athayde. Foi também editor em diversas tipografias. Faleceu em 1999. Informações disponíveis em: http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/cordel/MinelvinoFrancisco/minelvinoFrancisco_biografia.html. Acesso em: 20/04/2022.

¹¹ Nascido em 1914, faleceu em 1981 em Timbaúba, Pernambuco. Embora desde menino estivesse envolvido em “desafios entre violeiros-repentistas, emboladores de côco e com os folhetos de feira que os poetas declamavam”, começa a publicar seus folhetos apenas na década de 1940, publicando-os também durante a década de 1950. Informações disponíveis em: http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/cordel/JoseSoares/joseSoares_biografia.html. Acesso em: 20/04/2022.

inconscientemente se enxerga como moralmente superior e como a esfera decente e civilizada da sociedade ocidental.

Como afirma Lia Vainer Schucman, pesquisadora responsável por desenvolver uma das mais importantes obras acerca da branquitude:

[...] Ser branco e ocupar o lugar simbólico da branquitude não é algo estabelecido por questões apenas genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam. [...] Assim, a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que a ocupam foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. (SCHUCMAN, 2020, p. 60-61)

Em *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo*, Schucman descortina a construção do racismo brasileiro, bem como a importância da branquitude para a manutenção das hierarquias da sociedade brasileira. Considero importante ressaltar que Lia também é uma mulher branca, embora seja de origem judaica. Mas o posicionamento da autora foi também político, assim como o que busco construir. O que é apontado em sua obra e que anseio também ressaltar em minha tese, é que ainda que estejamos na academia, ser branco é muitas vezes ignorar este fato, sem que haja a reflexão sobre o que a nossa cor representa dentro da sociedade. Principalmente quando estamos inseridos em um ambiente bastante segregador por si só, o acadêmico.

Portanto, são necessários autonomia e esforço crítico de minha parte acerca do meu próprio eu, de minha formação pessoal e acadêmica, bem como da construção do presente trabalho. Como afirma Maria Aparecida Bento:

Para brancos, a internalização de uma nova percepção do que é ser branco é a tarefa básica do estágio de autonomia. Os sentimentos positivos associados a esta redefinição energizam os esforços pessoais para confrontar a opressão e o racismo na sua vida cotidiana. É um processo sempre em andamento, no qual a pessoa precisa estar continuamente aberta a novas informações e novas formas de pensar sobre variáveis culturais e raciais. (BENTO, 2016, p. 49)

Outras autoras que compõem a bibliografia e foram fundamentais para esta visão crítica foram Lélia González, Grada Kilomba e Audre Lorde. Há nos estudos destas três autoras um enorme esforço de fazer com que as mulheres negras deixem

de ser vistas nos estudos acadêmicos apenas como objetos de estudo e passem a figurar como sujeitos.

Lorde aponta em seu ensaio “As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande”, presente na obra *Irmã outsider* (2019), que as mulheres brancas acadêmicas deveriam se educar sobre as diferenças entre a realidade em que vivem e a das mulheres de cor, pois quando as acadêmicas brancas se ocupam apenas de suas próprias opressões ignoram os privilégios inerentes à sua própria branquitude, definindo assim a experiência do ser mulher apenas de acordo com suas próprias vivências, tornando todas as outras mulheres *outsiders*¹². Sendo assim, quando uma mulher branca acadêmica repete a negação da humanidade das mulheres de cor, antes imposta pelos pesquisadores homens, se repete um ciclo de absoluta negação.

É preciso que em nossas pesquisas as mulheres negras possam ser vistas como indivíduos e não apenas como estereótipos, pois é fundamental que estas não reforcem imagens de submissão, e que, pelo contrário, demonstrem que as mulheres negras são pessoas inteiras e dotadas de complexidade.

Além disso, também sou uma mulher sudestina, que mesmo estudando a Literatura de Cordel e o Nordeste há anos, ainda assim possui uma formação cultural diversa e distanciada, geograficamente, que talvez não consiga compreender com precisão a complexidade cultural nordestina e, como consequência disto, me esforço para conseguir compreender toda essa profundidade.

Partindo para nosso objeto de estudo da tese, averiguamos que a grande maioria dos colonos europeus que desembarcava na costa brasileira, no período colonial e ainda no século XIX, portava consigo não apenas cordéis e caçarolas furadas, mas uma visão de mundo particular conformada a uma dogmática moral católica aliada paradoxalmente a uma cosmovisão carnavalesca do mundo. (MARQUES; SILVA, 2016, p. 313) No convés dessa cultura transplantada para os trópicos embarcava uma temerosa imagem do Diabo forjada nas fímbrias da ideologia eclesiástica na Idade Média. Em um livro escrito no século XIII, destinado à educação de jovens monges de Cister, Cesarius de Heisterbach assevera que “não só

¹² A mulher negra seria a “outsider interna”, pois estaria excluída de um sistema que a invisibiliza, mas, ao mesmo tempo, se encontra inevitavelmente posicionada no interior deste mesmo sistema.

calamidades, tormentos e doenças, mas também ruídos inesperados – como o farfalhar das folhas e o gemido do vento – devem ser atribuídos a artifícios diabólicos”, de modo que, para ele, o Diabo podia aparecer sob a forma de animais e até mesmo na forma humana, na pessoa de um cavaleiro, um soldado, um caçador e um *negro*. (NOGUEIRA, 2000, p. 53, grifo nosso).

Na literatura eclesiástica medieval o diabo costumava ser representado na forma de um negro, geralmente disforme e apresentando uma enorme variedade de formas grotescas e fantasmagóricas: coxo, sem nádegas, com três cabeças que parodiavam a Santíssima Trindade ou ainda como um macaco, imitando a atitude divina. O inquisidor francês Pierre de Lancre, na obra *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses*, de 1607, elabora uma descrição dos demônios que, em muitos aspectos, lembram as figuras do negro e do demônio geralmente associadas na literatura de folhetos do Nordeste:

São mais negros que o breu, como aqueles que tomam a cor do fogo em que continuamente ardem, que é a mãe de todo negro. Seus rostos são muito assustadores, seus olhos afundados e deles saem centelhas, os narizes rebaixados ou muito rombudos, ou muito grossos, ou muito grandes e muito finos, de qualquer modo desproporcionais: as faces cadavéricas, as bocas muito grandes e muito abertas, sempre prontas a tragar: os dentes muito grandes e muito agudos: as gargantas muito largas e todo o resto desta mesma maneira. Todos são bocas, todos são unhas, de todos saem chamas de fogo que queimam muito, pelos olhos, pelas orelhas, pelos narizes, pelas bocas e em geral por todo o corpo... [...] De maneira que são tão feios e assustadores em si mesmos que somente avistá-los é um grande tormento. (NOGUEIRA, 2000, p. 64, grifos nossos).

Tal imaginário sobre diabo, uma vez aportado na costa brasileira, logo seria associado à figura do negro e da negra escrava, dando continuidade ao processo de animalização do africano que já vinha se realizando nas relações servis de produção no interior das fazendas. O nivelamento entre escravos e bestas pode ser apreendido neste trecho de uma obra do século XVIII, da autoria do jesuíta Antonil, do século XVIII: “Há anos que, pela mortandade dos escravos, cavalos, éguas e bois, ou pelo pouco rendimento da cana, não podem os senhores de engenho chegar a dar satisfação inteira do que prometeram.” (ANTONIL, 2007, p. 109).

À animalização dos negros vem juntar-se a demonização reforçada nos processos inquisitoriais em que a imagem do negro e do mestiço aparece constantemente associada à ideia do demônio, às práticas adivinhatórias e à feitiçaria. Laura de Mello e Souza (2009) cita um caso ocorrido em Pernambuco no século XVI, envolvendo a Mulata Felícia, que, ao ser presa por esbofetear uma mulher que se qualificava como honesta, tem uma de suas feitiçarias relatadas nos autos do Santo Ofício. A acusadora, Domingas, afirma ter visto a negra pregar uma tesoura no meio de um chapim e depois a levantou, com os dedos mostradores postos debaixo dos anéis, dizendo as seguintes palavras:

[...] diabo guedelhudo, diabo orelhudo, diabo felpudo, tu me digas se vai Fuão por tal caminho (que era um homem do qual queria saber se ia onde ela tinha dito que havia de ir) se isto é verdade tu faças andar isto, se não é verdade, não o faças andar. (SOUZA, 2009, p. 158).

Não demoraria e tal imaginário sobre o negro no Nordeste inspiraria os acordes das violas e povoaria as páginas da literatura de cordel produzida a partir do final do século XIX. Mesmo antes de os primeiros folhetos de cordel terem sido impressos nas tipografias dos jornais de Recife, por volta de 1896, pelo poeta Leandro Gomes de Barros, os negros já vinham sendo objetos das sátiras produzidas pelos cantadores e repentistas da Serra do Teixeira e de outras localidades do interior do Nordeste. Além da condição de subalternidade – estigma da escravidão – indicar um dos vetores das hostilidades contra negros na cultura popular brasileira, acredita-se que a relação entre brancos nativos e negros no Nordeste tenha começado a se agravar logo após a Independência, em 1822. Segundo Emilia Viotti da Costa (2010), naquele momento o nacionalismo brasileiro se manifestava principalmente sob a forma de um antiportuguesismo generalizado. De acordo com a historiadora, “Apesar de elementos de origem portuguesa participarem dos movimentos revolucionários, a maioria dos que aderiram a esses movimentos era de origem brasileira” e, não raro, “as hostilidades contra Portugal tomaram o aspecto de uma luta racial entre os ‘mestiços’ e os ‘branquinhos do reino”’. (COSTA, 2010, p. 35)

O fato é que nesse palco de lutas raciais e ideológicas a grande maioria se identificava como branco e mesmo muitos negros procuravam se alinhar racialmente ao colonizador por meio do “embranquecimento”, recebendo, por esse motivo, a denominação de “caiados”. José Honório Rodrigues (1965, p. 38) observa que os

motins de 21 e 28 de fevereiro de 1823, ocorridos em Pernambuco, ilustram essas lutas de raça e de poder que se travaram no Nordeste após a Independência: “Neles uniram-se o radicalismo intransigente, o negativismo exaltado, a indisciplina militar e o preconceito racial” (RODRIGUES, 1965, p. 38). As quadras cantadas naquele momento traduziam as aspirações coletivas, discriminatórias, antiportuguesas, antibranças e anticiadas (negros embranquecidos);

Marinheiros e caiados
 Todos devem se acabar,
 Porque só pardos e pretos
 O país hão de habitar. (RODRIGUES, 1965, p.38)

Os ressentimentos entre brancos e negros forjados nesse cenário de lutas parece ter sobrevivido aos acontecimentos de 1823, permanecendo arraigados no inconsciente coletivo dos nordestinos até hoje. Basta uma consulta aos textos populares e às cantorias do final do século XIX ou de início do XX para termos uma ideia do alcance desse combate que se estendeu literalmente aos versos das pelepas e repentes da região, como nos mostra Leonardo Mota nestes versos de 1918, do cantador Mestre Teles, em que se ressalta a infidelidade, a falta de civilidade e de honestidade dos negros, bem como sua filiação ao demônio:

Das falta que o nego tem
 Esta aqui é a primera;
 Furta os macho no roçado,
 Furta em casa as cozinheira,
 Os nego pras camarada,
 E as nega pras paricera.

Nego é tão infeliz,
 Infiel e sem ventura
 Que, abrindo a boca, já sabe:
 Três mentira tão segura!
 Quanto mais fala – mais mente,
 Quanto mais mente – mais jura!

Nego é tão infiel
 Que acredita em barafunda;
 Nego não adora a santo,
 Nego adora é a calunga...
 Nego não mastiga – rismói...
 Nego não fala – resmungo... (MOTA, 1978, p. 67-68)

Nesta quadra, citada por Leonardo Mota, menciona-se o suposto mau odor dos negros – ressaltado satiricamente por Gregório no século XVII e rebatido pelo poeta Luiz Gama em “A bodarrada”, no século XIX – e sua não adesão à fé católica: “O negro não vai pro céu,/ Nem que seja rezadô;/ O negro catinga muito.../ Persegue Nosso Senhor.” (MOTA, 1971, p. 194). E neste debate entre o cantador Riachão com o Diabo, em que um negro cantador tenta mostrar seu valor e sua destreza na arte da Peleja enquanto é tratado como o próprio Diabo por seu rival. Quando o Negro/Diabo desafia o repentista a responder à sua arenga verbal, sua proposta corrobora a crença de que o demônio conhece minuciosamente as Sagradas Escrituras: “O negro: Riachão você não é Josué / Que mandou o sol parar / E esse parou três dias / Para a guerra acabar / Nem Moisés com a sua vara / Fez também o mar secar.” (BARROS, s. d., p. 3). Após perceber que o Negro respondia pontualmente todos os seus desafios e charadas, Riachão afirma que seu rival não é desse mundo: “[...] Esse negro é um danado / Esse saiu do inferno / Pelo demônio mandado / E para enganar-me veio / Em um negro transformado.” (BARROS, 2008, p. 7).

O estudo das representações negativas da mulher negra na literatura de cordel não pode ser realizado sem que se leve em consideração, pelo menos em parte, o cenário de agravamento das relações sociais e interraciais que começa a se delinear no Nordeste após a Independência e a Abolição. No cerne desse debate inscreve-se uma luta não só racial, mas sobretudo pelo poder, algo que não pode ser ignorado na análise do universo social integrado por brancos e negros tal como figura na poesia narrativa do Nordeste brasileiro. Segundo Chartier, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, as representações do mundo social “são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza” (CHARTIER, 1990, p. 17). O fato é que no Nordeste, embora tais representações negativas sobre os negros sejam produzidas por indivíduos de posição social muito semelhante à dos ex-cativos, existe um ressentimento e um sentimento de superioridade da parte de um grupo de ascendência portuguesa que, de alguma forma, se sente racialmente superior, como nos leva a entender Chartier, referindo-se às diversas percepções do social:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (CHARTIER, 1990, p. 17)

Ainda discorrendo acerca das representações, Chartier observa que elas estão “sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação”. Quando Chartier afirma que as lutas de representações ajudam a compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio (CHARTIER, 1990, p. 17), entendemos que tais pressupostos são perfeitamente válidos para a análise que pretendemos fazer das diversas representações da mulher negra na poesia narrativa nordestina.

Um segundo cenário a ser levado em consideração nesta pesquisa será aquele que deu origem ao imaginário corrente sobre a mulher negra no Nordeste. Parte desse imaginário chega da Europa na bagagem cultural dos colonizadores e no conjunto de crenças que foi se formando em torno da figura feminina desde a Idade Média.

Neste período, as mulheres se tornam os grandes alvos das acusações de bruxarias por alguns motivos. A *Bíblia* funciona como auxiliadora e validadora das perseguições, pois é fazendo uso das possíveis punições divinas que os responsáveis pelo clero e pela sociedade passam a perseguir as mulheres. Propaga-se a ideia de que as mulheres carregam em si o estigma de Eva, a maior responsável terrena pela danação masculina. São usados contra as mulheres também os conhecimentos empíricos que possuíam, sobre a natureza e sobre seus próprios corpos, transmitidos de mulher para mulher, durante linhagens familiares. Tais conhecimentos foram fundamentais para que as mulheres se tornassem aos olhos públicos as feiticeiras a serem perseguidas durante a Idade Moderna.

Aos poucos o que a Igreja Católica buscou fazer, enquanto instituição, a transição destes saberes para o campo oficial. As Universidades surgem como lugar de domínio, principalmente porque era um território exclusivamente masculino. Sendo assim, quando tomam o monopólio dos saberes, retiram todo tipo de poder da mão das mulheres. Outro reflexo foi que à medida que estes saberes se firmam, a medicina

também busca meios de demonstrar que a mulher seria um ser inferior ao homem, como forma de legitimar o homem, o patriarca, como o ser supremo da sociedade.

Para analisar tais contextos nos baseamos, na História das Mentalidades, campo historiográfico que se volta aos modos de pensar, sentir, e aos desejos, crenças e costumes das épocas. Analisando ainda de que maneira se situam o coletivo e o individual em momentos relevantes da História. Sendo assim, buscamos compreender de que maneira os contextos vividos pelas mulheres na Idade Média e Idade Moderna permitiram que se tornassem alvos de perseguições por parte dos representantes do poder.

Essa imagem da mulher bruxa e feiticeira permanece viva no imaginário coletivo lusitano que, ao deparar-se no Nordeste brasileiro com as práticas religiosas dos africanos que eles próprios traficaram e escravizaram, associam essas atividades desconhecidas ao demônio, como forma de amedrontar os cativos. Fato é que, por mais que os jesuítas tenham se esforçado para converter os negros ao catolicismo, ocorre um lento processo que culmina com o sincretismo religioso. A religião afro no Nordeste, praticada geralmente por mulheres negras, fez com que muitas denúncias chegassem aos ouvidos dos Inquisidores no século XVIII, de modo que a maioria dessas mulheres foi condenada como feiticeiras, aliadas do demônio, imagens que ficaram inescapavelmente consolidadas no inconsciente coletivo da comunidade nordestina.

Por diversas vezes, nas representações literárias dos negros eles figuram de duas maneiras distintas: como sujeitos ou como objetos. Quando representados como sujeitos, o retrato que se cria é feito com base em uma atitude compromissada que o encara como indivíduo. Em contrapartida, quando retratados de maneira objetificada, mais se revela sobre as pretensões de quem conta a história, pois as narrativas que estereotipavam os negros buscavam traçar um retrato generalizado sobre eles.

De modo geral, a literatura quase sempre construiu a imagem da mulher negra de maneira pejorativa, alçando-a poucas vezes a um patamar positivo, e na poesia, raras vezes ela figurou como musa. Não foi apenas na literatura erudita que a mulher negra se tornou alvo destas distinções, mas de modo recorrente, na literatura popular. Algo que pode ser averiguado no folheto de cordel *A negra da trouxa misteriosa*

procurando tu (1971), de Rodolfo Coelho Cavalcante, em que uma “negra horrorosa”, porta consigo “uma trouxa pesada/ Dos usos do mundo inteiro”, enviados por Satanás:

Minissaia, Soutien,
Vestido curto, lascado,
[...] Esmalte roxo e encarnado
Peruca curta e comprida,
Elixir de Longa Vida
Pra homem velho, cansado.

Lápis para sobrancelhas,
Maiô para banho de mar
[...]
Maconha – a erva maldita,
Patuá de macumbeiro
De mulher ganhar marido
Oração de feiticeiro,
Do inferno o panorama,
Retrato de “mulher-dama”
Língua de cabra estradeiro.
[...]
Havia dentro da trouxa
Orgulho, ódio, ambição,
falsidade, hipocrisia,
Homicídio e sedução,
Sequestros e utopias,
Calúnias e vilanias,
Luxo, prostituição! (CAVALCANTE, 1971, p. 2-4).

Em seus primórdios a literatura de cordel estereotipava as mulheres cujo comportamento destoasse das práticas e moralidades normalmente aceitas pela comunidade. Eram mal vistas e alvos de distinção as esposas que ousassem fazer valer suas vontades à frente de seus maridos; eram consideradas como mulheres transviadas, as quais, buscando a sua própria individualidade, tornavam-se alvo das sátiras moralizantes dos poetas; a sogra, personagem alvo da fúria masculina desde a Idade Média, e também a prostituta, que representava o maior perigo para as mulheres da sociedade, por personalizar as desgraças que acometeriam a mulher se ela se interessasse por sexo. Estas mulheres aparecem constantemente aliadas ao diabo na poesia narrativa nordestina, despertando medo e representando uma constante ameaça à família e à moral sertaneja, diga-se masculina, especialmente naqueles que viviam os preceitos católicos.

Outro folheto que apresenta a mulher negra de maneira diabólica é *A peleja de Severino Borges com a negra Furacão* (s. d.), de João José da Silva:

Houve palmas para Borges
Que estrondou no salão
Nisso o espaço agitou-se
Projetou-se um furacão
E apareceu uma negra
Com uma viola na mão

Tinha dois olhos de fogo
Os beijos dependurados
A voz estrondosa e rouca
Os braços desaprumados
E conduzia na testa
Dois chifres agigantados

Todo o povo horrorizou-se
Com essa estranha figura
Parecia uma visão
Quando sai da sepultura
Ou a mãe da praga preto
Em forma de criatura. (SILVA, s. d., p. 6)

Em muitos folhetos como este, a mulher, e especialmente a negra, age sempre como a intercessora diabólica, trazendo para o mundo terreno tudo que poderia perturbar a ordem vigente. Às vezes é representada como o próprio diabo, com “dois chifres agigantados” na testa. Recorrente no imaginário coletivo, a construção da imagem da mulher demonizada ganha força, pelo menos no Brasil oitocentista, no contexto da Inquisição. Instaurado no século XIV, momento em que ocorriam grandes transformações sociais, econômicas e políticas na Europa, o Tribunal do Santo Ofício surge como uma tentativa de manter o poder e a autoridade da Igreja Católica, esta composta essencialmente por homens. Quando as mulheres, cientes das mudanças que estavam ocorrendo, começam a buscar o conhecimento que antes lhes era negado, despertam o ódio, sendo vistas também como hereges.

Na Bahia seiscentista, Gregório de Matos buscava retratar, em suas sátiras, as relações sociais vigentes. Sua poesia apresenta muitas representações dos escravos, sobretudo das negras. Gregório tenta mostrar como a escravidão deformava não somente os negros, mas também os brancos e seus impulsos sexuais (PERES, 1967, p. 60). Havia se consolidado no pensamento vigente que o erotismo e a luxúria eram

influenciados pelos negros, mas principalmente pelas mulheres negras, geralmente vistas como provocativas aos olhos dos seus senhores, tornando-se, dessa forma, alvos de diversos abusos sexuais durante toda a sua vida.

Em “Anatomia horrorosa que faz de huma negra chamada Maria Viegas”, Gregório de Matos alia a sensualidade da mulher negra à repugnância causada por seu corpo e seus odores:

Dize-me, Maria Viegas
qual é a causa, que te move,
a querereres, que te prove
todo o home, a quem te entregas?
jamais a ninguém te negas,
tendo um vaso vaganau,
e sobretudo tão mau,
que afirma toda a pessoa,
que a fornicou já, que enjoa,
por feder a bacalhau. (MATTOS *apud* GRILLO, 1992, p. 149)

Em alguns de seus versos Gregório de Matos buscava retratar com impiedade as negras, sendo muitas vezes hostil nos retratos que busca construir. Tornam-se também grandes alvos da lírica do poeta os homens negros, chamados por ele de mulatos, que naquele período aumentavam em números devido ao entrelaçamento étnico que ocorria na colônia, começam a demonstrar uma individualidade maior e alguns também a ascensão social. Como ressaltou Fernando da Rocha Peres (1967, p. 67), é importante ressaltar que foi a partir dos poemas de Matos que alguns dos estereótipos sobre as mulheres negras cristalizam-se na literatura brasileira. Ainda assim, podemos refletir que estes eram pensamentos vigentes na sociedade em que Gregório vivia.

Seguindo este breve panorama de algumas das representações acerca da figura da negra na literatura brasileira produzida no Nordeste, é possível constatar que muitas das representações literárias da mulher negra foram fundadas em ideologias racistas e sexistas, e é este o ponto central de nossa tese. Em seu ensaio “O mundo como representação”, Roger Chartier observa que

As formas de teatralização da vida social [...] dão o exemplo mais manifesto de uma perversão da relação de representação. Todas visam, de fato, a fazer com que não tenha existência a não ser na

imagem que exhibe, que a representação mascare ao invés de pintar adequadamente o que é seu referente. (CHARTIER, 1991, p. 185)

Portanto, existe uma diferenciação entre o que se representa e o que é representado, criando-se uma relação arbitrária entre estes dois elementos. Um destes dois elementos, sempre o mais poderoso, torna-se “responsável” por esboçar um retrato daquele cuja voz está ausente, capaz de criar uma imagem daquele da maneira como melhor lhe convém. Nessa conjuntura, o *Outro* permanece em um estado de menoridade e passividade, sempre em estado de dependência por não possuir o seu próprio direito à fala.

Talvez pelo fato de o negro não conseguir projetar sua voz, sobretudo uma voz que se opusesse aos numerosos estigmas negativos resultantes da escravidão e do preconceito de cor, tenha feito com que tais estereótipos se solidificassem no imaginário coletivo da sociedade brasileira. Reforçavam estes estigmas as teorias científicas da época, que criavam os retratos das mulheres, dos negros, das crianças, ou seja, das minorias sociais, como seres inferiores aos homens brancos, estes sim dotados de todas as capacidades para o pleno desenvolvimento de seus corpos e de suas mentes. Então, sendo mulher e negra, a africana estava duplamente fadada ao fracasso pessoal e social.

No entanto, acreditamos que as teorias científicas racistas não tenham influenciado diretamente o imaginário negativo que se formou em torno da mulher negra na região Nordeste do Brasil, pelo menos no que se refere à poesia popular. Embora os poetas de cordel fossem leitores assíduos de livros e jornais, como atesta Ruth Brito Lemos Terra, os textos preferidos e à disposição dos cantadores e poetas de cordel se limitavam à Bíblia, à Missão Abreviada, aos folhetos do romanceiro ibérico, estes, responsáveis pela disseminação de histórias exemplares protagonizadas por heroínas prendadas, devotas e caluniadas de adultério. Além dessas fontes, havia provérbios, anedotas e sátiras sobre o negro que corriam de boca em boca e que ajudaram a fomentar a imaginação dos poetas na caracterização negativa de negros e negras, tanto na literatura de folhetos como na cantoria. Levando esses dados em consideração, selecionamos um conjunto de folhetos de cordel produzidos entre o final do século XIX e a década de 1970 do século XX com vistas a elencar algumas representações da mulher negra. O trabalho se debruça em analisar

de que maneira o imaginário negativo da mulher negra pode ser associado aos diversos fatores históricos e socioculturais brasileiros.

Buscamos compreender de que maneira o agravamento da situação da mulher negra foi afetado em decorrência dos ressentimentos gerados no contexto das lutas raciais que se travaram durante e após a Independência e no contexto de indignação em que se encontraram os negros após a Abolição, algo que pretendemos comprovar contextualizando historicamente os folhetos em que as mulheres negras são demonizadas e inferiorizadas. Não raro, após a Abolição, negros e negras eram pejorativamente chamadas de “13 de maio”, como podemos ver neste ABC dos Negros cantado em Matões (MA) na qual se reforça a condição de subalternidade do elemento africano:

Agora tocou de sorte
Dizer o que o peito sente,
Falar dos “13 de Maio”
Que também querem ser gente.

Bacalhau com couro cru,
Com três palmos de comprido,
É o dá ensino a negro
Mode não ser atrevido.

Comendo peia no lombo
Negro vivia tossindo;
Mas hoje, como estão fôrrro,
Do tempo vevem se rindo.

De negro quero distância,
Aprecêio o cidadão,
Abraço qualquer caboclo,
Porém negro só pro cão! (MOTA, 1968, p. 235).

São vários os folhetos em que a mulher negra aparece em contextos narrativos envolvendo embates sobre questões religiosas, haja vista que no imaginário popular nordestino, pelo fato de estar associada às práticas religiosas africanas, a negra é vista como lasciva e feiticeira, imagens que foram reforçadas nos autos do Santo Ofício de Pernambuco e da Bahia, como nos leva entender Laura de Melo e Souza (2009) e Ronaldo Vainfas (1997a, 1997b, 2010). O fato é que o contexto patriarcal, católico e colonial relega às mulheres, sobretudo às mulheres negras, a um lugar de

múltiplas subalternidades a partir do qual não podem falar ou não têm voz. Gayatri Spivak remete ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem. Nesse contexto, segundo a autora, se o discurso do subalterno é obliterado, a mulher subalterna encontra-se em uma posição ainda mais periférica pelos problemas subjacentes às questões de gênero. Assim, conclui Spivak (2010, p. 15), “se no contexto da produção colonial o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.”

Além disso, durante a leitura do corpus se torna nítido que o imaginário negativo que se formou em torno da mulher negra se deve também ao emprego dos qualificativos “negro”, “negra” e “preto”, geralmente inseridos no campo semântico da negatividade e da ruína. Não são raros os folhetos em que os vocábulos “negro” ou “negra” são empregados com essa conotação. Em muitos folhetos de cordel, os vocábulos fatalidade, má sorte (a caipora), sofrimento, prisão, fome, medo, traição, são todos acompanhados do qualificativo “negro”, gerando um clima mental propiciador da associação de homens e mulheres negras ao campo semântico da desgraça, da tragédia do azar, do demoníaco etc.

Além dos folhetos de cordel, abordamos em nosso trabalho os autos do Santo Ofício da Bahia e Pernambuco, decorrentes da Primeira Visitação ao Brasil, realizada pelo inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, em que negras e mestiças são apontadas como aliadas do demônio, por acreditarmos que essa literatura contribuiu em grande parte para a formação de um imaginário negativo sobre a mulher negra que sobreviveria no inconsciente coletivo nordestino.

O primeiro capítulo deste trabalho se destinou a compreender de que maneira a figura do Diabo se solidificou no arcabouço mental da Idade Moderna europeia, sendo responsável por atemorizar a população e, ao mesmo tempo, explicar todos os eventos que a realidade e a ciência da época não eram capazes de solucionar. Além disso, se mostrou relevante entendermos também de que maneira esse imaginário foi transposto para o cotidiano colonial, fato que fez com que as populações autóctones e africanas fossem associadas ao demônio em detrimento da superioridade dos brancos e da cultura europeia.

O segundo capítulo aborda a figuração do Diabo na Literatura de Cordel, personagem que é retratado constantemente de maneira ridicularizada e que causa o riso, representação que diverge daquelas criadas em grandes obras da literatura canônica. Nestas, o diabo aparece trazendo consigo a negatividade e o temor, semelhante ao diabo exposto pelos escritos bíblicos e pela Igreja Católica. Na poesia popular será o oposto. Vários são os personagens capazes de vencer o demônio por meio da inteligência e da sabedoria. Neste capítulo buscamos analisar ainda alguns folhetos de cordel que retratam o diabo, sendo este sempre associado ao negro de alguma forma.

A misoginia medieval e o contexto da caça às bruxas foram o principal alvo da investigação realizada no terceiro capítulo do trabalho. Consideramos relevante nos debruçarmos sobre a construção de um imaginário que permitiu que as mulheres se tornassem alvo de uma caça misógina e violenta por parte do Estado e da Igreja Católica. A punição pública mais violenta foi a da queima nas fogueiras, mas foram muitas as formas de silenciamento das mulheres ao longo dos séculos da Inquisição.

O quarto capítulo se destinou a compreendermos de que maneira a Inquisição e a misoginia cristã se firmaram em terras brasileiras, pois embora não tenha havido na colônia perseguições tão violentas quanto aquelas ocorridas na Europa, ainda assim as mulheres se tornaram alvo de inúmeras desconfianças e perseguições por parte das autoridades estatais e clericais. Há ainda o fato relevante de que na colônia as perseguições possuíam um caráter racial muito forte e explícito, vitimando principalmente mulheres judias, indígenas e negras.

O quinto capítulo aborda o surgimento da noção de raça e a maneira como esse conceito se fortaleceu ao tratar das pessoas não brancas. Propusemos uma discussão acerca da branquitude e do pacto narcísico que ocorre entre pessoas brancas, que, em conjunto, não refletem acerca de sua própria raça e das consequências das atitudes impostas por seus antepassados. Em outro tópico do capítulo nos aprofundamos sobre a raça no contexto da sociedade brasileira, focando nas discussões sobre mestiçagem e suas implicações, que culminaram no racismo científico.

O sexto, e último capítulo, é focado na mulher negra. Neste capítulo buscamos refletir acerca das implicações de sexismo e racismo na vida das mulheres negras, expondo de que maneira a sociedade ocidental busca subalternizar tais mulheres, mantendo-as sob imagens de controle estereotipadas, como forma de evitar que rompam o ciclo de dominação social que se estende. A partir das análises do *corpus* de folhetos escolhidos para nossas análises, demonstramos de que maneira os três eixos temáticos de nossa pesquisa estão interligados nas representações das mulheres negras dentro da Literatura de Cordel.

1. ENTRE CÉUS E INFERNOS: A (DES)EDENIZAÇÃO DO NOVO MUNDO

1.1. A consolidação da figura Diabo como representação do mal

Do ponto de vista histórico e cultural, o Diabo é indissociável da figura de Deus, pois a existência de um remete inevitavelmente ao outro. Tal co-dependência pode ser explicada ao refletirmos sobre o percurso que abrange a formação do imaginário ocidental sobre o tema. O ponto de partida é, evidentemente, o texto bíblico, o grande responsável por inaugurar a representação de personagens e mitologias que resistiram aos séculos e foram incessantemente transmitidos, servindo como base do catolicismo.

A Igreja Católica foi responsável por influenciar o mundo de diversas formas, que incluíam não apenas ritos religiosos, haja vista que muitas formas culturais do Ocidente são sedimentadas também por ela. Agiu muitas vezes entrelaçada ao Estado, como é, por exemplo, o caso das colonizações, quando a religião e a fé foram usadas não apenas como uma maneira de validar essas ações, mas sim a justificativa para que ocorressem. Com o aumento do poder da Igreja, também ganharam força as crenças perpetuadas por ela, pois assim haveria cada vez mais um número de novos fiéis e adeptos dos seus ensinamentos.

Partindo desses pressupostos, este capítulo anseia por demonstrar como um certo imaginário sobre o Diabo se solidificou em profusas instâncias. Com o intuito de expressar de que maneira ele será associado à mulher negra, recorte do nosso estudo, entendemos que previamente seria necessário estudar as múltiplas faces dessa personagem desde o seu surgimento até a chegada em terras brasileiras, fato que ocorreu desde o primeiro momento em que houve o choque entre duas culturas. Além disso, refletir sobre esse diabo tradicionalmente maligno e aterrorizador também se mostrou relevante para pensar em sua representação diametralmente oposta, a da cultura popular. Neste contexto, em que ocorrem diversas transgressões, todo esse caráter impositivo do Demônio é subvertido e ridicularizado e sua imagem passa a representar justamente o contrário da imagem teológica. Pela ótica popular, o demônio se torna alvo de riso e escárnio.

Sendo assim, a princípio, abordar a figura do Satã é de fundamental importância para entendermos a sua relevância em diversos contextos, inclusive o literário. E por este motivo, cremos que seja necessário apresentar como a personagem Diabo figura na *Bíblia*, o livro sagrado de maior importância no Ocidente, bem como de que maneira ocorre o fortalecimento de sua imagem no contexto europeu, pois ambos os fatores influenciam diretamente no catolicismo difundido em terras brasileiras desde o início da colonização. Por se tratar de um período em que a Inquisição ainda estava vigente, a força demoníaca fincou os pés também na América.

Estela Ramos de Souza Oliveira destaca em sua dissertação, intitulada “O diabo ridicularizado na literatura de cordel” (2013), que a Bíblia pode ser vista de três formas: como o maior livro do mundo, pois sua narrativa é conhecida por milhares de pessoas; como um aparelho repressor e como obra literária. É importante ressaltar que a pesquisadora (2013, p. 27) enfatiza que “a finalidade da *Bíblia* é antes política do que religiosa”. Tal apontamento demonstra que o texto bíblico sempre carregou consigo intenções que transpassavam a influência apenas no âmbito da fé, sendo responsável por servir de base para diversos tipos de dominação, físicas ou psicológicas, no território ocidental.

A primeira face apontada por Oliveira, em que o texto bíblico figura como o maior livro do mundo, talvez seja a mais óbvia quando refletimos sobre o que o cristianismo foi capaz de causar ao mundo durante séculos. A *Bíblia* se tornou um importante instrumento nas mãos das igrejas. Foi com o aparato do livro cristão que os países europeus acabaram promovendo guerras e as colonizações dos novos continentes. E são esses fatos que corroboram com a segunda face, a do livro como um aparelho repressor. Tal interpretação é intrínseca ao desenvolvimento deste trabalho, haja vista que buscamos demonstrar como o cristianismo foi um dos alicerces para a misoginia ocidental. A última acepção, que elenca a *Bíblia* como obra literária, é uma das significações que ganha força na contemporaneidade, o que pode ser exemplificado pela nova tradução dos livros feita por Frederico Lourenço¹³ diretamente do grego. A proposta de Lourenço foi a de fazer a tradução em seis livros, começando pelo Novo Testamento e abarcando partes do Antigo Testamento que

¹³ Frederico Maria Bio Lourenço é doutor em Literatura Grega e professor de Estudos Clássicos, Grego e Literatura grega na Universidade de Coimbra. Disponível em: <https://www.dn.pt/artes/frederico-lourenco-faz-traducao-completa-dos-80-livros-da-biblia-5310150.html>. Acesso em: 05 set. 2020.

foram excluídas do cânone bíblico. A tradução destes textos, desprezados pelo cânone e desconhecidos para muitos fiéis, é algo antes nunca feito em Língua Portuguesa.

O tradutor reforça na apresentação de sua tradução da Bíblia grega que “[...] há também uma grande vantagem em ler a Bíblia sob um prisma que privilegia, sem a interferência de pressupostos religiosos, a materialidade histórico-linguística do texto” (2017, p. 18). E reafirma que sendo o livro alvo de inúmeros estudos no âmbito da área das humanidades, seria de extrema relevância que seu texto fosse compreendido e moldado de uma forma não religiosa.

É possível concluir que a primeira face exposta é aquela que está enraizada na Literatura de cordel, que valoriza e reafirma os preceitos cristãos. Após essa breve análise, é importante retornarmos para a figuração do Diabo no contexto do texto bíblico, haja vista que há uma grande discrepância entre as representações nos dois Testamentos. No Antigo Testamento, Satã figura como um subordinado de Deus, não sendo, portanto, apresentado como uma “entidade essencialmente maligna”, como ressalta Iza Gomes da Cunha Chain em seu relevante estudo *O diabo nos porões das caravelas*. Segundo a pesquisadora,

[...] A enigmática personagem do Livro de Jó _ que com a concordância de Deus lançava as piores provações sobre o mais humilde servo de *Jaweh* e seus descendentes _ não era ainda o grande opositor e adversário que, dezenas de séculos mais tarde, viria infligir tormentos sem fim às almas pecadoras destinadas ao abismo infernal como ainda não era aquele que tramaria incessantemente contra os desígnios do Supremo Criador. (CHAIN, 2003, p. 44 – grifo da autora).

O trecho citado referencia a mais importante passagem bíblica do Antigo Testamento em que aparece o Diabo, se trata do Livro de Jó. É neste livro que o Diabo consegue persuadir Deus, fazendo com que a divindade teste Jó, um de seus servos, tido por Ele como o homem mais íntegro e reto. Ao permitir que Satanás aja dessa forma, fica explícito que o demônio só pode agir e causar males quando isto lhe é permitido pelo Criador. Para Oliveira (2013, p. 29), “[...] Lucifer não poderia ser orgulhoso, invejoso e soberbo se Deus não o tivesse dotado dessas características”. No Antigo Testamento absolutamente tudo ocorre pelas vontades de Deus e isso não

pode ser desconsiderado. É também no Antigo Testamento que a polarização bem *versus* mal aparece pela primeira vez, no livro da Sabedoria.

Após esses episódios a personagem demoníaca passa a ganhar mais contornos malignos, mas é no Novo Testamento que se torna, de fato, o grande adversário de Deus, reforçando e reverberando a oposição entre a divindade e o demoníaco, não mais retratando o demônio como uma espécie de servo. Se escancara que o Diabo é opositor não apenas ao Criador, mas também a Jesus Cristo, que representa o Deus vivo. Ao surgir tentando Jesus no deserto, no Evangelho de Mateus¹⁴, começa a representar o grande inimigo a ser combatido. E isso é reforçado também nos evangelhos de Marcos¹⁵ e Lucas¹⁶.

Criando-se a dualidade Bem *versus* Mal, criam-se outras oposições que jamais serão desvinculadas do Cristianismo: Deus *versus* Diabo e Céu *versus* Inferno. Um passa a depender do outro para que seja propagado no âmbito do sistema de crenças que se formava. Enquanto a Deus cabe todas as representações positivas, a imagem demoníaca se consolida como forma de subverter tudo o que parecia inexplicável, revelando a necessidade de explicar fenômenos terrenos durante as “explosões periódicas de medo”, como afirma Delumeau (2009, p. 302). Satã se torna a causa da peste negra, das secas, da fome, das doenças desconhecidas, da sodomia¹⁷, do adultério, bem como das ações femininas indesejadas.

Segundo o pesquisador francês (2009, p. 354), foi na Idade Moderna que o medo do diabo realmente se solidificou, mas é importante ressaltar a importância da figuração satânica preestabelecida na Idade Média. Foi neste período em que uma das grandes obras que abordam o inferno e o Diabo entra em circulação, sendo esta *A Divina Comédia*, escrita na primeira metade do século XIV pelo italiano Dante Alighieri. No poema épico dantesco surgem diversas punições impostas em cada círculo do inferno, para inúmeros pecados. Tais punições teriam amedrontado a população europeia, o que corrobora para um adiamento do ganho de força da imagem demoníaca em detrimento do medo.

¹⁴ Capítulo 4, versículos 1-11, do Evangelho segundo Mateus.

¹⁵ Capítulo 1, versículos 12-13, do Evangelho segundo Marcos.

¹⁶ Capítulo 4, versículos 1-13, do Evangelho segundo Lucas.

¹⁷ Nomenclatura usada para relatar as práticas homoafetivas.

Além disso, Jean Delumeau também elabora uma importante reflexão, embasada nos estudos de J. Baltrusaitis, de que é preciso pensar a influência que o Oriente teve no imaginário demoníaco ocidental. Ao voltar os olhos para o mundo oriental, o historiador francês busca relacionar pensamentos já sedimentados como próprios do Ocidente a contextos nem sempre considerados. Se pensarmos que o texto bíblico é um dos grandes pilares da ocidentalização do mundo, principalmente nos contextos de colonização, pareceria até óbvio que o surgimento da iconografia diabólica fosse visto como intrínseco ao Ocidente. Para Delumeau:

J. Baltrusaitis mostrou, através de comparações comprobatórias, que a iconografia demoníaca europeia dos séculos XIV-XVI se avolumara com elementos originários do Oriente que haviam reforçado seu aspecto assustador. A China enviou assim ao Ocidente hordas de diabos com asas de morcego e seios de mulher. Exportou dragões de asas membranosas, gigantes de grandes orelhas e com um único chifre na testa. (DELUMEAU, 2009, p. 358).

Dessa forma, é possível pensar que esse crescente receio da figura demoníaca foi sendo reforçado de diferentes formas no decorrer dos séculos, tendo sempre o medo como seu principal aliado. Este acaba por ser sempre o alicerce do enraizamento de Satã, que ganha contornos oficiais a partir do século XV.

É possível afirmar que Dante inaugura uma longa tradição da literatura canônica universal, pois são vários os livros que apresentam o Demônio como personagem central. As possibilidades de um pacto diabólico também se mostram muito profícuas no campo literário. Na literatura mundial e brasileira, Satã se faz presente como mote e se torna também um arquétipo. Em *Auto da barca do inferno*, encenado pela primeira vez em 1527, Gil Vicente retrata o Diabo como capitão da barca do Inferno, mas cria a personagem de maneira muito atraente e próxima ao retrato popular. Sendo assim, é uma figura que se afasta do demônio monstruoso retratado nos textos bíblicos.

Outra versão do Satã de bastante relevância, tendo sido constantemente revisitada, é o mito de Fausto. A história central da lenda trata do pacto de sangue feito por Fausto, médico e homem das ciências, com Mefistófeles, o demônio, em troca de juventude e do amor. O desfecho termina por ser o que foi acordado previamente, pois um pacto com o diabo jamais poderia ser desfeito. Dentre inúmeras

obras que retratam e reescrevem a história de Fausto, a que mais se popularizou dentre todas foi aquela escrita por Goethe, publicada no início do século XIX sob esse mesmo título.

Algumas outras grandes obras da literatura mundial reelaboraram o pacto fáustico, implicam em novos contextos o episódio do pacto com o Diabo. *Doutor Fausto*, de Thomas Mann, e *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa, são duas obras que tratam do pacto demoníaco e as implicações que isso gera na vida dos protagonistas, bem como trazem um caráter mágico às obras.

No âmbito da literatura popular o Diabo também fez morada, mas representado de maneira jocosa, devassa e alegre, bastante próxima das representações das festas populares estudadas por Bakhtin em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tal representação será explorada no último tópico deste capítulo.

Ao refletirmos sobre as obras aqui elencadas, fica explícito como a figura do Satã fez morada em diversos contextos e épocas, e a imagem se solidificou durante o decorrer dos séculos. Sua função alegórica foi amplamente difundida e reverberou de diversas maneiras no campo literário, demonstrando que a personagem se tornou uma força propulsora quando inserida na literatura canônica. Foi por meio da literatura que a sua face aterrorizadora foi reelaborada e transformada.

Neste contexto ocorre também o fortalecimento da Inquisição e da perseguição aos heréticos, às bruxas e a todos aqueles que apresentassem comportamentos vistos como desviantes. Surgem diversas formas de desmascarar as forças demoníacas e o foco se transporta também para os seus agentes terrenos. Longe de ser visto apenas como uma figura distante, o Diabo é exposto como figurava na *Bíblia*, próximo daquele que tentava Jesus. Se na Literatura agia por conta própria, quando transportado para o contexto da Idade Moderna é aliado a figuras já desprezadas por variados motivos, como por exemplo as mulheres, os muçulmanos e os judeus, vistos como seres naturalmente mais suscetíveis às tentações demoníacas, tratados sempre pelos cristãos como representantes da fraqueza humana. O diabo seria capaz de utilizá-los para difundir o terror e causar os males aos homens. O fato de as autoridades políticas e religiosas enxergarem a sua humanidade como superior à de

determinados grupos foi de fundamental importância para que fossem discriminados e diretamente atrelados à figura mais temida no Ocidente.

O *Malleus Maleficarum*, ou *O martelo das feiticeiras*, escrito em 1485 pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, sob aprovação do Papa Inocêncio VIII, foi concebido como um manual de caça às bruxas e ao heretismo, e nesta obra os inquisidores buscaram explicitar as diversas maneiras como o Demônio poderia se apossar de determinados grupos, mas o foco principal são as mulheres. É a fraqueza feminina a grande responsável por fazê-las cederem às tentações e, sendo assim, passam a ser enxergadas como as grandes responsáveis pela degeneração dos homens cristãos. Por meio de seus corpos o Diabo se torna capaz de causar impotência, abortos e doenças. A obra de Kramer e Sprenger é um verdadeiro manual, pois apresenta minuciosamente as diversas maneiras como os males seriam causados, bem como uma parte fundamental voltada para os julgamentos das mulheres nos tribunais da Inquisição, de que forma deveriam ser ouvidas, bem como quais testemunhas poderiam ser consideradas como de fundamental importância. Há no fim da obra também um aprofundamento das possíveis punições, reforçando o uso dessa obra como guia punitivo naquela época.

Em *Calibã e a bruxa* (2017), Silvia Federici aponta que a misoginia foi imprescindível para o fortalecimento dos tribunais da fé na Europa, e é inegável que o *Malleus maleficarum* apresenta em si essa característica de maneira sobressalente. Se torna evidente no decorrer da obra que as mulheres já nascem culpadas, pois são fracas e fáceis de serem corrompidas pelo demônio. Além disso, também revela em suas análises de processos previamente ocorridos que mulheres jamais seriam julgadas da mesma maneira que os homens, pois apenas elas representam a perfídia, a ambição e a maldade como traços inerentes.

A obra *O martelo das feiticeiras* foi constantemente reproduzida. Delumeau (2009, p. 365) aponta que localizou 34 edições que foram publicadas entre 1485 e 1669, o que resultou em um número estimado entre 30 e 50 mil exemplares postos em circulação na Europa. Esses números, muito expressivos para o contexto histórico referido, demonstram que a misoginia e a caça às bruxas fincaram raízes no arcabouço mental europeu e que não era algo apenas validado pela Igreja, era, na

verdade, proposto por ela. Ao retirar a humanidade das mulheres, a Igreja buscava fortalecer o seu próprio poder, que era essencialmente masculino.

No contexto da expansão ultramarina, houve um processo quase que óbvio da vinculação imediata dos nativos que habitavam a América do Sul aos demônios europeus. Cabe ressaltar que isso não ocorreu apenas em terras brasileiras, pois essa era uma crença vigente em toda a Península Ibérica. A colonização promovida pela Espanha nos diversos países da América Latina ocorreu de maneira semelhante à lusitana em demasiados aspectos, entre eles a livre associação dos hábitos dos indígenas ao demoníaco. Sendo assim, o pensamento defendido pelos colonizadores era o de que antes da chegada das embarcações europeias, que carregavam consigo a cultura e a religião, na América o diabo reinava absolutamente.

Os argumentos que corroboravam com essa afirmação implicam na desumanização do outro, o que evidencia o *modus operandi* da Igreja Católica durante a Idade Moderna. Associando os nativos à idolatria, buscavam aniquilar as crenças desconhecidas e torná-los tementes aos preceitos cristãos, mas muito além disso, os representantes cristãos se tornam responsáveis por estabelecer uma perseguição implacável àqueles que consideram como desviantes de alguma forma. Jean Delumeau expõe como isso se deu durante a colonização espanhola:

No Peru, Francisco de Toledo, vice-rei de 1569 a 1581, torna-se nesse setor do Novo Mundo o campeão da luta contra a idolatria. Ele, os juristas e os teólogos redescobrem e reagrupam todos os argumentos inventados desde a descoberta da América para justificar a conquista de infiéis não submissos e a pilhagem de seus tesouros: os incas pecaram contra o verdadeiro Deus ao obrigarem as populações a adorar ídolos, fechando-lhes assim o caminho da salvação; além disso, a idolatria é um pecado contra a natureza, pois é acompanhada necessariamente de antropofagia, sacrifícios humanos, sodomia e bestialidade. (DELUMEAU, 2009, p. 387).

As idolatrias seriam não apenas crenças, mas toda uma visão de mundo do indígena. Era a forma que encontravam de refletir sobre o real e o desconhecido e lidar com ambos, de uma maneira distante daquela concebida e perpetuada pela Igreja Católica. Baseado em estudos de Serge Gruzinski, Ronaldo Vainfas (1992, p. 30) aponta que colocar as idolatrias em oposição ao catolicismo não poderia ser encarado como apenas um confronto entre religiões, pois era um embate muito mais

amplo e profundo do que esse. Seria um “[...] conflito que entrelaçava os domínios religioso, afetivo, político, ético, material, cotidiano, e no qual a idolatria tendeu forçosamente a recuar, alojando-se nos interstícios da sociedade colonial” (VAINFAS, 1992, p. 30).

Representavam, portanto, o universo cultural do nativo e, perpetuar essas idolatrias, apesar da desaprovação da Coroa, era uma forma de resistência, como apontam Gruzinski e Vainfas. Dessa forma, os colonizadores acabaram utilizando alguns métodos como tentativa de extirpar essas crenças, tornando-os tementes a Deus, mas para conseguir com que acreditassem nessas punições foi preciso que usassem vários métodos coercitivos. Tais metodologias podem aparentar serem paradoxais à primeira vista, pois o emprego da violência parece muito distante do que deveriam ser os ensinamentos da catequese jesuítica, mas ambos foram bastante cruéis com os nativos da América do Sul. Acabam por aproximar os indígenas das crenças defendidas pela Igreja Católica de que Satã se aproveitava sempre daqueles que eram naturalmente degenerados para utilizá-los como seus agentes.

No Brasil isso não seria diferente, haja vista que os nativos encontrados aqui foram tratados e retratados de maneira bastante semelhante à dos “idólatras” da colonização espanhola e vítimas das mesmas violências. Com o aparato da Bíblia, os jesuítas lusitanos foram capazes de promover não apenas a demonização das práticas religiosas e culturais autóctones, mas também corroboraram para o genocídio dos povos indígenas brasileiros, o que será aprofundado mais adiante.

1.2. A difusão da figura demoníaca em terras brasileiras

A expansão ultramarina europeia se iniciou no século XV, e esta ação foi capaz de colocar em contato culturas, etnias e povos de diferentes locais, causando uma profunda interação, esta responsável por mudar hábitos culturais e econômicos em diversas partes do mundo. Essa ação agenciada pelos europeus foi de fundamental importância para a configuração do mundo como o conhecemos hoje, e, por ser de um contexto tão diverso do que conhecemos na contemporaneidade, é também relevante refletir sobre o que representavam o mar e as viagens naquele contexto, pois constituíam uma empreitada frente a uma incógnita. Pensando neste aspecto, é

possível afirmar que realidade e a fantasia se confundiam no imaginário coletivo daquelas sociedades.

Como afirma Jean Delumeau (2009) em sua obra *História do medo no Ocidente* - ao qual se dedicou a desbravar os diversos medos que rondaram o Ocidente desde o início da Idade Moderna, sobretudo-, o mar era um lugar que despertava as mais diversas angústias. Delumeau (p. 50) considera que o oceano seria intrinsecamente o lugar do medo, pois era por meio das águas que chegavam as invasões e as pestes. O que corrobora com essa visão é o fato de o mar figurar em diversas epopeias e romances medievais como um lugar assombroso, em que as mais diferentes intempéries ocorriam.

Obras como a *Odisseia*, de Homero, em que é narrado o retorno de Ulisses, o herói grego, para a cidade de Ítaca e para sua esposa Penélope, depois da Guerra de Tróia, em que são criadas imagens de um trajeto onde ocorrem inúmeros desvios e contratempos, foram responsáveis por fixar o temor pelo oceano nas mentes europeias. Episódios narrados durante os Cantos, como o canto encantado das sereias e a maneira como Circe transforma os tripulantes da navegação em porcos, foram rememorados durante séculos. As obras atribuídas a Homero¹⁸ possuem datação imprecisa e são inegavelmente fruto da tradição oral, compostas por uma longa revisitação de textos. Ainda que sejam consideradas as primeiras obras escritas da literatura ocidental, expressam muito da oralidade que as precederam.

Ainda que posterior à chegada dos lusitanos no território brasileiro, *Os lusíadas*, publicado em 1572, é o poema épico escrito por Camões. Seus versos retratam tanto a história portuguesa quanto os avanços propostos pelas grandes navegações, representadas pela viagem de Vasco da Gama às Índias. A primeira estrofe da obra, que abre o Canto Primeiro, aborda a temática das navegações:

As armas e os Barões assinalados
Que da Ocidental praia Lusitana
Por mares nunca de antes navegados
Passaram ainda além da Taprobana,
Em perigos e guerras esforçados
Mais do que prometia a força humana,
E entre gente remota edificaram

¹⁸ Além de *Odisseia*, podemos elencar também *Ilíada*, poema épico em que é retratado um período da Guerra de Troia.

Novo Reino, que tanto sublimaram;
(CAMÕES, 2002, p. 13).

O intuito, ao apresentar estas obras, é de demonstrar que o oceano fazia parte dos imaginários e cotidianos de diversas formas, inclusive nas lúdicas, pois as aventuras e desventuras eram deslumbrantes em diversas instâncias.

Fato é, que muitas das embarcações que partiam não sobreviviam às travessias almejadas, e sendo assim, esse entre lugar acaba se tornando também um mundo marginal, em que o desconhecido impera. As águas serviam como meio de trazer os males terrenos, possibilitando invasões e guerras entre diferentes povos, e eram enxergadas como um abismo devorador, por serem imprevisíveis e impiedosas, capazes de derrotar até os navegadores mais experientes e bem-preparados. Outro fator que não pode ser desconsiderado era a péssima qualidade das embarcações, bem como a falta de qualidade da vida que os tripulantes poderiam levar nessas longas viagens. Como afirma Janaína Giusti Barbosa em sua dissertação “A concepção de Diabo nas Cartas Jesuíticas (1540-1568)”:

As viagens consumiam muito dinheiro e muitas vidas. Tempestades e ondas gigantes eram responsáveis por inúmeros naufrágios. As embarcações que resistiam às forças da natureza sofriam também com as péssimas condições de saúde, alimentação e as acomodações nas naus. O alojamento era apertado e úmido, a alimentação escassa e os tripulantes contavam com pouca vitamina C, o que ocasionava, além de outras doenças, o escorbuto, muito comum entre marinheiros. Esses não eram os únicos problemas. O mau armazenamento dos alimentos, víveres, biscoitos e farinha obrigava a tripulação a disputar, com ratos, baratas e outros insetos, os alimentos já em estado de putrefação. A água para consumo humano também apresentava condições insalubres, devido às condições de armazenamento e conservação disponíveis. As doenças, por esses motivos, acometiam os integrantes dessas incursões marítimas e levava muitos à morte. (BARBOSA, 2006, p. 21).

Não tardou para que o mar fosse logo associado a outros componentes assustadores do arcabouço mental daquela época. Por ser um lugar permeado por tanto obscurantismo, logo passaria a ser visto também como o meio fundamental para a travessia de feiticeiras e dos demônios para outros territórios longínquos, fazendo com que as terras até então desconhecidas, como a América do Sul e África, fossem logo associadas aos seus medos mais terríveis.

Era ainda um período em que ainda existiam diversas imprecisões geográficas e crenças equivocadas. Mapas eram refeitos de acordo com as novas descobertas territoriais e existiam diversas teorias científicas sobre o formato da terra, pois não havia consenso algum sobre sua forma. Antes de comprovarem através de estudos científicos e tecnológicos mais avançados o formato geoide da Terra, alguns cientistas do passado acreditaram que o planeta pudesse ser quadrado ou plano existia ainda a ideia e o temor de que em algum momento as embarcações pudessem se deparar com o “fim” do planeta. Tal pensamento era algo assustador para os navegadores, pois desconhecendo os limites do planeta, suas viagens poderiam representar a morte em si.

Sendo Portugal um dos países com as mais avançadas tecnologias no contexto da expansão ultramarina, foi um dos pioneiros a empreender buscas em meio ao desconhecido e foi desta maneira que em 1500 as terras brasileiras passaram a ser conhecidas pelos europeus. Tanto Deus quanto o Diabo chegaram aqui junto com os europeus, haja vista que não foi por acaso que o primeiro feito oficial dos portugueses foi rezar uma missa em terra firme, informação contida na carta de Pero Vaz de Caminha¹⁹ endereçada ao rei D. Manuel. O choque ao adentrarem no “Novo Mundo” se deu por vários aspectos, sendo alguns deles os comportamentos dos nativos e as suas fisionomias. O fato de não se importarem com vestimentas e com a própria nudez é logo ressaltado por Caminha, que escreve o seguinte relato: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas”. Não foi por acaso que esse foi o trecho da carta jesuítica que mais se popularizou no âmbito da historiografia brasileira, pois Caminha expressa, de maneira contundente, o estranhamento dos viajantes logo no primeiro contato que estabeleceram em terras brasileiras. Neste contexto, os hábitos europeus lhes pareciam infinitamente mais civilizados e não havia dúvidas, como salienta Laura de Mello e Souza em *O diabo e a terra de Santa Cruz* (2009), que isso já representava que o diabo agia nessa nova terra até então desconhecida e em seus habitantes que aparentavam ser tão diversos dos portugueses.

¹⁹ A carta de Pero Vaz de Caminha é oficialmente o primeiro documento brasileiro. Nela o escrivão português relata como foi a chegada dos portugueses no Brasil e as primeiras impressões dos viajantes sobre a nova terra e o povo desconhecido que aqui habitava. Documento disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 17 maio 2020.

Ainda que estivessem mais familiarizados com novas terras e povos desconhecidos por causa do empreendimento das navegações, a realidade é que a descoberta das Américas acabou por se mostrar um feito espantoso para as primeiras tripulações que aqui chegaram. Segundo Souza (2009), ao se depararem com o que hoje vem a ser o Brasil, passam a crer que essa descoberta revela e reforça a existência de Deus, pois aportarem em um novo território visualmente tão exuberante e diverso daquele que conheciam era uma prova de milagre divino.

Como ressaltamos, em um primeiro momento houve um choque ao vislumbrarem os nativos que possuíam feições e hábitos desconhecidos, mas houve também, a princípio, uma necessidade de edenizar a natureza avistada. Tal edenização não foi exclusividade brasileira, haja vista que, como aponta Souza (2009, p. 53), Cristovão Colombo, o conquistador²⁰ da América, foi quem inaugurou essa prática. Houve em suas primeiras percepções um grande interesse pela natureza e também, como grande precursor da postura que seria constantemente reforçada pela Igreja e pela Coroa, a busca por desconsiderar a humanidade dos homens aqui existentes. Ao apresentar os ameríndios como bárbaros e próximos aos animais, justificava-se a colonização desde o primeiro contato entre esses povos distintos.

O homem europeu enxergava a si mesmo como um ser superior, pois considerava apenas a própria cultura como desenvolvida e inovadora. Eram senhores da fé, da ciência e dos bons hábitos. Ainda que pensassem dessa forma, mesmo naquele momento histórico já havia inúmeras contribuições de povos não-europeus para a ciência e o desenvolvimento:

[...] como a invenção da aritmética e da geometria pelos egípcios. Ou a descoberta da astronomia pelos assírios. Ou o nascimento da química entre os árabes. Ou a aparição do racionalismo no Islã numa época em que o pensamento ocidental tinha um jeito furiosamente pré-lógico. (CÉSAIRE, 2020, p. 67).

²⁰ O uso dos termos “descobridor” e “descobrimento” carrega em si a visão etnocêntrica perpetuada pela historiografia, e são comumente associados à Colombo e à chegada dos europeus nas terras sul-americanas. Neste trabalho, visando a construção de um olhar crítico sobre os termos utilizados de maneira corrente, demos preferência aos termos “conquistador/conquista” e “invasor/invasão”, pois ainda que essas terras fossem, de fato, desconhecidas dos povos lusitanos, já eram habitadas e conhecidas pelos povos autóctones. Além disso, o processo de colonização trouxe consigo a violência que culminou na aculturação desses povos.

Apesar disso, as culturas vistas como estranhas, com que se depararam ao invadirem a América, foram diminuídas e rejeitadas desde o princípio desse contato, ainda que no decorrer da colonização os lusos tenham se aproveitado de diversas formas dos conhecimentos dos povos autóctones. Barbosa (2006, p. 29) aponta que os europeus absorveram conhecimentos acerca da geografia, da fauna, da flora e, também, das plantas medicinais utilizadas pelo indígena, bem como as maneiras com que as usavam para as diversas curas. Apesar disso, tais conhecimentos não eram enxergados como tão importantes quanto aqueles que faziam parte do arcabouço mental europeu, vistos como científicos, e, portanto, era de suma importância que a cosmovisão lusitana fosse imposta no Novo Mundo.

O processo de edenização dessa natureza desconhecida, que ocorreu à primeira vista, acarretava o desprezo pelo outro, por aquilo que era estranho ao europeu. Os portugueses passaram a observar hábitos que não consideravam como aceitáveis e torná-los alvo de seu repúdio. Ao perceberem os ameríndios como dotados de uma Outra humanidade, logo os seus costumes diversos, que abarcavam a poligamia, antropofagia e culto ao desconhecido, passam a ser vistos como monstruosos e demoníacos. O retrato do ameríndio como selvagem e perigoso se alia aos ideais catequéticos da Igreja Católica e justifica não apenas a imposição de uma nova cultura, mas também o uso de toda a violência que fosse necessária durante esse processo.

Sendo assim, o europeu representava o ideal da época, pois portava consigo todos os valores culturais vigentes à época e os ensinamentos cristãos, enquanto, aos nativos, cabia a visão monstruosa do homem selvagem, dotado de uma “humanidade inviável”, como descreve Laura de Mello e Souza (2009, p. 90). Essa dualidade pode ser pensada quando refletimos sobre como eram enxergadas a colônia e a metrópole, pois enquanto a primeira era a terra do desconhecido e do diferente, Portugal representava o lugar ideal, onde estava a verdadeira civilização.

Em *Discurso sobre o colonialismo*, publicado originalmente em 1950, Aimé Césaire explora os danos causados pelo colonialismo, não apenas aos dominados como também aos dominadores. O ensaísta é bastante contundente ao afirmar que a colonização serviria, na verdade, para “descivilizar o colonizador” (2020, p. 17). Tal processo de descivilização ocorreria, pois o método colonizatório haveria de despertar

o pior nos homens, como o ódio racial, a violência desmedida e a cobiça irrefreável, afastando-os da própria humanidade. Sendo assim,

[...] a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal. (CÉSAIRE, 2020, p. 23)

Portanto, seguindo a linha de pensamento de Césaire, nas relações estabelecidas em qualquer contexto colonial não haveria nenhum contato humano, pois ambos, colonizador e colonizado, estariam animalizados e ligados apenas por um sistema de exploração, dominação e desprezo. Os que colonizam acabam por criar uma nação que nasce moralmente decadente.

Ao refletirmos sobre o contexto brasileiro, é possível pensar que isso de fato ocorreu, pois os relatos dos primeiros colonizadores e jesuítas demonstram que a situação vivida na colônia não era em nada próxima daquela que, à primeira vista, foi idealizada por eles mesmos. Os portugueses que vieram para a Colônia viviam em uma espécie de Purgatório, degredados em terras indóceis e sendo obrigados a conviver com uma população que erguia diversas barreiras e dificultava o crescimento do domínio da Metrópole.

Como afirma Laura de Mello e Souza em *Inferno Atlântico* (1993), no século XVI a ideia de Purgatório era recente e bastante efervescente no contexto da cosmovisão ocidental. Também nesse ponto foi de fundamental importância a obra de Dante, *A divina comédia*, pois esta foi capaz de transformar as mentalidades até mesmo daqueles que representavam a religião, fazendo com que passassem a enxergar a bíblia de uma forma ainda mais punitiva. Sendo assim, a autora aponta (1993, p. 89) que as colônias passaram a representar um Purgatório terreno, pois a purificação dos degredados viria através do exílio ou da travessia marítima.

Além disso, o fato de a própria Metrópole, por meio dos processos inquisitoriais e de suas punições, alçar a Colônia ao local oficial do degredo, enviando os europeus indesejáveis, aqueles já punidos pelo Santo Ofício, para terras longínquas, fez com que esse processo de exclusão ganhasse ainda mais força. Tal fator fez com que

crecesse também a ideia de que os demônios, expulsos da Península Ibérica com auxílio do Tribunal religioso, faziam morada na América do Sul e, por esse motivo, as colônias eram um lugar a ser temido por si só. Mas também existiam aqueles que viam na Colônia a chance de transformarem suas vidas e enriquecerem, pois era de conhecimento de todos que a exploração colonial frutificava no Velho Mundo, pois as riquezas brasileiras eram ao mesmo tempo exportadas e extirpadas.

Além de serem obrigados a migrarem para terras desconhecidas, ainda era preciso que convivessem com os povos que aqui viviam e colonizar as terras. Talvez o que não esperassem é que a resistência indígena fosse, de fato, tão contundente. Por este motivo foram dizimadas muitas populações de nativos que aqui habitavam, haja vista que os europeus se aproveitavam de seu maior poder bélico para que pudessem se impor de diversas formas. As mulheres eram alvos de diversos estupros, que resultaram no início da miscigenação em terras brasileiras. Ao falarmos dessa mistura de povos que vieram a formar a nossa população, não é possível desconsiderar que esse processo foi feito violentamente e à força, ainda que a construção historiográfica tenha imbuído às mulheres indígenas os papéis de sedutoras e tentadoras.

Outro fator que contribuiu com a perda demográfica dos nativos foi o fato de que seus corpos não estavam preparados para lidar com as doenças transportadas pelos colonizadores, muitas, desde o primeiro contato, se mostravam letais. Com seus próprios organismos desprotegidos, foram dizimados por doenças que não existiam em terras brasileiras até então. Além disso, o fato de serem explorados até a exaustão favoreceu também o rápido declínio físico desses povos.

Em *O povo brasileiro* (2006), Darcy Ribeiro demonstra como a historiografia criou inverdades ao tratar dos povos indígenas, principalmente no tocante à sua incorporação ao “povo brasileiro”. O autor busca demonstrar que essa integração ocorre de maneira bastante falha. Além disso, Ribeiro se detém especificamente no que se refere ao genocídio dos povos autóctones:

[...] a população original do Brasil foi drasticamente reduzida por um genocídio de projeções espantosas, que se deu através da guerra de extermínio, do desgaste no trabalho escravo e da virulência das novas enfermidades que os achacaram. A ele se seguiu um etnocídio igualmente dizimador, que atuou através da desmoralização pela

catequese; da pressão dos fazendeiros que iam se apropriando de suas terras; do fracasso de suas próprias tentativas de encontrar um lugar e um papel no mundo dos “brancos”. Ao genocídio e ao etnocídio se somam guerras de extermínio, autorizadas pela Coroa contra índios considerados hostis, como os do vale do rio Doce e do Itajaí. (RIBEIRO, 2006, p. 130).

Parte do processo histórico, portanto, foi anular de diversas formas as populações indígenas. Comumente é exposta a ação da Igreja e da catequização, mas existiram outras inúmeras formas sangrentas de violentar os povos que aqui habitavam. Por isso, é importante ressaltar que a empresa ultramarina, muito relevante para a Coroa portuguesa no século XVI, dependia de dois pilares, sendo estes a fé e a colonização. E como aponta Laura de Mello e Souza (2009, p. 48), foi a religião que forneceu os mecanismos ideológicos para a conquista e colonização da América do Sul, pois foi com apoio irrestrito da Igreja Católica que as mais diversas atrocidades puderam ser cometidas em terras brasileiras. Para garantir o domínio da consciência coletiva era necessário que o discurso eclesiástico fosse fortalecido e, para que isso fosse possível, os lusitanos não pouparam esforços.

De suma importância para a disseminação das crenças cristãs nas colônias foram as ações dos Jesuítas. Tais padres, também chamados de “soldados de Cristo”, carregavam essa alcunha por pertencerem à Companhia de Jesus, uma ordem religiosa fundada no século XVI, com o objetivo de ensinar o cristianismo e converter os infiéis, aproximando-os dos ensinamentos religiosos. O contexto em que a Ordem surge revela também a disputa religiosa que havia se instalado no Ocidente. Era necessário que o Catolicismo fosse imposto, haja vista que o movimento protestantista, liderado por Martinho Lutero, crescia de maneira bastante indesejável para os representantes oficiais do Clero e do Estado. Isso se deve ao fato de que se tratava de um momento em que um era indissociável do outro, pois se fortaleciam atuando em conjunto. Sendo assim, por meio da expansão ultramarina proposta pelos países ibéricos, aos poucos os jesuítas se espalharam por diversos continentes, buscando converter as mais diversas populações possíveis.

Quanto ao Brasil, os jesuítas foram mão de obra primordial para a catequização dos nativos, sendo os grandes responsáveis pela ocidentalização dos que aqui viviam, ou o mais próximo que poderiam chegar disso. Além do papel social, também tinham

papel fundamental no governo, pois suas atividades de dominação influenciavam diretamente nos lucros da metrópole. Sendo assim, a evangelização dos povos autóctones não era pensada apenas como salvação das almas e combate aos demônios, mas também como forma de garantir que os interesses do Estado fossem atingidos.

Dado este embate entre dois povos tão diversos, para que a imposição da cultura portuguesa fosse possível, a introdução ao demônio em terras brasileiras foi extremamente necessária e, também, inevitável. Assim como a oposição bem *versus* mal, Deus e o Diabo católicos chegam nas terras brasileiras por meio das caravelas, sendo transferidos pelos colonizadores. É com essa bagagem cultural e religiosa que os lusitanos passarão a encarar os nativos e suas crenças, tão distantes e desconhecidas para os europeus. Além disso, os recém-chegados enxergavam a situação da maneira como lhes era conveniente, pois no contexto do seu universo de expectativas era muito mais fácil associarem os nativos às imagens demoníacas logo no primeiro contato.

Tomando como missão povoar e catequizar os povos desconhecidos, os países ibéricos acreditavam que lhes cabia converter o maior número possível de pagãos e, por este motivo, encaravam as navegações como “[...] um milagre de Deus e caberia aos europeus a tarefa de aumentar o número de almas que seguiriam a fé cristã” (BARBOSA, 2006, p. 23). Caberia aos “soldados de Cristo” não apenas atuarem diretamente na evangelização, mas esse papel que cumpriam deveria garantir a extirpação dos pecados e assegurar que os nativos fossem agentes do enriquecimento da Coroa. Ainda que a missão fosse a de cristianizar os povos, os padres acabam atuando como verdadeiros demonizadores do cotidiano colonial, pois é por meio de seus ensinamentos culturais e religiosos que o mal insuportável e irrefreável, vindo diretamente das profundezas do Inferno, se instala. É o cristianismo que cria o temor exacerbado do sobrenatural, pois com o intuito de afastar os infieis de suas antigas crenças, consideradas pagãs, passam a fortalecer e disseminar imagens horrendas, que se enraízam no imaginário dos povos locais. Aproximam as chamadas idolatrias do Inferno e do Diabo e, dessa forma, buscam convencer as populações, a partir do medo, que esse mal só seria vencido se o catolicismo fosse parte de suas vidas.

Neste ponto se torna relevante retomar Césaire (2020, p. 51), pois o ensaísta martinicano aponta ter sido de extrema importância para o sucesso da colonização a busca por criar a dependência psicológica dos nativos. Isso se justificava para que a submissão dos nativos fosse fortalecida e se estabelecesse em diversas instâncias. Ao enxergarem a si mesmos como dependentes, necessitavam do aval dos colonizadores para as mais diversas ações cotidianas. Apesar disso, impor a fé em terras brasileiras não foi um processo fácil e muito menos passivo por parte dos nativos. Houve resistência no que se tratava de suas crenças e visão de mundo, como bem apontam Vainfas e Serge Gruzinski²¹. Essa dificuldade de assimilação e o desinteresse de alguns eram também vistos como uma forma de possessão demoníaca.

Era impensável para homens naturalmente convencidos de sua superioridade que povos vistos como culturalmente tão pobres e inferiores não aceitassem ou quisessem ter a oportunidade de evoluírem. Então, passam a enxergar esses homens como aliados do Diabo, aos moldes do que pregavam os manuais da Inquisição, pois era tido como fato que Satã se aproveitava das almas fracas para possuí-las e causar o mal a todos. Logo se tornariam, portanto, os responsáveis por causar também doenças inexplicáveis: “situações para as quais ainda não tinha explicações, como a epilepsia, a paralisia e entorpecimento corporal, entre manifestações físicas ou comportamentais que fugissem à normalidade” (BARBOSA, 2006, p. 45)

As cartas enviadas pelos jesuítas ostentavam diversas informações importantes e se mostram um relevante instrumento para compreendermos de que maneira esses sacerdotes lidavam com a realidade em que viviam. As cartas eram a única maneira como podiam se corresponder com a Coroa, e nelas relatavam as mais diversas experiências cotidianas, usando-as como uma espécie de documentação de tudo que lhes causava alguma impressão. Segundo Barbosa (2006, p. 45), nestas missivas os padres cristãos retratavam suas impressões sobre os nativos, sobre o processo de escravização e as suas dificuldades, e a maneira como enxergavam os

²¹ No artigo “Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas” (1992), Ronaldo Vainfas expõe o estudo de Serge Gruzinski em que o historiador francês aponta de que maneira as idolatrias dos povos autóctones, tão repudiadas pelos colonizadores vindos da Península Ibérica, simbolizavam também uma forma de resistência. Gruzinski demonstra que suas práticas religiosas resistem de diversas maneiras do cotidiano colonial, dos pequenos aos grandes atos, ainda que veladamente. Como fruto dessa resistência ocorre a frutificação dessas idolatrias no catolicismo, que culmina no sincretismo religioso.

pecados na colônia. Tais correspondências também eram trocadas entre os inúmeros padres que atuavam diretamente nas diversas Capitânicas Hereditárias que existiam em terras brasileiras. A partir desse câmbio de experiências, foram consolidando suas opiniões acerca dos povos que aqui viviam, e, principalmente, a crença de que esses povos sofriam influência direta dos demônios.

As cartas mostravam também as dificuldades de lidar com o inimigo invisível que no Brasil fazia morada. Toda e qualquer dificuldade era atribuída ao diabo, principalmente porque a crença de que existiam pactos demoníacos entre nativos e demônios fazia com que a dificuldade de compreensão dos portugueses criasse raízes ainda mais fortes. Os lusitanos não conseguiam enxergar qualquer humanidade nas práticas dos povos autóctones e a resistência era vista também como uma forma de domínio diabólico.

Houve uma extensa busca por homogeneizar a população, mas ao mesmo tempo existia também a crença de que a mestiçagem seria uma forma de manchar a civilização que nascia nesse país recém-formado. Mas, ainda que houvesse essa crença, o que de fato ocorria era uma visão luxuriosa da vida cotidiana na colônia, que foi transmitida durante séculos. Essa visão transmitia que os homens não hesitavam em satisfazerem seus desejos sexuais com as nativas e com as outras mulheres que viviam ao seu redor e eles não teriam culpa disso, pois eram elas as verdadeiras culpadas pela luxúria masculina. Era uma época em que ainda o número de mulheres brancas e europeias habitando a colônia era uma quantia infinitamente menor, sendo várias destas exiladas no Brasil também como uma forma de degredo. Portanto, aquelas consideradas dignas de respeito eram ainda raras.

A nudez das nativas, que circulavam pelos espaços comuns de maneira desinibida, era vista pelos representantes da Igreja como uma grande tentação. O fato de não se envergonharem ou de possuírem qualquer tipo de constrangimento fez com que logo fossem descritas como bárbaras, mas, além disso, era uma prova de que elas estariam intimamente ligadas ao Diabo. Embora estivesse distante de ser uma culpa feminina, não tardou para que o comportamento incontrolável dos homens fosse atribuído a elas, pois se os homens assim agiam, não haveria nenhuma dúvida de que as verdadeiras culpadas por esse comportamento seriam as mulheres. Esse argumento foi base de sustentação de diversas perseguições causadas pelo Tribunal

do Santo Ofício, pois os próprios manuais explicitavam que as mulheres, com o intuito de prejudicarem os homens, se comportavam de maneira luxuriosa, provocando-os. O papel feminino daquela que atuava como serva do demônio seria sempre o de causar o declínio moral e social dos homens.

A Inquisição foi responsável por sedimentar no imaginário coletivo imagens bastante misóginas, pois as mulheres passam a ser vistas como a personificação terrena do mal. Não à toa que, dentre inúmeras formas escolhidas pelo diabo para causar o caos na sociedade, ao escolhê-la como sua aliada o Diabo ganharia ainda mais força. Tal visão demonstra a profunda intolerância com que as mulheres eram tratadas naquele contexto social, mas dentro do recorte temporal deste trabalho se torna evidente que esta concepção não foi alterada, principalmente quando se trata da negra. Após o genocídio indígena e nos séculos de escravização dos povos africanos em terras brasileiras, as mulheres negras herdaram toda a violência e misoginia que antes eram destinadas às nativas. A “mulata”, imagem transmitida como sensual e luxuriosa na literatura, comprova o fortalecimento de tais imagens misóginas. No âmbito da Literatura de Cordel, a negra é diretamente ligada ao demônio, mas exploraremos esta ligação nos próximos capítulos.

A vinda dos povos africanos ocorreu, pois ainda no século XVI as capitâneas que estavam enriquecendo passaram a buscar a importação da mão de obra africana para o Brasil. Mas, como aponta Stuart B. Schwartz (2018, p. 218), esse processo de troca se dá de maneira bastante lenta, ganhando mais força no início do século XVII, em um momento em que o enriquecimento do Nordeste era causado pela expansão do mercado de açúcar. O contato com os africanos não era novidade para os portugueses, haja vista que o relacionamento entre esses dois continentes havia sido feito antes mesmo da chegada dos lusitanos na América do Sul. Sendo assim, é possível afirmar que quando o tráfico ganha força no contexto da colonização brasileira, os portugueses possuíam conhecimento suficiente sobre aqueles povos e sabiam explorar suas forças e fraquezas. Corrobora com esse pensamento o fato de que uma das estratégias adotadas pelos colonizadores foi a de separar pessoas que pertencessem ao mesmo grupo étnico, como forma de enfraquecê-los enquanto grupo.

A princípio a importação da mão de obra africana era mais cara, afinal, a dos nativos, que os lusitanos utilizavam previamente, era infinitamente menos custosa,

pois sendo uma população que já estava fisicamente próxima, a dominação destes povos envolvia menos trocas comerciais. Apesar disso, quando se intensificam as revoltas dos povos autóctones e as mortes causadas por doenças, além da necessidade urgente de melhorar a produção nos engenhos e plantações, os colonizadores e a Coroa enxergam como a saída mais viável a vinda dos africanos para servirem como escravos também no Brasil, e não mais apenas em terras fisicamente próximas de Portugal, como a Ilha da Madeira. Aos poucos o mercado escravista se fortalece também na colônia e a importação passa a ser vista como forma de lucrar ainda mais à custa das vidas humanas.

Quase que como um reflexo óbvio, aos poucos a demonização das populações indígenas, agenciada por parte dos representantes da Igreja e da Coroa, é transferida para os negros. Ainda antes de pisarem em terras brasileiras eram desumanizados, pois eram vítimas de inúmeras violências que começavam desde a captura ainda na África, feitas de maneira forçada e nada pacífica. Uma das violências mais notáveis é o próprio transporte por meio dos navios negreiros, pois nestas embarcações eram aglomerados como animais, em uma viagem feita em condições insalubres, e que durava cerca de dois meses. Nessas longas viagens eram vítimas das mais diversas crueldades, como por exemplo, a privação da alimentação; várias formas de adoecimento causadas pela sujeira do ambiente, que, por sua vez, provocava fácil contágio entre essas pessoas.

Um dos jesuítas de maior destaque, padre Antônio Vieira, estabeleceu a comparação da África ao Inferno, pois ali o negro seria “escravo de corpo e alma”, como aponta Laura de Mello e Souza (2009, p. 110). Na visão do catequista, os escravos seriam libertos no Brasil, o Purgatório, apenas no tocante às suas almas, por meio do batismo e da catequização, mas para que isso fosse possível, a escravidão era vista por ele não apenas como necessária, mas também pedagógica. Outro jesuíta a apontar a infernalização da vida dos africanos foi Antonil e, diferentemente do que defendia Vieira, para o italiano esse seria um inferno sem saída, pois a punição de arder no inferno seria eterna.

Escravidão era, pois, o inferno necessário da metrópole na colônia. Não havia resgate possível: sem escravos, o mundo colonial soçobriria. A saída do escravo através da salvação era pois artifício ideológico abraçado, entre outros, por Vieira. [...] A colônia era mesmo o inferno dos negros. (SOUZA, 2009, p. 110-111).

Após desembarcarem na costa brasileira, os negros se defrontariam com um universo plural e multifacetado culturalmente, de modo que a Colônia se tornaria o pesadelo dos africanos, pois a escravização colaboraria também com a demonização desse grupo étnico, relegando-o a uma subalternidade que se estenderia ao longo dos séculos. Toda a carga negativa que recaía sobre os nativos é transportada para os africanos e seus descendentes. Se a miscigenação entre brancos e indígenas era vista como uma mancha, quando se tratava da miscigenação entre brancos e negros a rejeição era ainda maior. Isso se comprova até mesmo pelo fato de que é criado um termo pejorativo para se referirem àqueles que são frutos da miscigenação, os *mulatos*²²:

A palavra, de origem espanhola, vem de “mula” ou “mulo”: aquilo que é híbrido, originário do cruzamento entre espécies. Mulas são animais nascidos da reprodução de jumentos com éguas ou de cavalos com jumentas. Em outra acepção, são resultado da cópula do animal considerado nobre (*equus caballus*) com o animal dito de segunda classe (*equus africanus asinus*). Sendo assim, trata-se de uma palavra pejorativa para indicar mestiçagem, impureza, mistura imprópria, que não deveria existir. (RIBEIRO, 2018, p. 99)

A visão que se construía era a de que o progresso só viria se o país fosse embranquecido, o que, obviamente, não ocorreria enquanto as relações interraciais estivessem sendo mantidas. Tal pensamento culmina não apenas na segregação social após a abolição da escravatura, no fortalecimento de teorias raciais sobre a inferioridade dos povos negros, bem como a ideia de que a vinda de europeus para o Brasil culminaria em um embranquecimento da população e na evolução por meio de uma genética superior. Sendo assim, entre o final do século XIX e começo do século XX, houve uma enorme busca de mão de obra europeia para as lavouras brasileiras, o que culminou em uma vinda massiva de imigrantes de países europeus, que se concentraram principalmente no Sul do país.

Portanto, a condição de classe social completamente explorada, demonizada e subalternizada esteve atrelada aos negros desde o primeiro momento em que adentraram o Brasil colonial e em nenhum momento tal situação foi desassociada dos

²² Mulato é hoje considerado um termo depreciativo e ofensivo. Para os movimentos negros o correto seria utilizar apenas o termo negro, sem desassociá-los um do outro, como se fazia no passado.

descendentes de africanos, ainda que séculos se passem desde a chegada às terras brasileiras. Essa condição é muito bem ilustrada pela Literatura de Cordel, que constrói diversos retratos em que o negro é mantido na condição de inferioridade perante todos os outros. Ao pensarmos em como se dá a representação do Diabo nesta literatura é possível afirmar que o negro é uma de suas maiores companhias, bem como a mulher negra. Se o homem negro é retratado como inferior ao branco – que muitas vezes não seria um homem branco aos moldes europeus, mas sim brasileiros, já um fruto das inúmeras misturas raciais –, ao falarmos da mulher negra ocorre a dupla inferiorização - ser negra e ser mulher – e, portanto, duplamente malvista. O retrato do negro como um sub-humano fazia com que assim a animalização de seus corpos fosse facilmente aceita pela população. Sendo mulher e negra, o retrato alicerçado na memória popular era amplamente caricaturizado e duplamente marginalizado, como buscaremos demonstrar neste trabalho.

2. O DIABO LOGRADO NA CULTURA POPULAR DO NORDESTE BRASILEIRO

Como procuramos demonstrar, o diabo assustador e temível é aquele que surge e se consolida na literatura canônica, mas é importante ressaltar que na cultura popular ele é encarado de uma outra maneira, sendo esta infinitamente menos assustadora do que a imagem construída pelos textos bíblicos. Para a pesquisadora Estela Ramos de Souza Oliveira (2013, p. 20), isso seria uma resposta à teologia assustadora, pois é na cultura popular que o diabo faz a sua morada. Portanto, o diabo popular é uma figura ambígua, pois, apesar de se mostrar como um ser monstruoso e amedrontador, também é capaz de fazer rir.

Mikhail Bakhtin apontou em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1987, p. 36), que o diabo – fantoche “alegre” do carnaval da praça pública medieval - seria um porta-voz ambivalente das opiniões não-oficiais e que, ainda que representasse a santidade ao avesso, não o era de uma forma aterrorizante e amedrontadora, mas sim motivador da alegria e da jocosidade popular. Representando a visão carnavalesca do sério e do oficial, sua performance carnavalesca e destronadora promovia temporariamente a destruição da seriedade unilateral, pois esta costumava retratá-lo de maneira negativa. Sendo assim, esse riso que zombava das ideologias oficiais tinha uma força positiva e regeneradora, tornando-se uma espécie de força das camadas populares.

O verdadeiro riso, ambivalente e universal, não recusa o sério, ele purifica-o e completa-o. Purifica-o do dogmatismo, do caráter unilateral, da esclerose, do fanatismo e do espírito categórico, dos elementos do medo ou intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um plano único, do esgotamento estúpido. O riso impede que o sério se fixe e se isole da integridade inacabada da existência cotidiana. Ele restabelece essa integridade ambivalente. Essas são as funções gerais do riso na evolução histórica da cultura e da literatura. (BAKHTIN, 1987, p. 105).

De acordo com essa descrição sobre o riso, é possível conduzirmos tal reflexão para a Literatura de Cordel. Não foi por acaso que esta forma literária surgiu no Nordeste brasileiro, pois esta foi a região que durante séculos recebeu o maior número de pessoas que desembarcavam em terras brasileiras para que trabalhassem nos

engenhos ou em função deles. Estabeleceram-se profundas trocas entre os povos que ali viviam, e, dessa forma, um gênero que havia nascido em terras europeias e vindo na bagagem do colonizador, se transforma em algo novo e com particularidades existentes apenas no Brasil. Mas o fator preponderante para o surgimento dessa forma cultural foi a necessidade humana de divertimento e fruição literária.

Tratando-se de um contexto em que a literatura canônica não poderia ser aproveitada plenamente pela população nordestina como um todo, pois eram obras de alto custo, de difícil acesso, e uma população composta, majoritariamente, por pessoas com quase nenhuma instrução formal, uma nova forma poética surge para ocupar o “vácuo literário²³” que existia na vida dessa população. Cabe retomar dois ensaios de Antonio Candido, “O direito à literatura” e “A literatura e a formação do homem”, em que o sociólogo tece importantes reflexões acerca da ligação do homem com a arte e a necessidade vital que todos possuem de estar em contato com formas artísticas. Em ambos os ensaios, o teórico aponta que, sendo a literatura uma resposta à necessidade universal de fantasia, as artes seriam, sobretudo, um direito humano. O fazer literário se manifestaria de diversas formas, justamente porque em todas as populações existe a necessidade de fruição, como forma de desfrutar a vida cotidiana. Portanto,

A literatura propriamente dita é uma das modalidades que funcionam como resposta a essa necessidade universal, cujas formas mais humildes e espontâneas de satisfação talvez sejam coisas como a anedota, a adivinha, o trocadilho, o rifão. Em nível complexo surgem as narrativas populares, os cantos folclóricos, as lendas, os mitos. No nosso ciclo de civilização, tudo isto culminou de certo modo nas formas impressas, divulgadas pelo livro, o folheto, o jornal, a revista: poema, conto, romance, narrativa romanceada. (CANDIDO, 2002, p. 80).

Para Candido, o fato de as elites serem vistas como detentoras do saber fez com que as classes menos favorecidas não pudessem ter a mesma facilidade de acesso às artes canônicas, pois são essas mesmas elites que definem, consciente ou inconscientemente, que certos bens não podem ser desfrutados por todos. O sociólogo defendeu que a literatura seria capaz de humanizar indivíduos e grupos, que passariam, por meio de suas reflexões, a enxergar a complexidade do mundo e

²³ Nos referimos apenas às formas escritas, pois, como é sabido, a oralidade sempre se fez presente como forma de fruição para os mais diversos povos e no contexto nordestino possuía muita força.

dos seres, mostrando realidades diversas daquelas em que habitam. A literatura seria capaz de criar, nesses grupos, um maior senso de empatia e altruísmo, fazendo com que passassem a enxergar mais o outro e outras realidades.

Como a divisão social brasileira negava a esses indivíduos e classes menos favorecidas o acesso aos textos canônicos de forma minimamente correspondente às das classes dominantes, a literatura escrita seria um privilégio de pequenos grupos. O fato de serem pensadas para uma leitura solitária, contribuía para essa exclusão e inacessibilidade. Por isso, quando as formas populares são elaboradas, carregam em sua gênese a coletividade, o caráter grupal. Sendo comercializados em praça pública, os folhetos eram declamados pelos poetas a fim de divulgarem as próprias obras, e dessa forma também buscavam atingir um enorme grupo de pessoas.

Foi por meio dessa reivindicação dos poetas populares do direito à literatura, quando passam a publicar suas poesias e atingem a população nordestina, que a necessidade universal de fantasia é preenchida. Os folhetos de cordel, que surgem na última década do século XIX e se firmam no início do século XX, são responsáveis por apresentarem aos nordestinos diversas histórias tradicionais e cristalizadas na literatura mundial, bem como novas narrativas que dão novos contornos à vida cotidiana em que vivem. A Literatura de Cordel apresenta não apenas as tradições de algumas temáticas europeias, que foram transmitidas durante séculos por meio da oralidade e da memória coletiva, bem como as histórias nascidas das diversas trocas culturais que ocorreram entre as populações que compõem o país, o que fez com que muitas narrativas se tornassem autenticamente brasileiras quando são transpostas pelos cordelistas nordestinos. No contexto poético do Nordeste esta literatura ganha ainda mais força e características próprias, abandonando muito daquelas literaturas europeias que a precederam.

Embora seja uma nova forma literária, os poetas descendem dos cantadores que os precederam, estes comuns não apenas no Brasil, mas também na Europa. Uma das figuras que se popularizou em ambos os contextos, por exemplo, foi a do cantador cego. Ao começarem as publicações de folhetos, muitos destes cordelistas eram apenas semiletrados, então em seus versos haveria não apenas a criação provinda do momento exato da elaboração, mas também eram fruto um trabalho rigoroso e extenso, que unia as formas de memorização e o poder de criação dos

cordelistas. Diversas histórias foram transmitidas durante séculos a fio, antes mesmo de serem transpostas para o texto escrito. Tal fato faz da Literatura de Cordel uma forma literária híbrida, em que o texto escrito é também pensado para que seja pronunciado/cantado desde o primeiro momento de sua criação.

A oralidade foi a grande responsável pela propagação de infinitas histórias que precederam a palavra escrita. Sendo contadas e recontadas, enredos e personagens atravessaram os séculos e diversos continentes, constituindo histórias arquetípicas que, por muito tempo, foram

marginalizada, renegada e recalçada em nossas existências culturais enquanto indivíduos e grupos. A cultura erudita/letrada, com seus saberes acadêmicos, sempre foi reconhecida como a forma mais “correta” para a sociedade, forma que deveria ser estudada e transmitida, enquanto a cultura popular/oral, por ser produzida por indivíduos iletrados ou semiletrados, foi sendo deixada à margem à medida que a palavra “dita” foi sendo substituída pela palavra escrita. (OLIVEIRA, 2017, p. 53)

Nas histórias orais, como as de cordel, o emissor tem fundamental importância, pois usa de sua memória individual para ativamente moldar a memória coletiva. A memorização era fundamental para o fazer poético. As personagens arquetípicas dos folhetos são constantemente revisitadas, realizando as alterações que achassem necessárias para que o seu público leitor/ouvinte apreciasse a criação de seus versos. Sendo assim, “[...] caberia ao poeta manejar com intuição, cuidado o seu próprio instinto esta junção de recursos retóricos e estilísticos” (OLIVEIRA, 2017, p. 54-55).

A criação literária dos poetas de cordel estava bastante longe de ser um fazer literário distanciado, pois era fundamental que o seu público leitor/ouvinte fosse próximo de suas criações e se identificasse com elas e com os retratos que eram elaborados pelos cordelistas. Por isso, em muitas ocasiões os poetas criavam personagens que representavam os anseios coletivos, fosse por meio de histórias maravilhosas em que os personagens eram capazes de vencer a fome, a seca, os poderosos e os diabos, bem como mostravam as críticas ao abandono proporcionado pelos governantes. Era fundamental nestas criações o reforço da fé e da moral cristãos, pois ambas eram de extrema importância naquele contexto histórico e social, haja vista que o povo nordestino no início do século XX era indissociável do

catolicismo. A Literatura de Cordel acaba por fazer uma mediação entre religião e seu público leitor/ouvinte, pois ao tecer a construção de suas imagens, de maneira acentuada, tantas representações de personagens religiosas e a moralidade cristã, foi responsável por firmar no imaginário coletivo diversas posturas ligadas ao catolicismo.

Atrelado a essa mediação entre religião e o público, podemos analisar o cordel “Carnaval no inferno” (s. d.), de Minelvino Francisco Silva. Neste folheto o inferno é transportado para o plano terreno, em uma quebra de barreiras entre o divino e o terreno, aos moldes da tradição popular demonstrada por Bakhtin. O teórico aponta que na cultura popular o destronamento dos poderosos era de extrema relevância para o riso festivo do povo. Sendo assim, aproximar o alto (céu) do baixo (terreno) era mais uma forma de parodiar a realidade em que viviam e de demonstrar que a subversão religiosa era necessária para o riso popular.

No folheto de Minelvino, o protagonista da história entra em um salão de dança buscando se divertir e dançar, mas, ao prestar bastante atenção no ambiente, percebe que algo não estaria certo ali. Com o olhar mais atento, consegue vislumbrar que o salão está repleto não de pessoas, mas de demônios, que levam consigo seus chifres e pés disformes. Ali, os diabos estariam em enorme quantidade, sendo praticamente todos negros.

Ele seguiu nesta hora
Quando chegou no salão
Um sujeito muito feio
Veio apertou sua mão
Com toda certeza era
O avô da mãe do cão

Ele olhou para todo povo
Que estavam ali dançando
Nas cabeças tinha cornos
Ele foi observando
Os povos dos pés redondos
Ele foi se horrorizando (SILVA, s. d., p. 3)

A negraria ajuntaram
Cada qual com um espeto
Vinha mais de cem diabos
Perguntando aonde eu meto
Vinha uns três amarelos
E noventa e sete preto (SILVA, s. d., p. 5)

Depois de reagir, Darnival percebe que a única forma de salvação possível é recorrer ao divino buscando socorro, então os clamores do personagem são atendidos e ele é salvo por causa de suas orações e pedidos de salvação. Pede auxílio a Jesus, Deus e Nossa Senhora, para que seja liberto das tentações que o ambiente lhe oferece, bem como para que o demônio não lhe ofereça riscos maiores. Ao ouvir suas preces, o diabo vai embora, o que comprova que, nesta literatura, o homem sempre sairá vencedor deste conflito, seja pelas próprias habilidades e inteligência, ou porque quando reconhece suas próprias fraquezas, será a intercessão divina que lhe garantirá a salvação. Ao apresentarem desfechos como esse, os cordelistas buscavam demonstrar por meio de seus folhetos que um verdadeiro cristão jamais teria o auxílio negado pelo divino, e era preciso que fortalecessem a fé e as práticas religiosas.

O moço muito cansado
Lembrou de Deus nessa hora
Exclamou: meu Jesus Cristo
E Virgem Nossa Senhora
Livra-me destes malditos
Se não eles me devora

Jesus filho do Eterno
Amparo do pecador
Livra-me das tentações
Deste Dragão traidor
Pelo cálice da amargura
Protegei-me Criador

Quando o moço Darnival
Fez a Deus a oração
Ouviu ali um estrondo
Chegou a tremer o chão
Tudo desapareceu
Nesta mesma ocasião (SILVA, ano, p. 6)

O folheto de Minelvino se encerra estabelecendo um julgamento moral acerca do Carnaval, pois coloca em oposição a vida religiosa vivida agora por Darnival e uma vida com festas e diversões. Nesses versos, o carnaval seria visto como um ato libidinoso, inventado pelo demônio. Esta seria uma forma de buscar afastar o seu

público leitor/ouvinte das festas populares, pois aliando o diabo à sua criação, tais festas representariam o declínio moral dos cidadãos.

Mikhail Bakhtin (1987) aponta em sua obra que o carnaval, desde seus primórdios, representou um rito que libertava o povo de qualquer dogmatismo religioso ou eclesiástico, representando a fronteira entre a arte e a vida. A festa ocorria sob os olhos da Igreja e representava uma libertação temporária da vida cotidiana. O riso carnavalesco sempre foi um riso igualitário, pois a festa possuía em sua essência a burla e o destronamento dos poderosos, igualando tudo e todos. Quando pensamos no Nordeste do século XX, não é possível desconsiderar que essa essência permanecia viva nas representações populares, pois, por diversas vezes, os folhetos de cordel cantam a vitória dos sertanejos que foram abandonados pelos governantes, e que, de alguma forma, conseguem vencer a fome e a miséria. O destronamento dos poderosos é uma característica marcante das literaturas populares.

Portanto, ao apontar o carnaval como uma invenção do diabo, é perceptível que neste folheto está havendo um movimento contrário, pois o riso carnavalesco é superado e em seu lugar instala-se a moral cristã, mostrada em sua vertente punitivista. Dessa forma, no cordel de Minelvino, o poeta procura demonstrar que o carnaval deixaria de representar a libertação, passando a simbolizar o pecado e a culpa cristã, abrindo brechas para que o demônio vencesse.

Este moço foi viver
Na vida religiosa
Relembra aquela cena
Da tragédia horrorosa
Conheceu que não prestava
Esta vida vaidosa

Por isto caros leitores
Carnaval é invenção
De Lusbel rei do inferno
Assunte se é ou não
Pois no tal do carnaval
Só se vê descaração! (SILVA, ano, p. 7)

Por isso, se tornam alvo das críticas dos poetas populares, não apenas aqueles que não eram cristãos, mas também são satirizados os protestantes que adentravam o Nordeste brasileiro, sendo chamados na literatura popular de “novas-seitas”. Tal

fato comprova que os ensinamentos jesuítas se sedimentaram na cultura nordestina, que cria barreiras para a aceitação do Protestantismo na região.

Como afirmam Marques e Silva no artigo “A demonização de negros e novas-seitas no repente e na literatura de folhetos”, “nas manifestações artístico-populares do sertão nordestino, “o Inferno são os outros”. No entanto, esse Outro, diferentemente dos “outros” da sentença sartreana, tem um nome, um rosto e uma identidade precisa” (2016, p. 311). O Outro será, portanto, aquele que destoa de alguma forma daquilo que é considerado correto, e tal desacordo poderia ocorrer por causa de seu sexo, sua sexualidade, a sua cor, nas suas ações e atitudes e serão associados ao demônio e ao Inferno.

Os folhetos de cordel que representam Satanás comprovam que, por mais que o imaginário que se sustente no Brasil seja o do diabo ameaçador, a cultura popular subverte tal representação. As representações criadas na literatura popular trazem consigo muito do diabo da Idade Moderna, aquele que é temido, mas ainda que seja representado com feições horrendas e assustadoras e com a maldade tipicamente diabólica, suas imagens são alvo das sátiras dos cordelistas, ganhando um tom leve.

A aparência do diabo é algo que chama bastante a atenção quando exposta nos folhetos, pois possui inúmeras possibilidades cômicas. Ao retratar uma natureza irreal e hiperbolizada, seu aspecto ganha traços exagerados, que servem como forma de diferenciá-lo da natureza humana. Segundo Mário Souto Maior (1975, p. 17), as representações inumanas e animalizadas do diabo foram transmitidas desde a colonização, inclusive a associação do demônio aos negros:

[...] os missionários usavam, na catequese, o Diabo como arma poderosíssima. Pintavam seu retrato empregando as cores mais fortes para que o impacto fosse ainda maior. Assim, o Diabo era preto, usava chifres, tinha o nariz adunco por onde expelia fogo e fumaça, os pés eram de pato, a cauda terminava como se fosse uma seta, parecia um morcego, sua presença era sentida por causa do cheiro de enxofre que exalava e só andava com um espeto na mão. Mas, às vezes, para melhor tentar o homem, o Diabo também se disfarçava em animais, tomando a forma de um cachorro, de um porco, de um bode, de um gato ou de outros bichos. (MAIOR, 1975, p. 17).

Em sua obra *O diabo no imaginário cristão*, Carlos Roberto F. Nogueira (2000, p. 63) também se deteve sobre as formas assumidas pelo diabo dentro do imaginário

ocidental. Devido aos ensinamentos transmitidos pelo clero, o diabo assimilado à natureza bestial, monstruosa e colossal. Carregando consigo um caráter grotesco que o coloca em oposição à natureza divina.

As três cabeças atribuídas a Satã constituem uma parodia da Santíssima Trindade. Como adversário de Deus, o Diabo, como um macaco, imita, de modo corrompido, as glórias celestiais; da mesma forma que, na qualidade de imitador de Deus, ele se delicia em invadir os corpos dos homens e possuí-los, para zombar da encarnação em homem do Cristo. Frequentemente, o Demônio possui uma segunda face, no abdômen ou no traseiro, e as confissões de vários acusados de adoração ao Diabo relatam que ele possui uma face no ânus, que eles beijam em homenagem. Mais uma das muitas inversões demoníacas, essa segunda face representaria o deslocamento do centro da inteligência e atenção, nos anjos caídos, da cabeça para os órgãos inferiores. (NOGUEIRA, 2000, p. 63).

A hiperbolização da aparência também será associada aos traços negroides, algo bastante comum em representações satíricas baseadas no quesito racial. Tal representação não é exclusiva da cultura brasileira. O personagem *Jim Crow*, provindo dos Estados Unidos da América, apresentava os traços negroides caricaturizados e também a sátira aos comportamentos que eram atribuídos aos negros, como a malandragem e o sotaque característico dos descendentes de africanos. Sua imagem ganhou tamanha força no imaginário do país, que até mesmo as leis de segregação racial, aplicadas em um período que contemplou o fim do século XIX até a década de 1960, receberam essa mesma nomeação. Dessa forma, *Jim Crow* se tornou uma representação ainda mais estereotipada, com o intuito de ridicularizar os negros.

Embora o diabo brasileiro da cultura popular fosse embebido da tradição europeia e das imagens fabricadas por ela, trazidas ao Brasil por meio da oralidade, ao receber novas influências na colônia começa a assumir contornos irreverentes e autenticamente brasileiros. Luiz Santa Cruz (1963, p. 5) aponta que o diabo, embora carregue consigo toda a ortodoxia teológica, não é evangelizado pelos poetas, pois suas representações seriam ainda ecos “dessas catilinárias antissatanistas da nossa teologia missioneira e sertanista”. Sendo os poetas, em sua maioria, homens católicos, conseqüentemente seus versos traziam uma poética que os colocava como rivais diretos do Diabo, pois vencê-lo não seria apenas uma necessidade, como também um dever.

Ainda segundo Cruz (1963, p. 9), a imagem do Diabo enquanto branco teria dado lugar às representações como negro por causa da influência escravagista, pois era de fundamental importância que o negro fosse associado ao diabo, com vistas a catequizá-los. Não havendo nenhuma representação positiva, o negro escravizado se espelharia na cultura branca.

Assim se explica, como fenômeno de sobrevivência escravagista ou colonialista, a identificação do Diabo com o Negro na literatura de cordel nordestina ou nortista. Diabo esse, negro, apenas, nas figurações personalizadas, porque sem nenhuma outra contribuição afro-brasileira digna de assinalar-se, senão as de caráter folclórico e poético geral e comum também à prosa brasileira. (CRUZ, 1963, p. 9)

O folheto de José Soares, “A mulher que deu à luz a um satanás” (1975), trata da história de uma mulher que ao dar à luz, concebe um demônio. Logo nas primeiras descrições do parto estão presentes descrições que mostram os traços da deformação característicos do demônio popular. A descrição de Soares em seu folheto é bastante semelhante ao que expôs Maior:

Quando o menino nasceu
Foi a maior explosão
Nasceu com os pés pra frente
E um bilhete na mão
Os olhos da cor de fogo
E um rabo varrendo o chão

Tinha os traços do demônio
Parecia o Capataz
O umbigo era nas costas
Fedia a pólvora com gás
Não tinha dúvida nenhuma
Era o puro satanás (SOARES, 1975, p. 4)

O cheiro de enxofre é uma associação comum ao inferno, estando estritamente ligado ao fogo. Sendo esta uma descrição feita desde o texto bíblico, tal imagem se cristaliza no arcabouço mental ocidental. Nas descrições populares acerca dos demônios a alusão a esse odor é constantemente repetida, pois nas aparições do diabo ele sempre apareceria acompanhado de seu cheiro característico, transportando consigo uma marca das profundezas amedrontadoras.

Capataz é um dos nomes listados na enorme lista contida na obra de Mário Souto Maior, sendo assim, o diabo recém-chegado no mundo terreno seria neto do maior de todos. Logo depois de nascer transmite o recado enviado diretamente das profundezas e revela ter tido a missão de transportar para o Inferno os “espíritos endiabrados”:

Quando nasceu foi dizendo
 Minha gente eu vim mandado
 O meu avô Capataz
 Mandou trazer um recado
 E quando fosse levasse
 Os espíritos endiabrados

Disse que lá tem emprego
 Pra quem usa minissaia
 Vestido lascado atrás
 Blusa tomara que caia
 E com meio metro de pano
 Faz o casaco e a saia
 [...]
 E esses moços só no nome
 Que gosta de gafeira
 Sogra que namora genro
 Mãe de moça alcoviteira
 Viúva que casa logo
 A mulher casada gaieira (SOARES, 1975, p. 5)

Os versos não deixam dúvidas de quais seriam os alvos dos demônios: as pessoas que possuem desvios de comportamento e moralidade. As mulheres representam um grande alvo, principalmente porque seus comportamentos ganham destaque. Apesar de se tratar de um folheto publicado já na década de 1970, ainda se tratava de uma sociedade nordestina bastante conservadora. Dessa forma, ao retratar as vestimentas curtas utilizadas pelas mulheres, como minissaia e blusa tomara que caia, o poeta insere um julgamento moral no seu folheto. Isso não era nenhuma novidade, pois os folhetos de circunstância comumente eram elaborados dessa forma. Ao adotarem esse tipo de julgamento moral em seus folhetos, os poetas acabavam por apresentar um direcionamento ao público leitor/ouvinte de como este deveria enxergar tais atos e ousadias. Ainda era uma sociedade que alimentava uma crença imbatível nos preceitos cristãos, portanto, comportamentos destoantes eram inaceitáveis.

Nos versos “E esses moços só no nome/ que gosta de gafeira”, o diabo estaria se direcionando diretamente aos homossexuais, pois fica subentendido que o homem que gosta de dançar, de frequentar bailes, não é suficientemente másculo. O relacionamento homossexual sempre foi condenado, seja pelo Estado ou socialmente. Cabe ressaltar que muitos dos homens punidos pelos tribunais do Santo Ofício eram os sodomitas, pois esse era visto como o crime máximo para homens. Séculos depois, em 1830²⁴, as relações homoafetivas deixaram de ser crime no Brasil, mas apenas em 1985 a homossexualidade é retirada da lista de patologias do Conselho Federal de Medicina brasileiro.

Na sequência da estrofe são elencados comportamentos femininos vistos como desviantes e passíveis de punição. Sendo a mulher a pessoa mais suscetível a ser influenciada pelas forças demoníacas, como afirmavam os Inquisidores, seriam também elas que teriam as piores posturas. Caberia então puni-las: a sogra que escolhe trair a própria filha com o genro; a mãe que não consegue controlar a língua da própria filha; a viúva que não cumpre seu luto; a mulher infiel. São muitos os motivos que poderiam levar as mulheres ao inferno, pois, aos olhos dos homens, elas serão sempre figuras perigosas e capazes de causar muitos males à sociedade.

Embora seja mostrado em suas faces mais horrendas e aterrorizadoras, outras faces do diabo também podem ser mostradas na literatura popular. Não será sempre que o diabo será mostrado logo à primeira vista em suas piores feições, pois o demônio é também o rei dos disfarces. Em “Peleja de Manoel do Riachão com o Diabo” (1955), de João Martins de Athayde²⁵, o protagonista é o cantador Manoel do Riachão, que é desafiado a pelejar com um negro desconhecido que aparece sem muitas explicações, mas que insiste muito para que duelem rimando. A peleja é uma espécie de desafio feito entre poetas e cantadores, por onde, por meio de criação de versos,

²⁴ Dados elencados pela agência de checagem Aos Fatos. Disponível em: <https://www.aosfatos.org/noticias/desenhamos-as-conquistas-lgbtqi-no-brasil/>. Acesso em: 15 out. 2020.

²⁵ A autoria do folheto é imprecisa, embora seja associada a Athayde e Leandro. Nos diversos acervos a que temos acesso, este folheto circula ao menos sob quatro autorias, sendo estas as de João Martins de Athayde, Leandro Gomes de Barros, José Bernardo da Silva e Pedro Baptista. O conceito de autoria dentro da Literatura Popular é bastante destoante da visão canônica do termo e da maneira como concebemos o plágio atualmente. É necessário considerar que a repetição de histórias tradicionais era uma prática corrente, e que, portanto, os poetas e editores revisitavam essas narrativas com muita frequência. Dessa forma, várias histórias e personagens vão sendo escritos e reescritos por diversas mãos.

revelam seus conhecimentos de maneira inventiva. É um processo bastante valorizado, pois comprovaria a sabedoria daqueles que participam da disputa. Segundo Manuel Diegues Júnior (1986, p. 162):

Cantorias e pelejas constituem um conjunto, por sua especialidade, nos folhetos de cordel. A peleja, às vezes chamada de desafio, é um aspecto da cantoria, isto é, quando dois cantadores se encontram e vão revelar, então, seus conhecimentos [...]. Nos folhetos de cordel as pelejas representam uma de suas partes mais expressivas: traduzem o gênio criador do poeta, a imaginação revelada pelos contendores na disputa.

Ao se deparar com esse negro desconhecido o estranhamento e a desconfiança de Manoel são instantâneos, mas quando se dá conta ambos já estão rimando. Ao perceber que o desconhecido possui vasto conhecimento sobre variados assuntos, o que lhe causa muito espanto, logo se convence de que aquele homem se trata de uma personificação do demônio. O que mostra Nogueira (2000, p. 61), é que o diabo poderia estar disfarçado em qualquer coisa ou pessoa, e tudo seria suspeito e potencialmente perigoso. Era necessário que estivessem atentos o tempo todo, pois

O Demônio podia aparecer como um homem galante, ou como uma bela mulher, incitando os mortais à luxúria; ou tentava agarrar o imprudente sob a forma de um padre, um mercador, ou um de seus vizinhos. Satã era um ator tão brilhante que se dizia ter ele aparecido a São Martinho personificando Cristo, e somente a afortunada intervenção do Espírito Santo havia possibilitado ao santo desmascarar a fraude. Frente a essa ilimitada capacidade de manifestação do demoníaco, a comunidade cristã se via submergida em um delírio persecutório, presa a um estado mental no qual surgia constantemente a dúvida de identidade dos próprios amigos. (NOGUEIRA, 2000, p. 62)

O que os versos do folheto de Athayde nos mostram é que Riachão acredita com enorme convicção de que um homem negro jamais saberia todas aquelas coisas e isso pode ser explicado por diversos fatores, como por exemplo os altos índices de analfabetismo²⁶ do brasileiro, bem como a falta de acesso ao ensino formal, o que representaria em uma falta de conhecimento formal sobre diversos assuntos.

²⁶ De acordo com o estudo do IBGE e do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, de 2002, na década de 50 menos de 50% da população brasileira era alfabetizada. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv1425.pdf>. Acesso em: 13 set. 2020.

Riachão disse consigo
 Esse negro é um danado
 Esse saiu do inferno
 Pelo demônio mandado
 E para enganar-me veio
 Em um negro transformado (ATHAYDE, s. d., p. 7)

O convencimento de Riachão surge quando o Diabo, transformado em negro para enganá-lo, fala sobre sua família, provando que tem conhecimento prévio sobre a vida do cantador:

Riachão disse consigo
 De onde veio este ente
 Que de toda minha vida
 Conhece perfeitamente?
 Esse será o diabo;
 Que está figurando gente?

N – O senhor pergunta assim
 De que parte venho eu,
 Eu venho de onde não vai
 Pensamento como o seu
 Eu saí do ideal
 Primeiro que apareceu

R – Agora acabei de crer
 Que tu és o inimigo,
 Te transformasse em homem
 Para vir cantar comigo
 Mas eu acredito em Deus
 Não posso correr perigo.

Mais uma vez em folhetos em que o diabo ocupa lugar central, Deus é usado como escudo. Nesse, em um primeiro momento, não causa o desaparecimento do demônio, ocorre justamente o contrário. Ao ouvi-lo falar sobre o Criador, o diabo tenta convencê-lo de que é ele que está ao lado do cantador, pronto para protegê-lo, mas não especifica o que precisaria ser feito para que isso de fato ocorresse. Como explicitamos neste capítulo, o Satanás, como personagem da literatura mundial, não age em benefício do outro gratuitamente, pois em um pacto sempre cobrará algum preço.

N – Inda não lhe ameacei
 Nem pretendo ameaçá-lo
 Estou pronto a defendê-lo
 Se alguém quiser atacá-lo
 Em minha humilde pessoa
 Tem um pequeno vassalo. (ATHAYDE, s. d., p. 13)

O cantador retoma a mitologia cristã e o texto bíblico, pois Lúcifer era um anjo de extrema sabedoria e perspicácia, que foi expulso do céu por buscar ser superior a Deus. Isso é algo que ele jamais conseguiria, mas resulta em uma tentativa imperdoável de traição. Acaba, portanto, se tornando o Anjo Caído, que passa a habitar as profundezas amedrontadoras.

R -Não quero saber de ti
 porque tu és traidor
 desobedeceste a Deus
 sendo ele o criador
 fizeste traição a ele
 quanto mais a um pecador (ATHAYDE, s. d., p. 14)

Ainda tentando convencer Manoel do Riachão de que se aproximar do Diabo valeria mais do que ser temente a Deus, o negro começa a demonstrar de que maneira o Criador poderia ter sido injusto com o cantador e sua família, pois enquanto estes continuam fiéis ao cristianismo, mas pobres, outras pessoas, que não possuem a mesma dignidade e as mesmas crenças, teriam enriquecido quase que de maneira injusta, pois o justo seria Deus auxiliar em possíveis melhorias na vida daqueles que acreditam em sua bondade e grandeza.

N - O teu vizinho e parente
 enricou sem trabalhar
 teu pai trabalhava tanto
 e nunca pôde enricar
 não se deitava uma noite
 que deixasse de rezar. (ATHAYDE, s.d., p. 14)

R- Meu pai morreu na pobreza
 foi fiel a seu senhor
 executou tôda ordem
 que lhe deu o Criador
 foi uma das ovelhas
 que deu mais gôsto ao pastor (ATHAYDE, s. d., p. 15)

Por fim, convencido de que não haveria outra forma de espantar aquele negro e terminar a peleja, Riachão enxerga como forma de salvação recorrer aos maiores representantes da fé cristã: Deus, Jesus e Maria. Invocando-os, encontra uma forma de amedrontar o demônio e fazer com que ele vá embora. O desfecho do folheto demonstra que Riachão estava certo desde o início, pois, ao desaparecer, o negro deixa sinais ainda mais evidentes de sua ligação com as profundezas infernais. Os tremores de terra e o cheiro de enxofre são representações arquetípicas do Inferno, bem como a associação do diabo ao cão.

O negro olhou Riachão
com os olhos de cão danado
Riachão gritou: Jesus!
homem Deus sacramentado!
valha-me a Virgem Maria,
a Mãe do Verbo Encarnado

O negro soltou um grito
ali desapareceu
uma catinga de enxofre
a casa tôda se encheu
os cães uivaram na rua
O chão da casa tremeu (ATHAYDE, s. d., p. 15)

Outra característica marcante quando se trata do diabo na cultura popular é que ele figura sob inúmeras alcunhas. Maior (1975, p. 43) aponta que isso ocorreria porque o diabo fazia parte do cotidiano do nordestino de diversas formas, principalmente nos momentos de revolta cotidiana. Fato curioso é que o pesquisador aponta que tais nomes eram proferidos, sobretudo, pelos homens, pois segundo o autor as mulheres teriam mais temor ao diabo e usariam expressões que fizessem referência apenas ao divino, invocando Deus e a Virgem Maria. Ao fazerem referência ao diabo usariam apenas nomes “menos diabólicos”, sem ligações tão evidentes com as denominações mais utilizadas.

Um dos folhetos que compõem o corpus do nosso trabalho, que verseja sobre a temática infernal e as profícuas denominações do demônio, foi escrito pelo poeta Rodolfo Coelho Cavalcante, sendo este “A chegada de Lucas da Feira no Inferno” (s. d.), Lucas da Feira nesta obra figura como personagem que adentra o inferno para desafiar o diabo. E, com sua força e sabedoria, vence. Um enredo que à primeira vista

é bastante simples origina particularidades bastante pertinentes. Lucas da Feira foi um cangaceiro que viveu na cidade de Feira de Santana, na Bahia, no século XIX. Em um breve artigo publicado no site do jornal Reverso²⁷ intitulado “Lucas da Feira: Um panorama acerca do herói-bandido”, escrito por Lucas Neves e Adrielly Novaes, foi tecido um retrato bastante significativo acerca do bandoleiro.

Lucas Evangelista dos Santos nasceu em 1807 na condição de escravo. Aos 21 anos, em um ato de rebeldia contra esse sistema escravista perverso, fugiu. Foi acusado de diversos crimes, algo que está presente também nas estrofes do folheto:

Grandes horrores fez Lucas
No estado da Bahia
Tinha parte com o diabo
Devido sua estratégia
Assim diz a voz do povo
Com sua sabedoria

Diz ainda alguém que Lucas
Era um grande valentão
Nunca pegou no pesado
Por isso deu pra ladrão
Foi o maior assassino
Do nosso rico sertão (CAVALCANTE, s. d., p. 2)

Ao analisarmos uma figura como a de Lucas da Feira não é possível que seja desconsiderado o contexto em que surge essa figura histórica. Um homem escravizado, negro, que ousou rebelar-se e não recebeu tratamento imparcial na historiografia. Pelo contrário, ao desafiar o sistema e ser morto em decorrência dessa escolha, passa a ser retratado na esfera negativa. Usando como base o historiador Helder Alencar, os jornalistas Neves e Novaes ressaltam que na verdade Lucas da Feira é um símbolo de resistência da luta contra a escravidão:

Incompreendido, para muitos historiadores Lucas da Feira é o símbolo da luta escravagista. Analfabeto, perseguido pela cor da pele, não havia muitas oportunidades além de ser resistência. 30% da população de Feira de Santana na época era de escravos. A luta de Lucas da Feira tomou um sentido social e outros escravos fugitivos

²⁷ O jornal faz parte do curso de Jornalismo da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Artigo disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/reverso/lucas-da-feira-um-panorama-acerca-do-heroi-bandido/>. Acesso em: 19 out. 2020.

viram nele um líder, a salvação, como afirma o jornalista e historiador Helder Alencar. (NEVES, NOVAES, 2019).

Consideramos pertinente abordar quem foi Lucas da Feira enquanto personagem histórico, pois trata-se de uma escolha do poeta retratar uma figura que permaneceu viva no imaginário popular por, pelo menos, um século. Ao colocá-lo em uma disputa que se desenvolve no momento de sua chegada ao inferno, o poeta retoma a tradição da literatura de cordel de retratar os cangaceiros, figuras ambíguas, que são temidas, mas também louvadas por seus feitos, sendo Lampião o personagem mais explorado neste universo literário.

Assim como demonstrou em *Território da danação*, Mário Souto Maior (1975, p. 45-46) aponta que o Diabo aparece sempre sob diversos nomes, em sua maioria jocosos. A oposição entre Deus e Diabo fica nítida até mesmo nisso. Deus é o criador, representante máximo do universo cristão e isso explicaria o porquê de não receber diversas alcunhas. Deus é único, soberano, estaria acima de todos. O Satã, pelo contrário, recebe diversos nomes oficiais e extraoficiais, sendo feitos e atribuídos no cotidiano do povo. Maior destaca que essa vastidão de nomes seria também resultado do medo das pessoas, pois invocar o nome de Satanás poderia até mesmo causar a sua aparição ou prejuízos.

São muitos os nomes que Mário Souto Maior lista em seu estudo, mais de cem nomes, e alguns revelam como a figura do Diabo estava intrinsecamente ligada ao negro e à cor preta no âmbito da cultura popular brasileira. Algumas das alcunhas são: Belzebu, Bode, Bode-preto, Bruxa(o), Cão, Capeta, Excomungado, Gato-preto²⁸, Lúcifer, Negrão²⁹, Tinhoso. No folheto de Rodolfo Coelho Cavalcante estão presentes vários demônios que habitam o Inferno, sendo seus nomes listados em diversas estrofes:

Quando Satanás tocou
O sino de reunir

²⁸ A figura do gato preto estava associada ao imaginário da feitiçaria, na cultura popular nordestina foi diretamente ligado à mulher negra.

²⁹ Segundo Maior (1975, p. 57): “E São Tomás de Aquino viu o Diabo – era um etíope, um negro”. A figura do negro estava diretamente associada ao diabólico.

Chegou cão de toda parte
 Para o caso concluir
 Os nomes da diabrada
 Foram esses a seguir:

“Cara de Jegue” e “Cebola”
 “Mariquita sem costela”
 “Pé de pato”, “Mão de rosca”
 “Zé da Pinga”, “João Guela”
 E tinha uma negra moça
 Por nome “Lica-Ti-Pela”

Apareceu “Bacalhau”
 “Zarolho” e “Caturité”
 A “Negra de quatro peito”
 “Percevejo”, “Catulé”
 “Biriba”, “Chupa Limão”
 E um filho de Lucifé

“Peito de Boi”, “Viadinho”
 “Cara de Burro”, “Aragão”
 “Rapadura”, “Zé Suvaco”
 “Beija-Flor” e “Macarrão”
 E tinha um cabra que era
 Sobrinho de Lampião
 (CAVALCANTE, s. d., p. 5)

São várias as expressões jocosas e depreciativas utilizadas pelo poeta para descrever os diversos “cães” que habitariam o Inferno. Nestes versos figuram diversos diabos e dentre eles aparecem duas negras. Embora neste momento do trabalho não estejamos falando especificamente de como se estabelecem os retratos da mulher negra nos folhetos de cordel, nestes versos de Cavalcante a mulher negra aparece representada de duas formas distintas: a moça “Lica-Ti-Pela” e a “Negra de quatro peito”. Enquanto a primeira representa em seu nome uma ameaça direta ao interlocutor, a segunda é uma figura amedrontadora fisicamente.

Depois de enfrentar uma vastidão de diabos e vencer, Lucas da Feira passa a ser o comandante do Inferno:

Disse Lucas: no inferno
 Quem manda agora sou eu
 Curisco disse colega
 Se lembre de nome meu
 Serei o seu secretário
 Pra todo serviço seu

No mesmo dia encontraram
 Lampião se segurando
 Pelas paredes do Inferno
 Tristonhamente chorando
 Tinham cegado outro olho
 Não estava enxergando. (CAVALCANTE, s. d., p. 8)

Neste ponto fica evidente o porquê de ter sido necessário abordarmos quem de fato foi Lucas da Feira, pois o cordelista coloca em oposição Lucas e Lampião, ambos cangaceiros e justiceiros, figuras enxergadas de maneira controversa pela historiografia. Cavalcante coloca Lucas da Feira como o vencedor do embate, responsável até mesmo por cegar o outro olho de Lampião, que foi cegado no seu olho direito em vida. Com a derrota, Lucas passa a comandar o Inferno.

Daquele dia em diante
 Ficou Lucas no inferno
 Nomeando os diabos
 Nas páginas do seu caderno
 Para melhorar a vida
 De todo seu subalterno. (CAVALCANTE, s. d., p. 8)

A penúltima estrofe do folheto envereda pelo viés da luta social de Lucas da Feira, pois ao afirmar que o personagem buscava melhorar a vida dos diabos que eram seus subalternos, retoma a luta contra a escravidão vivida pelo justiceiro Lucas da Feira. Apesar de nos versos possuir mais audácia e ser mais violento do que todos os diabos que são por ele enfrentados, inclusive Lampião, o que prevalece no fim é o seu caráter altruísta.

Lampião³⁰ é um personagem que aparece em vários folhetos que possuem ligação com o Diabo e o Inferno. Vários são os fatores que poderiam justificar essa escolha dos cordelistas de o retratarem em uma proximidade com o divino, mas o principal fator é que o fenômeno do banditismo ganha bastante relevância entre os poetas de cordel. Desde o surgimento do cordel estas figuras de bastante relevância social se tornam protagonistas de narrativas populares. Francisco das Chagas Batista,

³⁰ Virgulino Ferreira da Silva (1898 ou 1900-1938) ficou conhecido como Lampião e seus feitos se iniciam seis anos após a captura de Antônio Silvino, que ocorreu em 1914, também motivado pela morte do pai. É retratado como um vingador cruel, que não poupava ninguém, atacando os ricos e os pobres, e por isso se torna uma figura mais ambígua do que o seu antecessor (Cf. TERRA, 1983, 107-111).

importante poeta pioneiro, colocou em um lugar central de sua obra o cangaceiro Antonio Silvino³¹. Já Lampião, que ocupa lugar central no fenômeno social que foi o cangaço, pois era o líder do bando, se torna protagonista de vários folhetos, estes dedicados a contar a sua história, mas também em enredos bastante inventivos. Lampião é um personagem que permite múltiplas interpretações, pois sua imagem concentra muito da ambiguidade com que o próprio cangaço foi enxergado.

O cangaço, embora seja comumente visto apenas sob o viés da violência empregada pelo bando, surgiu com o intuito de demonstrar a revolta frente ao descaso governamental vivido pelo Nordeste, principalmente os habitantes do seu interior. Sendo assim, eram homens que não aceitavam passivamente o papel subserviente proposto pelos governantes, nem a miséria em que eram obrigados a viver. Se rebelam como forma de reivindicar melhorias e passam a migrar por diversas localidades da região. Embora o movimento tenha nascido por motivos nobres, eram também propagadores da violência e esta não atingia apenas os poderosos. A historiografia aponta que passaram a causar temor em toda a população, pois quando se aproximavam representavam riscos a todos, principalmente para as mulheres.

Ainda que fossem figuras tão ambíguas, é importante mencionar que, na contemporaneidade, no universo da Literatura de cordel, o retrato feito dos cangaceiros está na esfera positiva da representação, pois tais imagens alegorizam a resistência daqueles que não aceitavam passivamente uma realidade indesejada. Ao buscarem se impor passam a desafiar o descaso e o desamparo, e tornam-se representantes de uma luta que seria maior do que eles mesmos. De homens comuns passam a ser temidos e respeitados por todos. Para os cordelistas, tecer imagens de revolta, em que o homem comum pode vencer as autoridades opressoras, era não apenas bem-visto, mas necessário. Construir um olhar crítico sobre as mazelas governamentais seria fundamental para que o público leitor/ouvinte se identificasse com o que era narrado.

³¹ Manoel Batista de Moraes (1875-1944) ficou conhecido como o cangaceiro Antônio Silvino. Cometeu seu primeiro crime em 1896, como forma de vingar a morte de seu pai e chefiou seu bando de cangaceiros no período que abarcou os anos de 1897 e 1914. A figura de Silvino é tida como mais branda que a do outro famoso cangaceiro, Lampião, pois era visto como alguém que “mata apenas em defesa ou vingança justa aos seus inimigos porque eles o ofendem. Declara-se inimigo de cangaceiros que assassinam viajantes e fazendeiros para roubar. Silvino se orgulha de ser um defensor da honra e de respeitar as famílias” (TERRA, 1983, p. 83-84).

De modo geral o bandido não é condenado pelo poeta popular. Ao contrário: sempre ele aparece, Silvino ou Lampião, como resultado de uma injustiça. Proclamam os folhetos sua generosidade ou sua inocência. Daí a simpatia com que o poeta, traduzindo o sentimento popular, expressa suas atividades, ao mesmo tempo em que é impiedoso para os criminosos comuns, os que abusam das famílias, os que praticam crimes ou violências pelo simples desejo, senão prazer, de fazê-lo. (DIEGUES JÚNIOR, 1986, p. 156).

No folheto “A chegada de Lampião no inferno”, José Pacheco narra o episódio pitoresco da chegada de Lampião ao inferno. Algo que, pelo histórico rebelde e guerrilheiro, por certo não teria ocorrido de maneira passiva.

E quem foi quem trouxe a notícia
 Que viu Lampião chegar
 O inferno neste dia
 Faltou pouco pra virar
 Incendiou-se o mercado
 Morreu tanto cão queimado
 Que faz pena até contar. (PACHECO, s. d. p. 1)

Repetindo a tradição de ter inúmeras alcunhas para o diabo, este é mais um folheto que retrata a pluralidade de nomes e formas de como o diabo poderia aparecer, reforçando a ideia de que enquanto Deus é único e insubstituível, o Diabo é sempre multifacetado, mas com menor força:

Morreu a mãe de Canguinha
 O pai de Forrobodó
 Três netos de Parafuso
 Um cão chamado Cotó
 Escapuliu Boca Insossa
 E uma moleca nova
 Quase queimava o totó

Morreram dez negros velhos
 Que não trabalhavam mais
 E um cão chamado Traz-cá
 Vira-Volta e Capataz
 Tromba Suja e Bigodeira
 Um por nome de Goteira
 Cunhado de satanás (PACHECO, s. d., p. 1-2)

E reuniu-se a negrada
 Primeiro chegou Fuxico
 Com um bacamarte velho
 Gritando por Cão de Bico
 Que trouxesse o pau da prensa
 E fosse chamar Trangença
 Na casa de Maçarico.

E depois chegou Cambota
 Endireitando o boné
 Formigueiro e Trupizupe
 E o crioulo Quelé
 Chegou Benzeiro e Pacaia
 Rabisca e Cordão de Saia
 E foram chamar Bazé. (PACHECO, s. d, p. 4-5)

Há na postura de Satanás um certo desprezo por Lampião, pois demonstra despreocupação com a chegada de Virgulino ao Inferno. Embora reconheça que ele é o “ladrão da honestidade”, não vê como algo relevante se preocupar e enfrentar o transtorno que está sendo causado. Em vez de brigar com Lampião, delega essa ação aos seus subalternos, os demônios que ele chama de “negrada”. É impossível desconsiderar que a causa dessa escolha linguística do termo “negrada” para se referir a um exército de diabos, composto por homens e mulheres, demonstra o racismo sedimentado da sociedade nordestina. Embora não seja algo originário desta literatura, a reafirmação dos negros ligados ao demoníaco é, também, uma reafirmação do preconceito.

Lampião é um bandido
 Ladrão da honestidade
 Só vem desmoralizar
 A minha propriedade
 E eu não vou procurar
 Sarna para me coçar
 Sem haver necessidade

Disse o vigia: — Patrão
 A coisa vai arruinar
 Eu sei que ele se dana
 Quando não puder entrar
 Satanás disse: — Isso é nada
 Convide aí a negrada
 E leve os que precisar. (PACHECO, s. d., p. 4)

Leve três dúzias de negros
 Entre homem e mulher
 Vá na loja de ferragem

Tire as armas que quiser
 É bom escrever também
 Pra virem os negros que tem
 Mais compadre Lúcifer. (PACHECO, s. d, p. 5)

Neste exército de diabos, é salientada a figura da “diaba moça”, que aparece vestindo “calçola de meia”, que seria a meia-calça. Esta seria uma peça emblemática, pois ainda que seja bastante antiga, havendo registros de seu uso há séculos, ela ganha novos contornos quando passa a ser confeccionada em fios de nylon, no início do século XX. Neste momento ocorriam diversas mudanças nos trajes femininos, como a saia *jupe colotte*, todas malvistas no contexto da cosmovisão do homem nordestino. Com as meias não seria diferente, pois permitiam que o corpo feminino fosse mostrado de uma nova maneira, mais sensual.

Embora as mulheres velhas sempre apareçam oferecendo bastante perigo aos homens, como por exemplo, a imagem da velha feiticeira e perigosa sedimentada no imaginário ocidental, até mesmo nos contos de fada, quando se trata de tentar o homem a mulher jovem ganha mais destaque, justamente pelo caráter sexual que pode ser empregado. As jovens seriam mais ardilosas, pois apelando para a sexualidade causam danos aos homens. Ao aliar a imagem da jovem diaba à meia-calça, se reforça o estereótipo da mulher sedutora.

Veio uma diaba moça
 Com a calçola de meia
 Puxou a vara da cerca
 Dizendo: — A coisa está feia
 Hoje o negócio se dana
 E disse: — Eita baiana
 Agora a ripa vadeia (PACHECO, s. d., p. 5)

[...]

Lampião pegou um seixo
 E o rebolou num cão
 A pedrada arreventou
 A vidraça do oitão
 Saiu um fogo azulado
 Incendiou-se o mercado
 E o armazém de algodão

Satanás com esse incêndio
 Tocou um búzio chamando

Correram todos os negros
 Os que estavam brigando
 Lampião pegou olhar
 Não viu mais com quem brigar
 Também foi se retirando. (PACHECO, s. d., p. 7)

Ainda que desista da briga, Lampião consegue causar danos bastante significativos ao Diabo e ao Inferno, pois queima todo o dinheiro ali contido e também mercadorias infernais. O cangaceiro é, portanto, mostrado como alguém que tem forças para vencer o Diabo, embora não o faça.

Houve grande prejuízo
 No inferno nesse dia
 Queimou-se todo dinheiro
 Que satanás possuía
 Queimou-se o livro de pontos
 Perderam seiscentos contos
 Somente em mercadorias (PACHECO, s. d., p. 8)

Outro folheto que retoma a imagem de Lampião, ligando-o ao divino, é “O encontro de Lampião com o Padre Cícero no céu”, de Minelvino Francisco Silva. Neste cordel é retomado o mote da chegada de Lampião no Inferno, onde chega causando o caos e a destruição. Diferentemente do folheto de José Pacheco, em que o diabo evita entrar em confronto com Lampião e se mostra desinteresse por esse combate, nos versos de Minelvino a primeira atitude do Diabo é armar seu exército de diabos para que lutem contra o cangaceiro.

Lampião chegou no inferno
 Botou mesmo pra quebrar
 Deu porrada no porteiro
 Por não deixar ele entrar
 Ali começou uma luta
 De fazer admirar

Esta notícia chegou
 Aos ouvidos do chefão
 Que chamou todos os negros
 Formou grande batalhão
 Todos eles bem armados
 Pra brigar com Lampião (SILVA, s. d., p. 1)

Foram vários os diabos que buscaram lutar contra Lampião quando ele adentra no Inferno, mas a força do cangaceiro é mostrada como algo imbatível. Entre os vários demônios que habitam o inferno, o poeta ressalta alguns e entre eles coloca uma moça e uma velha. Tendo previamente afirmado que todos eram negros, mais uma vez a mulher negra aparece figurando como aliada demoníaca.

Chegou um diabo moço
 Como uma peixeira na mão
 Dizendo: vou arrombar
 O peito de Lampião
 Lampião passou a perna
 Jogou o cara no chão

Chegou um diabo velho
 Que se chamava prazer
 Lampião meteu o punhal
 Que viu o bicho gemer
 Com a dor da punhalada
 Viu seu calção logo encher (SILVA, s. d., p. 2)

Veio uma diaba moça
 Que se chamava Despacho
 Lampião disse pra ela
 Saiba que sou bicho macho
 Meteu o punhal na negra
 Que a calça caiu por baixo

Chegou uma diaba velha
 Com um cachimbo na mão
 Dizendo: eu vou rebentar
 A cara de Lampião
 Lampião passou a perna
 A velha rolou no chão. (SILVA, s. d., p. 3)

Mais uma vez a mulher negra é não somente aliada ao diabo, mas neste cordel é também nomeada como Despacho, uma nítida alusão às oferendas feitas para os orixás ou para alguma entidade espiritual pelos que crentes nas religiões de matriz africana. Ao nomeá-la dessa forma, o poeta está estabelecendo um vínculo entre as mulheres negras, o diabo e as religiões de matriz africana, colocando essas crenças no espectro negativo e reforçando que a fé cristã é superior.

O que pretendemos demonstrar no decorrer deste trabalho, principalmente tomando este capítulo como base para a nossa incursão frente as representações diabólicas, é que, ainda que o diabo apresentado na Literatura de Cordel seja um

personagem facilmente vencido, constantemente ridicularizado e esteja distante das representações feitas da literatura canônica, que o mostram mais impiedoso e assustador, quando a mulher negra é associada ao diabo ela se torna tão assustadora quanto o demônio que figura no arcabouço mental das civilizações ocidentais e da literatura mundial.

Se a sua vítima, por excelência, seria a mulher, haja vista que os seres do sexo feminino teriam predisposição natural para a perversidade e o diabólico, como afirmavam os manuais da caça às bruxas, as crenças da época e as inúmeras perseguições dos Tribunais do Santo Ofício às feiticeiras, quando se trata especificamente da mulher negra a representação diabólica ganha ainda mais força. O imaginário medieval sobrevive e faz morada no Nordeste brasileiro e, neste contexto, as imagens diabólicas são associadas às mulheres negras. Em um processo que une a misoginia e o racismo, a mulher negra figura como a força diabólica mais assustadora do universo do cordel. Ao contrário das imagens comuns, que continham os vieses satírico e jocoso ao criarem o retrato do Satã e de todos os possíveis demônios, quando a mulher negra aparece como representante do demônio sua imagem se assemelha às imagens tradicionais do diabólico. Sendo assim, é necessário compreender de que forma a misoginia e o racismo foram responsáveis por essa construção feminina na Literatura de Cordel brasileira.

3. AS MULHERES COMO MAIOR FONTE DO MAL: A INQUISIÇÃO E A CAÇA ÀS BRUXAS

A caça às bruxas foi um conhecido fenômeno social que vitimou milhares de mulheres no mundo Ocidental. É impossível desconsiderar que essa prática trazia em si, intrinsecamente, uma atitude misógina, pois, acusadas publicamente de bruxaria e pacto com o diabo, as mulheres se tornaram alvo de inúmeras perseguições e violências, em diversas partes do mundo. A punição pública que mais reverberou no imaginário ocidental é a da queima das mulheres, vistas como culpadas, nas fogueiras, pois esta era encarada também como uma forma de extirpar os males e os espíritos malignos que poderiam habitar aqueles corpos. Sendo assim, a misoginia ocidental não é apenas uma suposição, mas um fato histórico.

Investigar a história da bruxaria consiste em buscar compreender de que forma o estereótipo da feiticeira foi anexado à cosmovisão ocidental, pois foram ideias que se desenvolveram e fincaram raízes profundas, com pensamentos capazes de se estratificarem na Literatura de Cordel brasileira, já no século XX. Na caça às bruxas a suposta culpa feminina é transformada em desgraça moral, em que todas as mulheres poderiam ser implicadas se assim quisessem os homens. É necessário refletir sobre o porquê de socialmente terem sido quase que exclusivamente as mulheres as vítimas das punições por esse crime.

Na prática o fenômeno representou uma verdadeira guerra contra as mulheres, pois se tratou de uma forma elaborada pela Igreja e pelo Estado, que em conjunto, visavam destruir o poder social do sexo feminino. Punindo-as por crimes improváveis, os homens conseguiam ao mesmo tempo causar a condenação divina e terrena. Demonizando-as conseguiam afastá-las de qualquer atitude aceitável perante a Igreja Católica, degradando-as faziam com que fossem socialmente excluídas e, assim, passassem a figurar como verdadeiras párias. Dessa forma, era possível também que controlassem ideais que começavam a se enraizar socialmente, como por exemplo os da feminilidade e domesticidade. Aos poucos, as mulheres passam a temer ainda mais os comportamentos desviantes por medo de possíveis punições.

Embora seja um marco da História Ocidental, em *Calibã e a bruxa* (2017, p. 290) Silvia Federici aponta que esse é um dos fenômenos menos estudados da Europa, ou até mesmo da história mundial, considerando que tais crenças foram transportadas para as Américas pelos colonizadores e missionários que buscaram dominar uma nova parte do planeta. Segundo a filósofa, um dos motivos prováveis para esse silêncio historiográfico seria o fato de que a maioria das mulheres que foram vitimadas foram as camponesas, mulheres que, socialmente, não tinham relevância suficiente naquele contexto. Tal indiferença seria responsável pela eliminação das mulheres das páginas da história e, assim, mais uma etapa da destruição física nas fogueiras era concluída, pois a morte, violenta e, por diversas vezes, injusta, é banalizada.

O que também se buscava nesses julgamentos de cunho moral era o verdadeiro declínio do *status quo* das mulheres, pois rebaixando suas ações e crenças, os homens se sobressaíam como os verdadeiros donos da razão e da lucidez. Quando as mulheres passam a ser vistas como bruxas, as diferenças entre os sexos são ainda mais aprofundadas. O homem estaria naturalmente mais perto de Deus, a mulher, em contrapartida, do Diabo. A busca por esse rebaixamento denota o verdadeiro medo dos poderes contidos nas ações femininas, como buscaremos demonstrar neste capítulo. Aos olhos dos homens, a natureza feminina carregaria o que de mais perigoso habitava a vida terrena e tanto poder era motivo de medo e desconfiança.

As mulheres eram vistas ainda como inferiores e degradantes, portando sempre consigo o estigma de Eva. Assim como a personagem bíblica, qualquer mulher poderia ser responsável pela queda do homem, considerando as propensões diabólicas contidas nos seres femininos. Além de Eva, as bruxas podem também ser assemelhadas à mitologia de Lilith, que teria sido a primeira esposa de Adão. Segundo Vera Paiva (1990, p. 59), Lilith se diferenciava de Eva, pois não era apenas um subproduto do corpo de Adão, era uma mulher com a mesma origem do homem, moldada também por Deus. Julgando ser uma igual, reivindicou que de fato o fosse, para que não coubesse a ela a inferioridade e submissão.

A perda de força dessa mitologia pode ser explicada pelo fato de que Lilith não aceitava a sujeição e a dominação sexual, causando a si mesma a demonização e exclusão, haja vista que esse comportamento jamais seria tolerado quando partisse

de uma mulher. Como punição Lilith teria vagado no deserto e ali se tornado um demônio, que aos moldes de como as mulheres poderiam ser enxergadas, era sedutor e mortal. Eva surgiria apenas em um segundo momento, portanto. A sua criação seria uma forma de garantir que a submissão feminina existisse, tanto ao homem quanto ao divino. Ainda assim, Eva figura como a personificação da desobediência, prejudicando não apenas a si mesma como também a Adão. O pecado original, fruto da violação do casal, foi transformado em um pecado sexual, pois ele poderia ser explicado pelo fato de que as mulheres possuem propensões para o pecado.

Neste capítulo buscaremos expor de que maneira a Inquisição, representada por instituições que funcionavam dentro do sistema da Igreja Católica, buscava combater crimes e comportamentos como blasfêmia, sodomia, heresia e, principalmente, a bruxaria. Analisando também de que forma esses tribunais foram instalados em terras brasileiras, percebemos como surgem, em grande número, acusações de que a maioria das mulheres nascidas em Portugal e julgadas aqui, estavam sendo punidas por não abandonarem práticas judaicas. O nosso foco consiste em entender de que maneira as feiticeiras eram vistas durante a colonização e como esse arcabouço mental fincou raízes na cultura brasileira.

Embora haja na contemporaneidade a busca acadêmica por recontar tal episódio da história, a partir de estudos feitos por mulheres e que consideram esse novo viés, há a preocupação por humanizar as ditas bruxas que foram vitimadas nos processos inquisitoriais. Recontar o fenômeno, considerando a história das mulheres, fez com que surgissem novas interpretações para a realidade feminina na época. Ainda assim, compreender as possíveis formas de resistência das mulheres vitimadas pelos processos religiosos não é algo simples. Suas vozes foram silenciadas pela historiografia oficial e é difícil recuperar suas possíveis objeções. As palavras que conhecemos vindas das mulheres são apenas aquelas que foram obtidas em suas confissões, comprovadamente feitas de maneira violenta.

Ainda que a Idade Média e suas transformações sociais tenham culminado na perseguição às mulheres, nos séculos que a precederam a misoginia já havia deixado suas marcas nas vivências e representações da figura feminina nas sociedades ocidentais, transformando profundamente a dinâmica estabelecida entre os sexos opostos. Em sua dissertação intitulada “A misoginia medieval como resíduo na

Literatura de Cordel”, a pesquisadora Anne Caroline Moraes de Assis buscou reconstituir a maneira como a mulher foi representada na historiografia desde a Antiguidade até a Idade Média. Assis aponta que

Há registros do culto à Grande Deusa ou Grande Mãe em pinturas e estátuas datadas do Paleolítico. O exemplar mais conhecido é o da famosa Vênus de Willendorf, escultura de pedra calcária que data do ano de 26.000 a. C. Tais cultos também eram frequentes em comunidades agrícolas do Neolítico. Nas culturas do Médio Oriente e do Egito, a Deusa Mãe também era cultuada. Ísis, no Egito; Ninli, na Mesopotâmia; Ishtar, na Babilônia; Anat, em Canoa; Astarte, na Fenícia; e Nidala, na Suméria. Na Hélade, antes da invasão dos jônios – os primeiros indoeuropeus gregos – a economia era agrícola e a religião centrada no culto da Grande Mãe. (ASSIS, 2010, p. 24)

Teria sido no século XIII a.C que a mulher começou a perder o seu prestígio. A mulher, que antes era divinizada, passa a, gradativamente, ser desassociada das representações positivas e começa a ser associada ao mal. Personagens como Lilith, Pandora e Eva surgem como grandes representantes dos males que as mulheres poderiam causar aos homens. Para Assis (2010, p. 54), essas mulheres representariam a essência do pecado na cultura ocidental, pois assim como Eva e Lilith, a personagem mítica Pandora, ao abrir a caixa proibida, fez com que dela saíssem todos os males do mundo, desencadeando as piores desgraças possíveis.

Howard Bloch, em sua obra basilar para a reflexão sobre a misoginia medieval, *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental* (1995), aponta que o antifeminismo se mostrava presente já no livro de Gênesis, o livro introdutório da *Bíblia*. Ao conceber a mulher como um complemento, uma adjacência do homem, a inferioridade da mulher se tornou um enorme pressuposto do arcabouço mental do Ocidente.

A prioridade cronológica de Adão implica todo um conjunto de relações que vão direto ao âmago não só da teoria dos signos medieval, mas também das questões de ontologia que tornam evidente que a Queda, concebida geralmente como o momento original, a causa e a justificação do antifeminismo medieval é uma mera consumação ou conclusão lógica do que está implícito na criação de Adão e depois de Eva. Pois a mulher na criação jeovista, concebida desde o começo como secundária, derivada, subsequente e complementar, assume o fardo de tudo aquilo que é inferior, depreciado, escandaloso e perverso, durante a articulação fundadora dos sexos nos primeiros séculos do cristianismo. (BLOCH, 1995, p. 34)

Ainda segundo Bloch (1995, p. 36), o homem seria o todo, criado por Deus desde o princípio e partilharia de sua divindade, mas a mulher jamais poderia ser vista da mesma forma, pois representaria apenas a encarnação do corpo terreno, sendo decaída e inferior desde a sua criação. Portanto, enquanto indivíduo a mulher sempre seria imperfeita, independentemente de suas posturas pessoais. Uma outra exemplificação de como a imagem da mulher não era bem-vista na Idade Média é a representação negativa feita por São Tomás de Aquino do sexo feminino. Em sua dissertação, Assis (2010, p. 101) aponta que o teólogo escreveu em sua doutrina religiosa que a existência da mulher seria justificável apenas pelo fato de serem as mulheres a procriarem, pois a existência da mulher por si só seria uma problemática, baseado no fato de que a mulher era uma grande imperfeição. Para Aquino, o homem estaria acima da mulher, assim como Cristo está acima do homem.

Outras imagens relevantes para a formação do arquétipo da feiticeira foram as personagens da literatura clássica, pois sendo obras basilares para a formação do pensamento ocidental, foram responsáveis também por reforçar o estigma de feiticeira imposto às mulheres:

A imagem da feiticeira clássica é quase uniformemente tenebrosa: Circe, a sedutora; Medeia, a assassina; Dipsias, de Ovídio, Onoteia, de Apuleio e especialmente Canídia e Sagana, de Horácio, aquelas que com seus rostos lívidos e hediondos, descalças, cabelos desgrenhados e roupas andrajosas, reuniam-se de noite num lugar ermo para escavar o solo com seus dedos em forma de garras, esquarterar um cordeiro negro, comer-lhe a carne e invocar os deuses infernais. Essa tradição literária da feiticeira perversa serviu facilmente de base para a ulterior imagem cristã da bruxa. (RUSSELL, ALEXANDER, 2019, p. 40-41)

Em *O segundo sexo* (2009, p. 117), Simone de Beauvoir afirma que o privilégio biológico foi o primeiro responsável por fazer com que os homens fossem enxergados como superiores às mulheres e que se afirmassem como sujeitos soberanos, e assim, a mulher estaria condenada a ser sempre o *Outro*, dotada da incapacidade de governar a sua própria vida e o seu próprio eu. Ao não ser vista como sua igual, o homem acaba por se tornar seu opressor, pois a soberania do pai será alvo de exaltação durante o passar dos séculos vindouros. A filósofa também afirma que no

momento em que o homem reivindica o direito à propriedade privada, clama ainda a propriedade da mulher. Esta, vista como Outro, é anexada ao homem e coisificada, pois ao perder a sua própria humanidade e dignidade é rebaixada a um nível sub-humano.

Para compreender de que maneira é viabilizada a perseguição às mulheres, é necessário entender como o contexto histórico em que a Inquisição surgiu e se fortaleceu, no final do século XIII e nos séculos subsequentes, pois foi esta conjuntura que propiciou caça às bruxas enquanto prática corrente na cultura ocidental. Com o tempo o que ocorreu foi uma verdadeira psicose na população, o que fez com que todas as mulheres pudessem estar sob suspeição de alguma forma, ainda que o principal alvo de punições tenha se tornado as mulheres mais pobres.

Na Idade Média houve transformações sociais, econômicas e políticas que culminaram na mudança de regime e um novo comportamento social na Europa. O fim do feudalismo, e de todo o seu modo de produção, culminou na ascensão do mercantilismo e no surgimento de uma nova classe social, a burguesia. Outras mudanças como a formação dos Estados Nacionais e a volta do Direito Romano, corroboraram para a diminuição do prestígio feminino naquele momento. Uma das principais diretrizes do período era manter o poder da Igreja Católica, e por esse motivo foi realizado o Concílio de Trento³², concílio ecumênico que visava manter a unidade da fé e dos poderes da Igreja. Naquele momento a Reforma Protestante constituía uma ameaça real, e os representantes temiam que seus fiéis aderissem aos ideais luteranos. Como reflexo quase que instantâneo, houve um endurecimento na perseguição à figura feminina e, também, aos crimes contra a Igreja, as heresias e bruxarias.

Assim, foi instaurado o Tribunal do Santo Ofício. Em Portugal foi oficializado em 1536, pelo Papa João III. O que se buscava com esses tribunais era judicializar, de maneira eclesiástica e social, os crimes heréticos cometidos pelos cidadãos, como consequência as punições seriam não apenas restritas ao âmbito religioso, mas afetariam também o cotidiano do acusado, pois vivenciava-se um momento em que a Igreja e o Estado eram praticamente indissociáveis. Através da pedagogia do medo,

³² Realizado de 13 de dezembro de 1545 a 4 de dezembro de 1563.

os inquisidores faziam com que as pessoas delatassem umas às outras. Além dos crimes estritamente religiosos, os tribunais adotaram também como postura o direito de julgar as condutas sexuais vistas como desviantes.

Seriam duas as categorias passíveis de punição pelos processos inquisitoriais, ambas sendo alvos por atentarem contra os dogmas católicos e praticarem diversos tipos de heresia. A primeira, referente aos crimes sexuais, puniria os sodomitas³³, que em resumo seriam os praticantes de sexo anal; as prostitutas, mulheres que socialmente possuíam o maior poder sexual; os leprosos, doentes que receberiam um dos piores castigos divinos, carregando em suas peles o estigma da doença. A segunda categoria abarcaria as heresias religiosas, podendo punir os judeus, vítimas de discriminação por causa da fé considerada incorreta, no momento em que a Contrarreforma buscava instituir o domínio do catolicismo; as bruxas, que cometeriam a maior apostasia ao se tornarem aliadas do demônio; os propriamente hereges, que criticavam principalmente a Igreja Católica enquanto instituição.

Além dos fatores já apontados, outro que foi de suma importância para a implementação da caça às bruxas foi o surgimento do Capitalismo e a difusão de novas formas de vida em sociedade. Em *Calibã e a bruxa*, Silvia Federici, inspirada em teorias marxistas, busca demonstrar que a perseguição às mulheres foi necessária para o sucesso da implementação do sistema capitalista. Um dos conceitos empregados por Federici é o da acumulação primitiva, introduzido por Karl Marx em *O capital*. Em resumo, a concepção empregada pelo alemão afirma que a acumulação primitiva de capital consistiria na expropriação de terra do campesinato quando o feudalismo está em declínio, bem como na formação do trabalhador independente “livre”, este que anteriormente era um servo. Ao retomar o conceito de Marx, a historiadora aponta que, embora seja ignorada na análise norteadora sobre o capitalismo, a caça às bruxas teria sido de fundamental importância para a derrota do campesinato europeu por parte da burguesia em ascensão.

Levando isso em consideração, é nítido que as mulheres que se tornaram os grandes alvos da caça às bruxas não por acaso eram as que viviam em piores condições. A privatização das terras não fez com que as suas vidas melhorassem,

³³ Referência a Sodoma, episódio contido no livro de Gênesis, Capítulo 19, versículos 1-19, da *Bíblia*.

embora essa tenha sido uma falsa promessa em um primeiro momento, mas o que ocorreu foi justamente o oposto, pois as pessoas que possuíam pouco passam a ter modos de subsistência ainda mais empobrecidos, sendo assoladas pela fome e pela miséria. Uma alternativa encontrada foi a de viver em comunidades, pois embora dessa forma tivessem menor poder social, ainda assim existiria relativa autonomia e o fortalecimento dos laços entre mulheres. Se na Europa o capitalismo empobreceu todo o campesinato, como consequência as mulheres sofreram mais do que os homens, pois foi um momento crucial para a sua perda de prestígio.

Em outras palavras, as mulheres foram acusadas de bruxaria porque a reestruturação da Europa rural no início do capitalismo destruiu seus meios de sobrevivência e a base de seu poder social, deixando-as sem nenhum recurso além da dependência da caridade de quem estava em melhores condições. (FEDERICI, 2019, p. 62)

Ao tentarem desintegrar os laços comunais que se estabeleciam entre as mulheres, havia a busca por frear a resistência destas. Dessa forma, as mulheres estariam ainda mais vulneráveis e marginalizadas, pois seu poder social, obtido através de seus ofícios, bem como de seus conhecimentos sobre o corpo, curas e sobre a reprodução, passam a ser subjugados. Com a cristalização de uma nova moralidade, a subversão feminina se torna o mote da campanha misógina promovida pelo Estado e pela Igreja. Os dois poderes agiam em conjunto para colocar sob seus domínios os talentos femininos, bem como seus corpos e sua força de trabalho. Por se tratar de mulheres das classes sociais subalternas, há a escassez de relatos sobre como essas transformações atingiram a vida das mulheres, haja vista que seus relatos somente sobreviveriam oralmente uma consequência direta foi o apagamento da relevância da perseguição infligida às mulheres comuns para o desenvolvimento capitalista.

O que se torna nítido é que a perseguição às bruxas instaurou também uma guerra entre as classes, pois as mulheres pobres se tornaram os maiores alvos de diversos tipos de perseguições. As que faziam parte das classes altas tinham seus direitos básicos assegurados, pois estas não eram vistas como subversivas ou como um perigo social iminente. Vivendo sob o domínio masculino, a elas cabia a submissão ao regime patriarcal e os importantes papéis de esposa e mãe. Tal regime se baseia na autoridade e prestígio do patriarca e consiste em uma forma de organização social

em que o homem ocupa o lugar central dentro das sociedades, dotado de privilégios e poder infinito. O papel biológico central, no que se refere à procriação, fez com que seu status evoluísse ainda mais, pois, como consequência direta, culminou na inferiorização da mulher, que seria vista apenas como um meio para o nascimento dos filhos, não como parte necessária.

Como reflexo do novo sistema em que habitavam, os limites entre público e privado são ainda mais fortalecidos na vida das mulheres. No que tange àquelas que pertenciam às classes superiores, a clausura e rigorosos limites deveriam ser experienciados. As mulheres das classes populares vivenciavam em seu cotidiano mais liberdade, e isso foi fundamental para que recaísse sobre elas a pecha de bruxas e subversivas. Em contrapartida, ao homem tudo era permitido, pois era autorizado que transitasse nas diversas esferas da sociedade. Como afirma Simone de Beauvoir em *O segundo sexo*:

[...] No homem não há nenhum hiato entre a vida pública e a vida privada: quanto mais ele afirma seu domínio do mundo pela ação e pelo trabalho, mais se revela viril, nele os valores humanos e os valores vitais se confundem, ao passo que os êxitos autônomos da mulher estão em contradição com a sua feminilidade, porquanto se exige da “verdadeira mulher” que se torne objeto, que seja o Outro. (BEAUVOIR, 2009, p. 352).

A “verdadeira” mulher seria, portanto, a que se aceita como Outro, em suas posições de subalternidade, como o matrimônio e a maternidade, renunciando sempre a si mesma e à sua individualidade. A mulher se torna não uma companheira do homem, mas sua propriedade. Se antes estava sob o domínio de seu pai ou de outro representante familiar do sexo masculino, pois não lhe era permitido que houvesse poder de decisão sobre o seu próprio futuro, cabendo a escolha aos seus familiares, a tutela é transferida no momento em que se casa. As únicas chances de escapar do domínio masculino, quando se tratava de uma mulher de posses, eram a viuvez ou a vida religiosa, escolhida ainda na juventude.

Na busca da Igreja Católica para a manutenção de seu próprio poder, na Idade Média o advento do matrimônio como sacramento católico foi fundamental para garantir que o poder masculino seria perpetuado durante séculos a fio. Ao legislar sobre a vida privada, a Igreja vislumbrava dominar a sexualidade e a procriação,

fazendo com que esses relacionamentos fossem, sobretudo, racionais. Como afirmamos, eram um momento em que a Igreja e o Estado eram praticamente indivisíveis, e, dessa forma, o casamento se firma como um contrato social, em que, segundo Ronaldo Vainfas em *Trópico dos pecados* (1989, p. 12), “[...] a Igreja Tridentina vislumbrou na família um dos lugares privilegiados da vida cristã”. Ao regularizarem as uniões conjugais, tratando o casamento como um contrato social, buscava-se também reprimir as relações sexuais vistas como inapropriadas e as uniões conjugais ilícitas.

O discurso misógino estaria na base da vida marital, pois o homem racionalmente conduziria a relação, esta voltada especificamente para a procriação, pois com a existência dos filhos existia a garantia de que o poder e as posses da família seriam transmitidos. Era de suma importância que os sentimentos não interferissem na escolha da esposa, pois se não a fizesse de forma racional, poderia ser levado à danação pela mulher. Diferente do homem, a mulher não poderia escolher se queria efetivar o compromisso, a ela cabia obedecer às ordens familiares.

Embora a Igreja tenha tentado evitar que ocorressem, as relações vistas como inadequadas continuaram existindo. Os concubinatos, que consistiam em uma vida conjugal não oficializada pelo Estado e pela Igreja, eram frequentes na vida das classes subalternas. Existiam ritos populares que representavam a união marital, principalmente porque durante séculos a união oficial foi praticamente impossível para as classes populares. O casamento legítimo era custoso e dificultado pelas instituições, pois impedir estes laços seria mais uma forma de segregar as comunidades existentes, enfraquecendo a união dos grupos. Assim como na Europa, no Brasil Colônia os concubinatos foram frequentes nos estratos inferiores da sociedade, pois também nesse contexto não havia possibilidade de oficializarem as relações afetivas e sociais em decorrência das posições sociais ocupadas por estes.

Além disso, quando se iniciou a colonização em terras brasileiras, principalmente no primeiro século de ocupação, em meio a inúmeras disputas pela dominação do povo e das terras, o concubinato era frequente também pelo fato de que poucas mulheres nascidas em Portugal habitavam a colônia. Como reflexo, ao unirem-se às mulheres não-brancas não havia a formalização dos laços conjugais. Os

trâmites, que envolviam a metrópole, eram não apenas burocráticos, como também bastante custosos.

Na caça às bruxas os laços provindos do concubinato não representavam empecilho para os julgamentos morais da Igreja, pois, ainda que vivessem acompanhadas de homens, eram vistas como pecadoras e subversivas, por não estarem alinhadas ao que pregavam as leis. Sendo assim, eram passíveis da exclusão social promovida pela Inquisição, passando a ser vistas como bruxas, justamente por gozarem de uma liberdade impensada para as mulheres. A mulher que vivia amasiada ao homem gozava de mais liberdade para transitar pelas cidades e propriedades do que aquelas que haviam se casado oficialmente. Outra mulher que gozava de muita liberdade era a prostituta. Segundo Beauvoir,

Em todos esses países, uma das consequências da escravização da “mulher honesta” à família é a existência da prostituição. Relegadas hipocritamente à margem da sociedade, as prostitutas desempenham papel dos mais importantes. O cristianismo despreza-as, mas as aceita como um mal necessário. (BEAUVOIR, 2009, p. 150).

Neste trecho escrito pela filósofa francesa, fica nítido o apontamento da hipocrisia que dominava os poderes civil e religioso, pois foi um fator contribuinte para a perpetuação da prostituição a chancela dos poderosos, principalmente porque lhes era conveniente que essa prática sexual ilícita continuasse existindo. Um dos motivos para tal proteção era controlar, ainda que minimamente, o ardor do desejo masculino, pois este nas práticas familiares deveria ser praticamente inexistente, sendo o sexo enxergado apenas como um meio para a procriação. Vendo na prostituição uma forma de proteger as mulheres das classes superiores, que gozavam de prestígio social, os poderosos também percebiam que a prática possibilitava que os homens comuns permanecessem sob o seu controle de alguma forma.

No extremo oposto da boa imagem das mulheres das classes altas estariam as prostitutas, que personificavam as maiores degradações possíveis para o sexo feminino: a moral e a sexual. Mas embora a pecha recaísse apenas sobre as mulheres, como se apenas se tratasse de escolhas individuais, em muitos dos casos estas mulheres recorriam ao meretrício depois de sofrerem algum tipo de violação, pois as que viviam na miséria não eram poupadas pelos homens. Na verdade, eram suas

maiores padecentes. Sendo vítimas de estupros ou de qualquer outro tipo de infamação de cunho sexual, a prostituição se tornava o único modo de subsistência possível para aquelas que já viviam em exclusão social devido ao sistema capitalista.

Em *Mulheres públicas*, publicação que foi fruto de entrevistas concedidas pela historiadora Michelle Perrot ao jornalista Jean Lebrun, a pesquisadora francesa tece importantes reflexões sobre o papel da meretriz, a mulher pública. Ser uma mulher pública sempre esteve no extremo oposto do que vem a ser um homem público. A palavra, nesses contextos, representa realidades bastante distintas. Um homem público é aquele honrado, envolvido com o poder e a política. Referente à mulher, Perrot aponta que a situação é bastante diversa:

Depravada, debochada, lúbrica, venal, a mulher – também se diz a “rapariga” – pública é uma “criatura”, mulher comum que pertence a todos.

O homem público, sujeito eminente da cidade, deve encarnar a honra e a virtude. A mulher pública constitui a vergonha, a parte escondida, dissimulada, noturna, um vil objeto, território de passagem, apropriado, sem individualidade própria. (PERROT, 1998, p. 7).

A meretriz sempre esteve associada à noite, período do dia que representava os maiores perigos para as mulheres honradas, principalmente quando estivessem sozinhas. A violência e o assédio sexual sempre representaram riscos para o sexo feminino, principalmente em períodos em que os homens podiam satisfazer os seus próprios desejos e instintos sexuais, sem que a dignidade feminina representasse algo para eles. Sendo a prostituição associada à noite, a virulência masculina se faz ainda mais presente. Embora fosse um fato comum para os homens a existência do meretrício e que estes também praticassem relações sexuais com tais profissionais, ainda assim, colaboravam para a exclusão e para a imagem negativa que se formava em torno das meretrizes.

Conquanto fosse aceita até mesmo pela Igreja, a prostituição era um dos crimes passíveis de punição pela Inquisição. Dentre os tipos de heresias elencadas pelos códigos religiosos, a prostituta figurava entre os hereges de cunho sexual. A perseguição era fundamentada tanto pelo desrespeito à moralidade em que deveriam viver as mulheres, como também por representarem o ardor sexual feminino, que representaria a perversão e a aproximação com o diabólico. A prostituta seria capaz

de manipular não apenas o próprio corpo, como também teria maior poder de sedução sobre os homens, podendo manipulá-los e causando a degradação do masculino.

Se torna nítido que as mulheres que desafiavam de alguma forma os códigos morais e civis acabavam por se tornar párias nas sociedades ocidentais. Aos poucos, tais posturas, tidas como incontroláveis e subversivas, são associadas ao arcabouço mental da feitiçaria moderna. As práticas de feitiçaria de fato existiam, mas nos relatos masculinos é que são interpretadas de maneira negativa e atreladas ao pacto demoníaco. Portanto, embora existissem as práticas mágicas, que envolviam ritos desconhecidos pelos homens, a figura da bruxa, que se cristaliza no imaginário coletivo, surgiu por diversos fatores que iam além dessas ações femininas. Como apontou Federici em *Mulheres e caça às bruxas* (2019, p. 52), em coadunação com as argumentações exposta neste capítulo, foram fatores preponderantes para a produção de uma bruxa a circunstância da resistência ao empobrecimento e à marginalização imposta pela exclusão social promovida pelo sistema capitalista, bem como a misoginia, que buscava manter as mulheres em um estado de subordinação e clausura constantes. Além disso, as mulheres que renunciavam aos ideais de feminilidade também se tornavam vítimas de perseguições.

Ao transitar pela esfera negativa da sociedade, a mulher acaba se tornando um verdadeiro bode expiatório, pois lhe implicavam quaisquer tipos de crimes possíveis, mesmo aqueles que não estavam ligados à sua própria natureza. A mulher, vítima da misoginia, se torna culpada por diversos crimes improváveis, pois a má reputação que carregava consigo já era prova suficiente de sua culpa perante os olhos dos homens e da Igreja. Não por acaso foi associada ao demônio, pois a consequência direta dessa ligação foi a transformação da imagem feminina no maior inimigo terreno, haja vista que as damas seriam as maiores cúmplices do Diabo, agindo em consonância com o maligno para que fosse possível atingirem diversos fins – todos prejudiciais aos homens, principalmente quando se tratava da sexualidade.

A feitiçaria, embora fosse de fato uma prática, era também um crime improvável, pois a partir do momento em que se fortaleceram os acossamentos em torno das praticantes, também houve a associação de mulheres que não praticavam bruxaria alguma. Em *História da bruxaria*, Jeffrey B. Russell e Brooks Alexander (2019, p. 31) afirmam que entre as bruxarias europeias e as crenças africanas existiam diversas

semelhanças, como a maioria das praticantes serem idosas e as assembleias noturnas. Coincidiriam também as práticas que eram impossíveis de serem provadas nos julgamentos, como a busca por sugar o sangue das vítimas; o consumo da carne de crianças mortas por elas; o fato de cavalgarem em vassouras, nuas ou não; a capacidade de, a partir de unguentos, mudarem de forma física. Ao refletirem sobre as semelhanças universais das crenças, os autores demonstram um dilema, pois universalizar as práticas também consistiria em descartar as diferenças que existiam entre umas e outras. O que concluem é que o arquétipo é universal, embora sofra modificações. Sendo assim, a bruxaria não era apenas uma invenção dos inquisidores, pois existia longe de seus domínios.

Talvez a maior semelhança seja a implicação de mulheres que, socialmente, estavam em desacordo com o que os homens pregavam. Aos poucos a bruxaria se tornou um crime invisível, por ser cometido por poderes femininos que os homens não tinham como comprovar. As mágicas populares não eram praticadas às vistas de todos, justamente porque as feitiçeras tinham cautela ao seguirem seus ritos. Além disso, passam a ser relacionados a essas mulheres quaisquer ocasionalidades improváveis.

Em *Chacina de Feitiçeras*, Anne Llewellyn Barstow (1995, p. 137) afirma que tais mulheres poderiam até mesmo ter seguido o sacerdócio, não fossem os ideais misóginos excludentes que não as viam como dignas de ocuparem papéis de prestígio na hierarquia cristã. Segundo a autora (1995, p. 152), em suas práticas as feitiçeras realizavam muitas preces cristãs, buscando evocar seus próprios dons espirituais. Dessa forma, existiria uma ligação entre a prática de feitiçaria e o território religioso oficial, mas a falta de apoio institucional impossibilitou que elas de fato adentrassem na hierarquia cristã. Muitas dessas mulheres também realizariam sermões, aos moldes masculinos, embora lhes fosse proibido.

Ainda segundo Barstow, a inveja profissional masculina teria sido um fator responsável pela exclusão das mulheres das práticas de cura e dos partos:

[...] O papel da parteira era interpretado como um crime em virtude da inveja profissional; a parteira usurpava o papel do padre da paróquia. Em virtude de sua posição favorecida como curandeira, ela podia pegar a criança primeiro e 'batizá-la' em nome do diabo. (BARSTOW, 1995, p. 137).

Fabricaram a crença de que as parteiras ofertariam a vida dos bebês que nasciam pelas suas mãos ao diabo. O parto era um ritual afastado do mundo masculino, e, por este motivo, tratava-se de um momento em que a imaginação masculina fantasiava sobre o que ali se sucedia. Durante séculos as mulheres possuíam saberes empíricos sobre seus próprios corpos e sobre outras naturezas que estavam fora da alçada dos homens. Atuavam como curandeiras, utilizando-se dos conhecimentos sobre os corpos humanos, a fauna e a flora. Aos poucos, as desconfianças acerca da manipulação e dos poderes femininos aumentaram e o reflexo direto de tantas suspeitas foi a expropriação desses saberes seculares, estes transmitidos de umas às outras por gerações, por século a século. Tais conhecimentos se transformam, socialmente, em sobrenaturais e essa concepção justificaria a tomada das práticas de curandeirismo pela ciência moderna.

Sob suspeição, o trabalho da curandeira passa a ser menosprezado e boicotado pelas autoridades civis e eclesiásticas. Como reflexo direto, outros trabalhos femininos também se tornam alvo da expropriação promovida pelo Estado. As parteiras, antes vistas como fundamentais por possuírem conhecimentos que os homens desprezavam e marginalizavam, pois era senso comum que a procriação cabia apenas às mulheres, pois elas estavam mais próximas da natureza feminina, necessária em um parto. Os homens não julgavam importante fazerem parte desse momento. Segundo Silvia Federici (2017, p. 329), os primeiros parteiros surgem apenas no século XVII, em um período em que a perseguição às bruxas ainda tinha muita força. Em um século de domínio masculino, a obstetrícia passa a ser gerida pelo controle estatal, fazendo parte dos cursos de Medicina, que antes julgavam irrelevante o seu aprendizado.

Com tal mudança, o controle que as mulheres exerciam sobre a natalidade passa a ser proibido. Sendo aterrorizadas pelas possíveis punições, evitam demonstrar e praticar os conhecimentos que possuem, abandonando até mesmo os métodos contraceptivos que utilizavam, pois este sempre foi um meio popular de controlarem a sua casa e a sua prole. O medo as dominava, porque qualquer desobediência poderia resultar em uma punição severa. Mesmo sendo alvo de grande

temor por causa de suas potencialidades perversas, a sexualidade feminina era extremamente importante para a força econômica de qualquer país.

No *Malleus maleficarum* os inquisidores afirmam na “Questão XI” (2017, p. 131) que as bruxas parteiras poderiam cometer quatro crimes hediondos contra crianças pequenas, sendo que estas poderiam ainda estar dentro do útero. Os atentados cometidos pelas bruxas contra a vida consistiriam em: impossibilitar de alguma forma o ato carnal, que poderia ser feito por meio da impotência masculina; a esterilidade ou aborto femininos; devorar a criança; oferecer a criança ao diabo. Os dois primeiros não necessitariam da intervenção demoníaca, podendo ser realizados apenas com o conhecimento sobre ervas e meios naturais, mas os outros dois somente poderiam ser realizados pelas bruxas. A afirmação de que devorariam os recém-nascidos contribuiu para a assimilação das feiticeiras aos animais, ressaltando-se uma natureza selvagem aflorada em seus rituais.

Dominar as práticas exercidas pelas curandeiras era necessário para reforçar a quebra dos laços entre as mulheres, pois lentamente seus conhecimentos sobre as naturezas deixam de ser transmitidos. A maternidade era um mistério profundo para os homens, pois representava explicitamente a imprevisibilidade do funcionamento da natureza feminina e, ao mesmo tempo, representava ainda um objeto do asco masculina. O corpo feminino, por si só, já vinha a ser repulsivo naquele contexto. Dominar a obstetrícia não era algo desejado, mas sim necessário, para que pudessem dominá-las em todas as esferas possíveis. A Medicina vinha reafirmar a inferioridade feminina de diversas formas. Como afirma Jean Delumeau em *História do medo no Ocidente* (2009, p. 493-497), a ciência médica tratou de afirmar a inferioridade estrutural da mulher³⁴. O cirurgião Ambroise Paré afirmava que os órgãos sexuais femininos seriam internos, invertidos se comparados aos masculinos, devido à “imbecilidade de sua natureza”, pois esta não teria sido capaz de, no momento de sua formação, expelir os órgãos para fora. Laurent Joubert acreditava que o macho seria “mais digno, excelente e perfeito que a fêmea”, sendo esta um macho inferior, mutilado e imperfeito desde a sua criação.

³⁴ Como veremos futuramente, isso ocorreu com outros grupos sociais, como por exemplo os negros brasileiros, que foram vítimas de teorias eugenistas que visavam comprovar que as anatomias dos diferentes grupos raciais eram divergentes.

Quando a ciência moderna surge e reafirma de diversas formas o poder masculino, as práticas populares se tornam obscuras e pecaminosas. No âmbito de todo o enriquecimento hierárquico promovido pela Contrarreforma, tudo o que estava ligado à sexualidade feminina se torna uma ameaça social e imaginária. Como forma de buscar extinguir as práticas e condenar as mulheres, a associação mais danosa dentre todas foi a das feiticeiras ao demoníaco. Ao serem associadas ao diabo, as mulheres estariam eternamente marcadas pela perversidade e pela frivolidade.

A associação das mulheres ao demônio, no século XVI, foi justificada pelos manuais de caça às bruxas como o *Malleus maleficarum*. Ao serem transformadas em bruxas, com o apoio da Igreja Católica, recai sobre as mulheres a culpa dos crimes reprodutivos, que eram indissociáveis da sexualidade feminina, temível e poderosa. As mulheres teriam poder suficiente para dominar não apenas a contracepção e o nascimento dos bebês, mas possuiriam ainda atributos suficientes para provocar os abortos e mortes dos bebês indesejados, bem como a impotência sexual masculina. Havia diversos tipos de heresias passíveis de punições exemplares, mas ao se tratar do crime de bruxaria, este seria indissociável da natureza feminina.

No século XV houve a proliferação de tratados sobre a bruxaria. Federici (2017, p. 296) elucida que entre os anos de 1435 e 1487 surgiram 28 tratados sobre bruxaria, tendo sido o *Malleus maleficarum* o mais popular dentre todos. Segundo Russell e Alexander (2019, p. 102) em 1520 já havia catorze reedições do livro, fato que demonstra de que maneira a obra foi capaz de influenciar a Europa. Um século após isso o continente viveria a verdadeira caça às bruxas, iniciada na década de 1560, com a duração de dois séculos. O ápice dos seus julgamentos misóginos foi vivido entre as décadas de 1580 e 1630. Não foi por acaso que as mulheres se tornaram a personificação das punições promovidas pela Inquisição, pois foram as vítimas fatais esmagadoras dos crimes mais hediondos. Como afirma Barstow (1995, p. 40), aproximadamente 8.900 mulheres foram queimadas vivas nos anos de perseguição, baseando-se no que os registros mostram.

A pesquisadora estadunidense afirma que outros autores como Andrea Dworkin, Voltaire, Bodin e “feministas alemãs” estimavam um número maior de vítimas, algo que os registros não são capazes de comprovar. Não é possível desconsiderar que os registros foram feitos por homens e para um sistema masculino que se diz universal,

perante os quais muitas dessas vidas poderiam ser consideradas desimportantes. Além disso, não há conhecimento sobre o rigor imposto pelas instituições para que cada ato promovido na caça às bruxas fosse transcrito. Considerando isso, é possível afirmar que os vitimadores acabaram adquirindo mais importância na historiografia do que as próprias vítimas, desprezadas pelos homens que escreveram a história durante séculos.

Embora alguns homens fossem perseguidos pelo crime de feitiçaria, representaram uma parcela infinitamente menor do que a feminina. As bruxas representaram, em média, 80% das pessoas acusadas de praticar magia. Foram também 85% das condenadas à morte por causa desse crime (BARSTOW, 1995, p. 42). Queimar bruxas, aplicando uma punição exemplar e pública, era um meio de buscar garantir que a Igreja se manteria no poder, pois fazia-se dessa condenação uma forma de apagar a resistência feminina e de demonstrar publicamente qual seria o destino daqueles que ousassem não seguir os preceitos cristãos.

Qualquer crença em algo considerado sagrado, mas não oficial, seria considerado demoníaco. E assim, seriam também heréticos. A demonologia e a feitiçaria seriam indissociáveis da heresia:

[...] depois do pecado de Lúcifer, o pecado das feiticeiras “ultrapassa todos os outros”, sendo a heresia por excelência, isto é, “apostasia” e “traição” da fé: razão pela qual as feiticeiras são mais perigosas e culpadas que os judeus e pagãos. (DELUMEAU, 2009, p. 592).

Como apontamos nos capítulos anteriores, existia a crença de que as mulheres eram mais manipuláveis, mais hesitantes da própria fé e passíveis de serem dominadas pelos anseios malignos e demoníacos. Sendo assim, é a sua imagem que corrobora com a transformação da imagem do Diabo, pois se em suas primeiras figurações na *Bíblia* ele surgiu como um servo de Deus, que poderia apenas agir se lhe fosse permitido, nas práticas de feitiçaria essa ordem é transformada. O Diabo passaria a figurar como o ser poderoso que domina a sua serva, personificada na figura da bruxa. O Diabo, concebido como um ser masculino, contrasta com a figura da bruxa, sempre uma persona do sexo feminino. Simbolicamente, até mesmo nas imagens mais terríveis a mulher figura como submissa à representação masculina. O manual de Kraemer e Sprenger expõe que as punições possíveis estavam previstas

no Livro Sagrado, mas a morte apenas seria provocada se as mulheres tivessem pactuado com o demônio:

E no capítulo 18 do Deuteronômio fica estabelecido que todos os magos e feiticeiros devem ser destruídos. Da mesma forma, o capítulo 19 do Levítico diz: “Se alguma alma se dirigir aos magos e adivinhos para com eles fornicar, voltarei contra ela o meu rosto e arrancarei do meio do meu povo.” E mais adiante (Questão XX): “Todo homem e toda mulher que evocarem espíritos divinatórios ou pitônicos serão mortos, e serão apedrejados, e levarão a sua culpa.” Pitônicas são as pessoas em quem o Diabo opera coisas extraordinárias. (KRAEMER, SPRENGER, 2017, p. 32).

O discurso eclesiástico sustentava que a bruxaria era um crime possível de punição pelos tribunais inquisitórios por representar a traição a Deus. A prática era assim considerada por conter a implicação de que estavam sendo operadas pelo demônio em um pacto de obediência, haja vista que o ser maligno visava tirar proveito das ações femininas. Cabia então, como consequência direta, não punir apenas as mulheres que praticavam feitiçaria, mas também as pessoas que buscavam o auxílio da magia popular para atingir determinados fins, uma vez que estariam de acordo com a infração do código cristão. Estariam, portanto, todos em consonância com o Diabo.

Havia ainda a crença de que o Diabo não necessitava do intermédio humano, mas que o utilizava para ganhar ainda mais força. Existiria também outra motivação que expressaria de maneira evidente o intuito de causar danos aos seres humanos, mas principalmente às mulheres. Isso ocorreria apenas para causar a perdição das mulheres, alvos mais frágeis e que ofereciam barreiras menores para a sua dominação. Além disso, sustentava-se a crença de que por cederem ao Diabo por livre e espontânea vontade, não podem ser absolvidas dessa culpa. A depravação dos atos de bruxaria e do pacto com o demônio não seria culpa exclusivamente do Diabo e sim da vontade humana, pois ainda que influenciasse as vontades a seu favor, o Demônio jamais poderia aniquilar o livre-arbítrio de cada indivíduo. Sendo livres, causar danos aos outros seria também uma escolha feita racionalmente.

No *Malleus maleficarum* há descrições das bruxas, Kramer e Sprenger (2017, p. 47) apoiam-se em importantes nomes como Santo Isidoro e Santo Agostinho. Em *Etymologiae*, Santo Isidoro afirma que as bruxas “enfeitiçam a mente dos homens, levando-os à loucura, ao ódio insano e à lascívia desregrada”, capaz de com a força

de suas palavras destruir qualquer vida. Santo Agostinho, em *De Ciuitate Dei*, afirma que as bruxas, ou feiticeiras, assim seriam chamadas pela magnitude de seus atos maléficos. Com a permissão de Deus “[...] perturbam os elementos – as forças da natureza -, são as que confundem a mente dos homens, conduzindo-os à descrença em Deus, e que, pela força terrível de suas fórmulas malignas, sem qualquer poção ou veneno, matam seres humanos”. As bruxas seriam, segundo o Tratado, divididas em três tipos: as que injuriam, mas não possuem saberes de curas; as que curam, utilizando-se de algum pacto com o demônio, mas não são capazes de injuriar; e as bruxas mais complexas, capazes de ao mesmo tempo injuriar e exercer as suas práticas de cura.

A justificativa apresentada pelos inquisidores para a permissão de Deus aos males promovidos pelas mulheres é de que ele assim faria visando aperfeiçoar a humanidade, pois ao sofrerem os homens se aproximam mais da religião e da fé. Desmascarar as mulheres, seria então, mais uma das formas de desmascarar o demônio, que era ardiloso e enganador. Não foi por coincidência que o terror psicológico frente ao demônio, em constante aumento, fez com que o temor acerca da classe feminina ganhasse mais força no mesmo período. Um era, conseqüentemente, fio condutor do outro. E assim, a guerra promovida contra o diabo ocidental é personificada na guerra violenta e humilhante voltada às mulheres.

Havia a crença de que pelo fato de a concepção necessariamente ser um ato físico e corpóreo e, portanto, humano, os demônios não seriam capazes de dar à luz ou de participarem da conjunção carnal, atos que representavam por si só a conjunção carnal. Mas, ainda assim, seriam capazes de colher o sêmen humano, de realizar o seu transporte e ainda injetá-lo em outro ser humano. Dessa forma, o ato da procriação, mesmo quando instituído por Deus e validado pelo sacramento matrimonial, poderia ser prejudicado pelas ações do diabo e das bruxas (KRAEMER, SPRENGER, 2017, p. 64). Reforçava-se o estigma de sobrenatural da bruxaria, concebida como algo que não era propriamente humano. Além do sêmen humano, outras partes do corpo que eram muito úteis para as práticas mágicas eram os cabelos e as unhas, encarados como os elementos mais virtuosos do corpo humano, os mais potentes para atingir os fins desejados na magia. Tal convicção era instituída, principalmente, por acreditarem que tais partes cresciam após a morte, representando uma parte do ser humano que existia apesar dele.

Outra mulher considerada bruxa era a vista como libertina e promíscua, pois era também um pensamento corrente que toda bruxaria teria origem na cobiça carnal. O Diabo, inclusive, instigaria os pecados carnis, facilitando os sentimentos de lascívia e a luxúria. A mulher que exercitava livremente a sua própria sexualidade seria capaz também de manipular a sexualidade alheia e, dessa forma, uma das maldições possíveis seria causa a impotência masculina. Qualquer moça sexualmente ativa representava um perigo civil e deveria ser contida, pois seriam capazes de descontrolar os homens propositalmente. Nesse tipo de apontamento, o homem é mostrado como uma figura passiva, que apenas cede aos encantos femininos e aos próprios desejos provocados por feitiçaria.

A inércia dos homens frente a perseguição promovida contra suas companheiras naturais pode ser pensada de algumas formas. A primeira, já apontada e discutida neste capítulo, seria a misoginia, a maior responsável pela inferiorização do sexo feminino, promovida de diversas formas. Outro fator relevante seria também o medo das possíveis punições promovidas pela Inquisição. Se tentassem se voltar contra as desumanidades e torturas promovidas contra as mulheres, poderiam também se tornar alvos de acusações e julgamentos, como cúmplices das feiticeiras. Era um período dominado pelo medo, como apontou Delumeau no mote de sua obra, e, sendo assim, a fobia despertada pelos tribunais seria um empecilho gigantesco para uma possível mudança da postura masculina.

A apostasia, renúncia da fé, das bruxas impediria de que seus arrependimentos fossem passíveis de perdão. Tendo oferecido seus corpos, inclusive sexualmente para cópulas, e almas ao Demônio, não haveria fé que fosse capaz de apagar o passado pecaminoso, como consequência as punições aplicadas a essas mulheres seriam sempre as mais extremas: confisco dos bens e a morte.

O declínio da caça às bruxas ocorreu apenas no fim do século XVII, momento em que a Igreja e as Nações já haviam se desenvolvido de forma suficiente e estabelecido os próprios domínios. A concepção ameaçadora das práticas de feitiçaria se torna defasada, dando lugar ao desprezo, pois passam a ser encaradas como mera superstição, o que as tornou facilmente ridicularizadas. Houve, então, a vitória da Inquisição, pois a inferiorização das práticas mágicas e das mulheres foi plenamente atingida.

4 A INQUISIÇÃO NOS TRÓPICOS: A PERSEGUIÇÃO RACIALIZADA ÀS MULHERES NA COLÔNIA

A chegada do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça trouxe consigo para as terras brasileiras não apenas a Inquisição, representada pessoalmente por ele, mas também o reforço do corpo feminino marcado pela pecha de pecador. Mendonça foi designado para realizar as visitas na colônia, aqui permaneceu no período entre 1591 e 1595, recolhendo depoimentos e julgando os hereges brasílicos. Sendo a América do Sul facilmente assimilada ao Inferno e aos demônios, não tardou para que as mulheres que aqui viviam também fossem vistas como portadoras do estigma de Eva e como autênticas bruxas, pois, aos olhos dos lusitanos, os povos autóctones representavam o lado selvagem da natureza humana, em relação ao sexo feminino tal mácula seria ainda mais forte.

Em Portugal a Inquisição representou uma espécie de Estado acima do próprio Estado, pois as possíveis punições aplicadas pela Igreja Católica aos hereges possuíam força maior do que as promovidas pelos agentes do governo a quaisquer outros criminosos comuns. Como buscamos demonstrar, no sistema que predominava na Metrópole tais forças atuavam em conjunto, quase como se fossem um só e, sendo assim, tal sistema foi transportado para o Brasil colonial, principalmente pelas obrigações implicadas aos padres portugueses que viajaram buscando cumprir a missão catequética dos nativos, se tornando, então, os representantes oficiais do catolicismo na América do Sul.

Para Silvia Federici (2017, p. 414), “[...] a expansão global do capitalismo, por meio da colonização e da cristianização, assegurou que esta perseguição fosse implantada no corpo das sociedades colonizadas”. O que a historiadora italiana busca demonstrar é que a implementação do sistema capitalista e o seu fortalecimento atuavam em conjunto com o colonialismo como forma de dominação social e sexual, um servindo de apoio ao outro. O colonialismo foi imprescindível para a dominação do capitalismo de maneira global, fortalecendo ainda mais o Imperialismo.

Para além da misoginia contida nos processos inquisitoriais, outra característica relevante dos julgamentos ocorridos na colônia foi a racialização dos

criminosos. Havendo a diferenciação entre os europeus e povos nativos demarcada desde os primeiros contatos, as diferenças também foram reafirmadas em outras ocasiões, como ao lidarem com os negros escravizados e com os cristãos-novos, aqueles que eram de origem judaica. O discurso escravista estava profundamente entrelaçado à Contrarreforma, ambos visavam não apenas a dominação, mas a cristianização dos pagãos. Não tardou para que tudo que fosse desconhecido e indesejável fosse taxado também como novas formas de desvio moral e seria obrigatório garantir a punição, para que obtivessem sucesso na colonização dos novos territórios.

Uma forma de garantir a repressão das práticas sexuais vistas como ilícitas era fortalecer os laços familiares, instituindo o casamento como sacramento e instituição. Se as mulheres que habitavam a metrópole eram vistas como pecadoras, quanto às mulheres da colônia essa pecha não seria apenas uma suposição, mas um fato. As mulheres europeias solteiras que foram degredadas para o Brasil não eram socialmente bem-vistas, pois estavam aqui como forma de punição por algum crime e seu passado jamais deveria ser deixado de lado. As outras habitantes, sendo indígenas ou africanas, representavam raças inferiorizadas pelos colonizadores, o que faria delas ainda mais propensas aos desvios morais que vitimavam as mulheres.

O clima de intoxicação sexual vigente na colônia seria tão forte que, partindo do que afirma Ronaldo Vainfas (1989, p. 52-53), foram dezenas os incriminados na visitação de Mendonça por contrariarem o sexto mandamento, “Não cometerás adultério”. Ainda segundo o autor, isso não ocorreu apenas no Brasil, mas também em outros países que foram colonizados pelos países ibéricos, sendo esta mais uma das similaridades entre os processos colonizatórios promovidos por Espanha e Portugal. Dentre os 38 condenados por tal crime no Brasil, todos eram brancos, o que segundo Vainfas reafirmava que “a polêmica social sobre se a fornicção era ou não pecado expressava uma moralidade masculina, branca e ibérica” (1989, p. 53).

Acreditava-se ainda que a bruxaria, sendo resultante de um pacto explícito com o diabo, representava um contrato de casamento pervertido, fato que prejudicava ainda mais as implicações à feitiçaria. O casamento, devendo ser uma nova estrutura basilar para as sociedades ocidentais, era corrompido pelo entrelaçamento entre

diabo e o feminino. Tal casamento tinha como foco principal a destruição do sexo masculino, ainda que implicasse em atos prejudiciais a outros grupos.

A natureza das punições empregadas na colônia foi muito mais branda do que no território europeu. A maioria das mulheres perseguidas foram as judias, que se tornam alvo por não terem abandonado completamente as suas práticas religiosas e a cosmovisão judaica. A atmosfera que predominava, seja no Brasil ou em Portugal, era a de um intenso antissemitismo. Lina Gorenstein, em seu estudo que visou compreender como se deu a perseguição às judias no Brasil entre os séculos XVI e XVIII, *A Inquisição contra as mulheres*, ressalta que a perseguição às mulheres cristãs-novas se estendeu durante séculos, possuindo ainda muita força nos primeiros quarenta anos do século XVIII, período em que cento e sessenta e sete mulheres foram presas no Rio de Janeiro (2005, p. 25). A racialização dos judeus possuía tamanha força que dentre as crenças sobre as implicações da religião, havia a de que o sangue judeu era corrompido e impuro, e por isso seus praticantes deveriam ser purificados.

Ainda segundo Gorenstein (2005, p. 391), na prática o que essa crença gerava era a aproximação do grupo, em uma intensa busca de formar laços e construir uma comunidade, pois a melhor forma de defesa era procurar abrigo entre os seus iguais. A formação da comunidade seria pautada em dois pilares: a ancestralidade comum, inapagável, e a exclusão social de que eram vítimas no âmbito da sociedade brasileira.

O próprio termo cristãos-novos colaborava para que os antigos praticantes do judaísmo, ou seus descendentes, jamais pudessem se igualar aos cristãos-velhos, pois sua fé em Cristo jamais seria tão forte quanto a dos que eram verdadeiramente católicos. Por mais que ambos fossem publicamente praticantes da mesma religião não poderiam ser iguais em nenhuma instância, pois ainda que se passassem séculos desde a conversão, o sangue judeu era uma marca social tão forte quanto a pele dos não-brancos.

A historiadora Carolina Rocha, em sua obra *O sabá no sertão*, trata brevemente da relação entre a Inquisição brasileira e o judaísmo e afirma que

[...] A grande tradição antijudaica portuguesa e a consecutiva rejeição aos cristãos-novos, que monopolizou grande parte das preocupações e dos esforços das instâncias repressoras no reino, também foi um fator fundamental para a ausência de uma perseguição incisiva contra as práticas mágico-religiosas. (ROCHA, 2015, p. 115).

Embora a perseguição às práticas de cunho mágico não tenha tido a mesma força que em outros lugares da Europa, tendo jamais havido um caso de queima na fogueira em território colonial, ainda assim o que se verificou em terras brasileiras foi uma grande preocupação com as práticas concebidas como supersticiosas. Era necessário ceifá-las para que não prejudicassem de alguma maneira a expansão do catolicismo na colônia, concebido como a única religião aceitável. Sendo assim, embora não fossem de fato punidas pelos Tribunais, poderiam ainda sofrer sanções sociais.

As mulheres que carregaram a pecha de bruxas foram as mesmas culpadas na Europa, sendo aquelas que possuíam qualquer tipo de crença que as conectassem com a natureza. Mesmo as mulheres vistas como boas feiticeiras se tornaram alvo da perseguição, pois o objetivo era ainda o de conseguir o declínio do status das mulheres, fazendo com que as diversas violências implicadas ao sexo feminino fossem mais aceitas. Dessa forma, as agressões sexuais, imensamente frequentes na colônia, jamais seriam alvo de sanções, pelo contrário, tornavam as mulheres ainda mais responsáveis pelas suas próprias condutas sexuais. As mulheres poderiam ser alvo da luxúria dos homens, mas jamais poderiam desfrutar da própria luxúria sem serem moralmente julgadas.

Os atos sexuais entre mulheres não representavam nenhuma novidade. Para muitas mulheres das classes altas representavam a iniciação sexual, por ser uma prática que mantinha a virgindade incólume e permitia a iniciação à vida sexual. Por tais motivos, eram frequentes em conventos, lugares habitados majoritariamente por mulheres e entre estas, várias que não tinham a opção de estar em outro lugar. Mulheres que viviam em conventos necessariamente abdicavam de suas heranças, sendo esta uma saída empregada para as famílias muito numerosas. Por vezes também era um lugar desejado por representar um ambiente em que as mulheres poderiam ter maior acesso ao letramento.

Um dos casos de sexo entre mulheres confessados ao inquisidor Heitor Furtado de Mendonça foi o de Guiomar Pinheira, que confessa o ato sexual com outra mulher chamada Quitéria Seca:

[...] a dita Quitéria Seca tomou a ela confessante, que ia em camisa (segundo o costume deste Brasil) nos braços, e lhe levantou a camisa, e arregaçando-lhe assim as suas fraldas, se pôs em cima dela confessante e, ajuntando seu vaso natural com o vaso natural dela confessante, fez com ela como se fora homem com mulher, tendo deleitação por espaço de tempo. (PINHEIRA apud VAINFAS, 1997, p. 199).

Sendo socialmente vistas como pecadoras e possuidoras de uma natureza devoradora, era estimulado que as denúncias fossem feitas por aqueles que possuíam qualquer tipo de proximidade com as que deveriam ser julgadas. Ainda que não o fossem, a condenação social era corrente. Vários dos casos julgados por Heitor Furtado de Mendonça eram fruto de denúncias feitas por pessoas que convivam de alguma forma com os denunciados, alguns, inclusive, tendo participado das heresias confessadas. Com essas práticas criava-se um clima persecutório bastante intenso, pois o surgimento de uma denúncia poderia ser imprevisível.

As confissões e denúncias das mulheres julgadas pelos Tribunais são os únicos relatos que temos de suas experiências ligadas aos crimes de feitiçaria, mas, ao mesmo tempo, são relatos imprecisos, pois foram moldados e redigidos pelos inquisidores, em processos violentos e degradantes, num período em que por falta de garantias processuais, muitas das acusadas enxergavam na confissão o caminho mais seguro dentre todos os possíveis. Tendo sido as mulheres envoltas por diversos silenciamentos, entre eles até mesmo o historiográfico, é difícil buscar possíveis traços de resistência nos textos das confissões.

Usando muitas vezes o emprego de tortura, os religiosos conseguiam dominar não apenas o físico, mas também o psicológico das damas que eram acusadas. Quando se tratava de acusações de crimes mais hediondos, como o da bruxaria, a crença de que a mulher era uma aliada do demônio, por desejo próprio, fazia com que fosse desrespeitada em diversos níveis, tudo sob aval da Igreja Católica enquanto instituição, principalmente por existir a crença de que os torturadores estariam apenas cumprindo a vontade de Deus. Em tais processos o mais importante era obter a

confissão de tais mulheres e, assim, poderem estabelecer formalmente qual seria a punição merecida. Nesse ponto, as mulheres eram capazes de despertar os maiores níveis de ódio e desprezo vindos do sexo masculino.

Kraemer e Sprenger demonstram no *Malleus maleficarum* o nível de violência a que as feiticeiras eram expostas, fazendo com que muitas vezes encontrassem como melhor saída as tentativas de ceifarem suas próprias vidas:

Pelo que temos ouvido nas confissões das que levamos à fogueira, sabemos não serem elas agentes voluntários da bruxaria. E dizemos isso não na esperança de escaparem da danação, porque a verdade é testemunhada pelos murros e açoites desferidos pelos Demônios, quando não se mostram dispostas a obedecerem às suas ordens. Não raro, temos visto os seus rostos inchados e lívidos. De modo semelhante, depois de terem confessado os seus crimes sob tortura, sempre tentam se enforcar. [...] E é o Diabo que as leva a agir assim, para que não possam obter o perdão, pela contrição ou pela confissão sacramental; e aqueles cujo coração ele não consegue seduzir, por graça do Senhor Deus, tenta levar ao desespero, através das perdas materiais e da morte dolorosa. (KRAEMER, SPRENGER, 2017, p. 194).

A confissão se tornou, como consequência, uma forma relevante de as autoridades do clero para dominação das populações da colônia, seja esta física ou psicológica. Psicologicamente, criavam os piores temores, desencorajando os possíveis atos heréticos. Fisicamente, dominavam por meio da violência os grupos subalternizados. Com a sua utilização e divulgação, o temor se instalava ainda em relação a duas esferas diversas, a terrena e a divina. Instalava-se o temor de que sofressem sanções ainda em vida, mas também de que após a morte recebessem punições ainda piores. O Inferno representava no imaginário ocidental o eterno sofrimento e a confissão poderia ser uma forma de reverter tal destino.

Em *O queijo e os vermes* (2006), Carlo Ginzburg retrata como se deu a perseguição vivida por Domenico Scandella, popularmente conhecido como Menocchio, moleiro italiano. Ginzburg dedicou sua obra a compreender de que maneira Menocchio resistiu às investidas inquisitoriais, conservando em si os questionamentos à religião, à existência de Deus e também questionamentos de caráter social, como o privilégio daqueles que obtinham acesso à cultura letrada. O historiador italiano ressalta que as confissões presentes nos arquivos da Inquisição funcionam como registros de relatos orais, estes intrinsecamente ligados a atores

sociais marginalizados, haja vista que, como ressaltamos, a população carente e excluída se tornou o maior alvo das perseguições impostas pelo sistema religioso. Tais fontes ocupam espaço privilegiado no contexto da historiografia sobre a caça às bruxas, pois revelam em si as vozes que foram negadas àqueles que estavam sendo julgados.

Ginzburg, pesquisador que se interessava pela história das bruxas e dos curandeiros, encontrou vasta documentação para compreender quem foi Menocchio. Não há dúvidas de que um fator preponderante para que isso tenha sido possível foi o grande destaque público obtido pelo moleiro. Tendo sua morte ordenada pelo Papa Clemente VIII, a punição foi a morte na fogueira. A pesquisa de Ginzburg se mostra muito relevante por abordar as inquietações vividas por Menocchio, que se tornou um mártir da palavra, que não apenas consumia literatura, mas conseguia estabelecer paralelos entre os livros e a realidade em que vivia. Suas ideias não eram apreciadas por aqueles com os que faziam parte do convívio do moleiro, o que resultou em uma intensa exclusão social, principalmente quando torna-se um alvo da Inquisição.

Há na publicação brasileira um posfácio escrito por Renato Janine Ribeiro e neste texto o filósofo explicita a importância da palavra para Menocchio:

[...] Suas palavras são um protesto, são a recusa desse horror. Sua curiosidade, opiniões e destino fazem dele um desses homens para quem dizer o que pensam é tão importante que, por isso, arriscam a própria vida. Nem toda confissão é uma vitória da tortura; porque às vezes a pior tortura é ter a voz silenciada. (RIBEIRO, 2005, p. 198)

Às mulheres a palavra pública foi constantemente negada. Em *As mulheres ou os silêncios da história* (2005), Michelle Perrot tece importantes reflexões acerca do vazio historiográfico representado pela ausência da voz feminina nos registros históricos. Sendo o Verbo a maior representação do poder, responsável por dotar de importância os homens e fazer com que sejam ouvidos por todos, as mulheres silenciadas são automaticamente excluídas do poder, seja este político ou religioso. Portanto, é possível concluir que as sanções impostas às mulheres durante os julgamentos morais eram também uma forma de calar publicamente as suas vozes, pois a partir do medo e do temor, garantiriam que as personagens subversivas se

mantivessem sob tutela da religião. Como afirmou Perrot (2005, p. 320): “restaurar a ordem é impor silêncio a esta desordem: a palavra das mulheres”.

Quando a historiografia opta por excluir a história das classes subalternizadas, impõe-lhes o silêncio, como mais uma forma de provar o próprio poder de escolha. Não retratar tais vidas e experiências, bem como as sanções que lhes foram impostas representa uma escolha responsável pelo enviesamento da construção da historiografia, bem como da sociologia e da antropologia.

Se tratando da construção historiográfica das mulheres do Brasil Colônia, estas representaram desde o primeiro contato uma figura diferente daquela que os europeus conheciam, mostrando consigo a nudez intimidadora e ingênua, que não carregava consigo nenhuma culpa ou moralidade prévia. O corpo vestido tinha em si preceitos que eram desconhecidos pelos povos autóctones, o pano carregava a simbologia do pecado e do pudor, necessários para a moralidade europeia.

Na construção de uma nova ordem patriarcal e escravista, as mulheres que habitavam a colônia possuíam funções distintas na sociedade, mas todos estes corpos, bem como suas forças reprodutiva e de trabalho, ficaram sob controle do Estado. Inseridas na organização colonial, algumas mulheres eram degradadas e marginalizadas apenas pelas suas próprias existências, todas as não-brancas eram de alguma forma exploradas pelo poder colonial, fosse na força de trabalho ou na força reprodutiva. Em *Casa-Grande & Senzala* (2006a, p. 72), Gilberto Freyre expõe um ditado que era corrente na colônia: “Branca para casar, mulata para foder, negra para trabalhar”. Se mostra nítido que dentro da divisão social, as mulheres brancas ocupavam um papel social bastante distinto das mulheres negras.

As mulheres brancas, alçadas a patamares inatingíveis, se tornaram representantes terrenas da castidade e maternidade divinas. Maria figura no imaginário ocidental como um ideal inatingível de mulher, mas que, ainda assim, deveria ser seguido por todas aquelas que desejassem ser não apenas boas cristãs, mas ainda boas mães e esposas. No contexto da organização patriarcal essas eram as mulheres que ocupavam lugar privilegiado dentro da Casa-grande, lugares em que viviam em um regime de reclusão, em que eram tuteladas primeiramente pelo pai e

posteriormente pelo marido. A única maneira que encontrariam para gozar de relativa liberdade era a viuvez.

Vainfas (1989, p. 113-114) aponta que o padre Antonio Vieira defendia que o mal feminino se estabelecia a partir do momento em que a mulher passa a sair de casa, e, por tal motivo, ela deveria viver em reclusão, lhe sendo permitido o trânsito por poucos lugares, sempre perante os olhos masculinos e tutela do patriarca. Em suas obras, Gilberto Freyre defendeu que o núcleo central do patriarcado brasileiro era a família branca, e ao redor desta orbitavam outros núcleos periféricos como parentes próximos, escravos, criados, todos respondendo de alguma forma ao patriarca. Embora o *pater familias* fosse de fato uma autoridade perante a sociedade, o pensamento de Freyre foi contestado por pesquisadores como Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior e vários outros.

As pesquisas apontam que eram numerosas as possibilidades de formação familiar na colônia, principalmente quando se tratava daquelas que estavam de certa forma afastadas dos poderosos. Mas a realidade colonial, em que a escravidão e o poder dos senhores eram muito fortes, de alguma forma influenciava as suas vidas. Nessas Outras formas familiares, o concubinato era uma forma corrente de associação familiar, pois o matrimônio oficial era de difícil acesso. E, sendo assim, as mulheres que viviam dessa forma, muitas já fruto da miscigenação brasileira, tinham liberdade para viverem uma vida mais pública que as das mulheres das classes altas. O concubinato não possuía a mesma função que o matrimônio, que visava dominar as mulheres impondo-lhes normas para comportamento, moralidade e sexualidade.

Se esses pensamentos eram veiculados na esfera oficial, não tardou para que tais mentalidades antifemininas e misóginas fossem propagadas no âmbito da cultura popular, que foi profundamente afetada por pensamentos misóginos vindos das literaturas canônica e religiosa. Tais pensamentos se encontravam arraigados na cultura europeia e frutificaram na formação da colônia.

[...] Misoginia antiga, típica da cultura ocidental, que pouco a pouco transbordaria os limites do saber erudito e invadiria a cultura popular, frutificando melhor onde já os costumes não demonstravam grande apreço pela figura feminina. (VAINFAS, 1989, p. 112).

As literaturas populares europeias que precederam a Literatura de Cordel brasileira continham representações e moralidades frutos dessa misoginia antiga. A figura feminina foi representada de maneira ambivalente. Ao mesmo tempo em que deveria usar Maria como espelho, visando a castidade, pureza e obediência ao marido, a mulher é sempre lembrada de que carrega a culpa milenar, pois é uma herdeira do pecado de Eva. A Literatura de Cordel incorporou em si tais representações, apontando a mulher real, nordestina, humilde, como alguém que sempre poderia despertar as maiores dúvidas dos homens, pois muitas vezes seria perigosa e maldosa como Eva, e, portanto, deveria ser. Essas representações maniqueístas contribuíram para que o pensamento misógino se frutificasse ainda mais.

[...] Essa imagem estigmatizada das personagens femininas do cordel em questão nos foi legada pelo processo de longa duração da mentalidade misógina medieval de forma cristalizada, ratificando a circularidade cultural. (ASSIS, 2010, p. 49).

Se criam a partir disso algumas dualidades e ambivalências incontornáveis, percebidas principalmente pela reflexão da mulher real *versus* a mulher ideal. A mulher real, alvo das críticas e do descontentamento dos poetas cordelistas, está em permanente ofuscamento por parte da mulher idealizada e irrealizável. Aos moldes marianos, toda mulher casada deveria obedecer ao marido e viver sob sua tutela, de forma que não agisse contra as vontades do patriarca. O homem nordestino foi intrinsecamente afetado homem medieval, e, como consequência, carrega consigo concepções seculares acerca do matrimônio. Sendo assim, a literatura de cordel traz em si uma intensa hostilidade às mulheres, estimulada não apenas pela cultura e literatura europeias, mas também pelo texto bíblico, alicerce para o rebaixamento do sexo feminino.

Analisar quais mulheres foram denunciadas como feiticeiras se mostra uma importante ferramenta para a compreensão da formação do imaginário sobre a magia no Brasil, bem como o entendimento de quais mulheres se tornaram alvo das investigações da Inquisição. As mulheres denunciadas podem ser relacionadas à cultura popular, pois carregam consigo imagens e estigmas propagados no arcabouço mental da população que vivia na colônia.

4.1 As feitiçeras na colônia

Neste tópico do capítulo nos propusemos a apresentar quais foram as mulheres denunciadas como bruxas e feitiçeras durante a visitação do primeiro padre lusitano à colônia, Heitor Furtado de Mendonça. Além de abordarmos tal período, consideramos de grande relevância abordar outros três casos ocorridos no século XVII e XVIII, que tratam de mulheres acusadas não-brancas. Sendo assim, são pessoas que estão ainda mais próximas do imaginário coletivo que afetava cotidianamente os poetas populares do Nordeste e que exploraremos futuramente.

Analisar as confissões que constam na documentação da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil é relevante, ainda, por se tratar de uma forma de contribuir com a historiografia que por muito tempo insistiu em apagar tais personagens, fato que contribuiu para a marginalização social e histórica destas. Recontar as suas histórias é, também, um meio de tentarmos perceber, nas entrelinhas, as maneiras como ousavam desafiar os preceitos morais e cristãos vividos na colônia.

A primeira Visitação ocorreu no final da década de XVI, dividida entre duas localidades, Bahia e Pernambuco. Eram regiões que concentravam os primeiros núcleos açucareiros da colônia, possuindo uma vasta parcela de cristãos-novos e judaizantes (MENDONÇA, 1970, p. 7). Como apontamos, a perseguição herética no Brasil consistiu em práticas antijudaicas, portanto o grande número populacional foi preponderante para que o nobre padre Heitor Furtado de Mendonça fosse designado a visitar as terras brasileiras. Essa perseguição foi fundamentada no fato de que muitas famílias de origem judia fugiram para a colônia com a intenção de escaparem da grande exploração econômica vivida na Europa, no período em que se firmava o Capitalismo.

As confissões que constam nas documentações não trazem os depoimentos das mulheres implicadas nos processos como feitiçeras, apenas a de suas denunciantes, sendo todas também mulheres. Tornam-se ainda mais imprecisos e distantes os relatos acerca das práticas mágicas, haja vista que tais depoimentos não representam de fato as vozes das bruxas coloniais.

No dia 09 de junho de 1591, Mendonça chegou de Portugal, tendo iniciado na Bahia, um mês depois³⁵, as atividades do Tribunal do Santo Ofício no Brasil. Dentre as diversas confissões registradas nas documentações do período, constam três mulheres enquadradas como feiticeiras nos autos processuais, sendo elas Isabel Rodrigues, conhecida sob alcunha de Boca-Torta; Antônia Fernandes, conhecida sob a alcunha de Nóbrega, e Maria Gonçalves, popularmente chamada de Cajada ou Arde-lhe-o-rabo.

4.1.1 Isabel Rodrigues, a Boca-Torta

Isabel Rodrigues, a Boca-Torta, foi denunciada pela portuguesa e cristã-velha Paula de Siqueira, que confessou que ela lhe ensinou a dizer palavras da consagração das sagradas missas, *hoc est enim corpus meum*³⁶, na boca de seu marido para que conseguisse amansá-lo. Além disso,

[...] a dita Boca-Torta lhe ensinou umas palavras para que, dizendo-as a alguma pessoa, lhe quisesse bem e amansasse, as quais palavras nomeavam as estrelas e os diabos e outras palavras supersticiosas e ruins, dais quais não é lembrada, das quais palavras ela confessante usou muitas vezes delas, dizendo-as para que o dito seu marido lhe quisesse bem e fosse manso. (SIQUEIRA apud VAINFAS, 1997, 110-111).

Os desvios morais e cristãos promovidos por Isabel Rodrigues mostram, em conjunto, várias das formas que poderiam fazer de uma mulher uma bruxa pública. O uso de termos sagrados, terminantemente proibidos fora dos territórios sacros, com o objetivo de enfeitiçar os homens, consistia em um grande delito aos olhos dos inquisidores. Uma mulher, por si só, já não seria digna destes usos, mas fazendo-os com o objetivo explícito de atingir os homens, tal heresia deveria ser condenada com maior veemência. Além disso, o fato de relacionar as palavras ao diabo e aos astros era uma típica caracterização de como as bruxas agiam.

Sobre os feitiços que objetivavam o amansamento de homens, Francisco Bethencourt expôs sua obra em *O imaginário da magia* (2004, p. 102) que: “Os

³⁵ A visitação começou, de fato, no dia 22 de julho de 1591.

³⁶ Traduzido como “Esse é o meu corpo”.

encantamentos, destinados a propiciar a benquerença e a amansar os homens [...] também utilizavam profusamente os elementos consagrados pela Igreja”. Portanto, o uso de palavras ou expressões sacras como *hoc est enim corpus meum*, utilizada no momento do levantamento da hóstia, eram consideradas muito poderosas, com poder o suficiente para que os objetivos de seu uso fossem atingidos. Utilizando-se da simbologia sacra durante os atos sexuais, os poderes dos feitiços seriam, como consequência, exponenciados.

4.1.2 Antônia Fernandes, a Nóbrega

O nome de Antônia Fernandes, a Nóbrega, esteve presente na confissão da cristã-velha Guiomar D’Oliveira. A Nóbrega seria uma das vítimas do degredo imposto pelas autoridades lusitanas, tendo recebido essa combinação por ter alcovitado a própria filha. A confessante a havia conhecido em Lisboa e aceitou recebê-la em sua própria casa. Ao participar do cotidiano da família, passou a opinar sobre o casamento de D’Oliveira. Ainda mais grave, confessou-lhe que se comunicava com demônios.

[...] lhe veio a descobrir que ela falava com os diabos e lhe mandava fazer o que queria, e eles lhe obedeciam, e que uma vez lhes mandara matar um homem e eles o mataram, porque também fazia o que eles dela queriam, e que, em Santarém, dera aos diabos um escrito de sangue de um seu dedo, no qual se lhes entregava, e que eles lhe ensinavam muitas coisas de feitiçaria. (D’OLIVEIRA apud VAINFAS, 1997, p. 133).

Fernandes o havia confessado explicitamente a realização de um pacto com os diabos feito no passado, propondo ainda que lhe ensinasse feitiços para que pudesse melhorar a vida conjugal. Nos feitiços utilizados para tal feito, fez utilização de partes do corpo valorizadas em tais ritos, como unhas, cabelos e ossos de mortos. O sêmen masculino também ganhou espaço privilegiado nas suas recomendações, pois faria com que o homem criasse maior afeição pela mulher. O que percebemos é que a Nóbrega possuía vasto conhecimento sobre as práticas de feitiçaria realizadas durante a Idade Moderna, enquadrando-se perfeitamente nas descrições propostas por tratados como o *Malleus maleficarum*.

A bruxa desejava que Guiomar aprendesse também “aquele ofício de feiticeira diabólica”, pois estava disposta a ensiná-la. Outra confissão feita por Nóbrega foi o desejo de conseguir óleos de batismo, consagrados pelos clérigos, para, assim, potencializar a força de seus feitiços.

[...] e que depois de serem amigos alcançaria do clérigo que lhe desse os óleos do batismo, porque os desejava muito para dar aos diabos e também para untar os beiços, e com eles untados, no ato venéreo, beijar na boca aos homens leigos, e na coroa aos clérigos e religiosos. (D'OLIVEIRA apud VAINFAS, 1997, p. 136).

Tal fato representava uma heresia gigantesca, pois quaisquer itens consagrados deveriam ser manipulados apenas por aqueles capacitados pela Igreja Católica, sendo estes exclusivamente homens. Quando uma feiticeira se apossa de materiais sagrados, perverte-os e fortalece as forças demoníacas propositalmente, provando que a sua renúncia à fé cristã é sempre feita de maneira consciente, utilizando-se do próprio livre arbítrio.

Assim como Isabel Rodrigues, Antônia Fernandes também sabia que nas palavras sacras da consagração, *hoc est enim corpus meum*, havia a potencialidade de seduzir os homens, fazendo com que não resistissem a qualquer investida feita pelo sexo feminino. Outros fatos confessados por Nóbrega foram que possuía um diabo particular, Antonim, dado por Lúcifer, e também que sua filha, Joana Nóbrega, era, assim como ela, uma feiticeira diabólica em Portugal, prostituta e praticante de coito anal. Por fim, relata que a bruxa havia regressado para a Metrópole.

A relação de Nóbrega com sua filha seria mais uma prova de sua falta de caráter, pois teria atuado diretamente na degeneração de Joana. Causadora do declínio moral, representado pela sua atitude de alcovitá-la, seria ainda responsável por introduzir a filha nas práticas mágicas, fazendo com que permanecessem vivas em Portugal as feitiçarias por ela conhecidas. A transmissão de mãe para filha dos variados conhecimentos femininos era algo que a Igreja buscava controlar, e, assim, era de fundamental importância criminalizar práticas que as ligassem à natureza.

4.1.3 Maria Gonçalves, a Cajada ou Arde-lhe-o-Rabo

A última feiticeira exposta pela Visitação a Pernambuco é Maria Gonçalves³⁷, que atendia sob as alcunhas de Cajada ou Arde-lhe-o-Rabo. Gonçalves foi denunciada não apenas por uma confessante, mas sim por duas: Catarina Fróes e Tereja Rodrigues. A portuguesa e meia cristã-nova³⁸, confessou que “há um ano nesta cidade cometeu e acabou³⁹ com Maria Gonçalves, d’alcunha Arde-lhe-o-rabo, mulher não casada, vagabunda, ora ausente” (FRÓES apud VAINFAS, 1997, p. 119), procurando por feitiços, pagando por eles, para que seu genro de alguma forma morresse, por não proporcionar uma boa vida para sua filha, mas o trato não se cumpriu.

[...] e a dita Maria lhe dizia que já que lhe faria os tais feitiços, pedindo-lhe mais dinheiro, e por ela vir a entender que a dita Maria Gonçalves lhe não havia de fazer coisa que obrasse, desistiu disso, nem veio a haver efeito, nem chegou a lhe a dita Maria Gonçalves dar os feitiços. (FRÓES apud VAINFAS, 1997, p. 120).

Depois pediu para que fizesse ainda feitiços contra seu outro genro, desta vez lhe dando artefatos para que utilizasse nos feitiços, estes feitos em conjunto com o diabo, mas afirma que não fez uso destes. A outra denunciante, a cigana Tereja Rodrigues, afirmou que ouviu da própria confessante a seguinte informação:

[...] falava com os diabos, e lhe disse que lhe daria uma mesinha tal que quem tocasse com ele a outra pessoa, logo lhe fazia fazer quanto queria, e lhe mostrou uns ossos que trazia metidos nos cabelos da cabeça, dizendo que eram de enforcados, para as justiças não entenderem com ela e sabe que na Bahia é fama pública que fala com os demônios. (RODRIGUES apud SILVA, SAMPAIO, 2012, p. 28).

A Cajada oferecia feitiços fortes que poderiam causar a morte, trazendo à tona uma forma de feitiçaria diversa da que mais era empregada pelas bruxas: a amorosa e sexual. Os feitiços para conquista e amansamento foram os que socialmente mais contribuíram para o declínio do status das mulheres, pois a prática corroborava com

³⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo N° 10748. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2310925>. Acesso em: 20 dez. 2020.

³⁸ Filha de cristão-velho e cristã-nova.

³⁹ Expressão que significaria que a procurou e fechou um acordo.

a visão das mulheres como seres com sexualidade exacerbada, que visavam seduzir e danar os homens.

4.1.4 Anna Jacome

A segunda parte da Visitação de Mendonça se deu a partir de 02 de setembro de 1593, realizada em Pernambuco, até o fim de seu trabalho no Brasil, em julho de 1595. Neste período foram apresentadas denúncias de quatro feiticeiras, sendo estas Anna Jacome, Brísidia Lopes, Domingas Brandoa e Lianor Martins. Na apresentação da publicação o inquisidor já expunha que havia nos registros as bruxas, mas nenhuma compareceu à mesa da Inquisição.

Anna Jacome foi acusada por Isabel Antunes em outubro de 1593. A confessante afirmou que tendo dado à luz há seis dias, com sua filha ainda sem ter recebido o sacramento do batismo, recebeu a visita de uma mulher “torta de um olho”, Anna Jacome, mulher que ela não sabia se era casada e que conhecia apenas de vista, tendo ouvido de outras pessoas que se tratava de uma feiticeira, ouviu de Jacome as seguintes palavras:

“Se quereis que não vos venham as bruxas a casa, tomai uma mesa e ponde-a com os pés virados para cima, e uma trempe também virada com os pés para cima, e com sua vassoura em cima tudo a trás da porta, e desta maneira não vos virão as bruxas a casa”, e dizendo isto se chegou à cama pela banda donde estava a dita menina escrava mulatinha e disse estas palavras, como que falava com a mesma mulatinha, vós a filha viveste e a minha filha morreu, e acabando estas palavras cuspiu três vezes com a boca lançando cuspinho fora por cima da dita mulatinha e por cima da cama toda e acabando de cuspir disse ora ficai vós, e saiu pela porta fora, e logo ela denunciante começou a ter febre e frio, e o mesmo começou também a ter febre e frio a dita mulatinha de que depois disso alguns dias estiveram doentes e logo tanto que se a dita Anna Jacome saiu pela porta fora a dita sua criança pagã que até então estivera sempre sã e lhe tomava bem a mama começou a chorar alto, e acudindo a criança a acharão embruxada com a boca chupada em ambos os cantos tendo em cada canto da boca uma nódoa negra com sinal de dentada e assim mais nas virilhas em cada uma outra chupadura e nódoa negra, e nunca mais lhe tomou a mama, nem pode levar pela boca coisa alguma e logo a batizaram em casa, e chorando continuou até que não pode mais abrir a boca e no dia seguinte morreu. (ANTUNES apud MELLO, 1984, p. 25-26).

No relato de Isabel Antunes a ação da bruxa foi decisiva para que sua filha morresse, pois o fim de sua vida se tratou de uma maldição que lhes foi imposta pela feiticeira Anna Jacome. Suas ações foram determinadas pela perda de sua própria filha, luto que buscava vingar. Ao cuspir e causar males à bebê, estaria provado que as feiticeiras carregam em si um estigma essencial, que a dotava de uma natureza interior diabólica. O que se percebe ainda é que Anna Jacome representava um dos maiores temores ligados à imagem da feiticeira: a infanticida.

Ao causar a morte de uma bebê recém-nascida, Anna Jacome entra em consonância com as acusações de que a feitiçaria estaria interligada aos crimes reprodutivos. As nódoas negras representam neste contexto a marca do feitiço, de uma maldição incontornável e incurável, nódoas que nem mesmo o sacramento do batismo foi capaz de curar. Além disso, naquele contexto o fato de possuir nódoas em seu corpo poderia representar a marca visível de que aquela mulher era uma bruxa. A mancha estaria relacionada ao pecado original, episódio responsável por selar o destino de todo o sexo feminino.

A vingança era mais uma das formas femininas orquestradas para causar danos àqueles que representassem qualquer empecilho em seus caminhos ou que as tivessem vitimado de alguma forma. No caso de Anna Jacome, seu luto pela perda da filha se tornou a maior motivação para que buscasse atingir outras mães, pois visou atingir não apenas Isabel Antunes, afetando diretamente a sua filha, mas também a outra criança presente no recinto, uma criança escravizada descrita como “mulatinha”. Neste ponto percebe-se o teor da ira de Jacome, pois até mesmo uma menina socialmente inferior, por conta de sua raça e condição social, ainda se encontrava viva, enquanto sua filha havia falecido.

4.1.5 Lianor Martins, a Salteadeira

Ainda no âmbito de marcas corporais, Lianor Martins, a Salteadeira, feiticeira denunciada por Magdalena de Calvos, tratava-se de uma mulher que portava em sua própria carne uma marca semelhante a um rosto humano, que seria de um familiar:

“alevantou as fraudas e se descobriu na ilharga esquerda no vazio e junto da costa fundeira lhe mostrou na sua própria carne uma concavidade metida por dentro cujo vão era redondo da grandeza de hum tostão e dentro no vão na mesma sua carne estava no meio prelada pêra fora uma figura de rosto humano, e isto era a mesma sua carne, e quando isto lhe mostrou lhe disse que trazia ali um familiar”. Lianor Martins também “lhe disse que tinha uma mendrácola que era uma cousa como de figura de mulher que trazia consigo e que assim mais trazia hum buço de lobo e uma carta de Santo Arasmo e semente do feito que ela com outras suas amigas fora colher sua noite de Sam Joam com um clérigo revestido as quais cousas dizia que trazia para fazer querer bem os homens às mulheres, e as mulheres aos homens [...] e tudo o sobredito lhe dizia a fim e a propósito de induzir a ela denunciante que quisesse usar dela nas ditas feitiçarias e cousas pera hum homem lhe querer bem, mas ela denunciante não quis dela nada mas antes ficou muito atemorizada”. Seguindo seu relato, a denunciante disse que “tinha ouvido a muitas mulheres que ela as tinha enganadas e lhes tomara o que lhe deram para lhes fazer cumprir o que pretendiam em suas vontades desonestas”. (CALVOS apud MELLO, 1984, p. 108-109).

Embora não se aprofunde em demasia na demonstração de uma marca tão particular quanto esta, gravado em seu corpo o rosto de um familiar, poderia ser interpretado como mais uma forma de relacionar a bruxa ao demônio. A mancha física presente no seu corpo seria, portanto, algo assustador e inexplicável, e por este motivo é que acabava por revelar muito além do que parecia, pois revelava em si uma enorme mancha moral. Ambas eram tão significativas que se confundiam.

A Salteadeira foi mais uma das lusitanas degredadas no Brasil e buscava utilizar na colônia seus variados saberes, visando afetar as vontades e os desejos sexuais, bem como possíveis inclinações amorosas. Percebe-se no relato da confessante que o modo agir era baseado principalmente no que se referia aos interesses românticos, como consequências suas feitiçarias eram conhecidas e utilizadas por várias mulheres que visavam atingir tais fins, se tornando popular por seus feitos.

4.1.6 Brisídia Lopes

Outra feiticeira denunciada durante a visitação de Heitor Furtado de Mendonça em Pernambuco foi Brisidia Lopes, descrita nos autos como mulata, alvo de

incriminação por parte de Francisca Fernandes e André Magro de Oliveira. Brisidia foi acusada por ambos de se dedicar às práticas adivinhatórias, tendo sido Oliveira o primeiro a delatá-la perante a justiça inquisitorial, em novembro de 1593.

Ela chegou até a grade onde estava e em segredo lhe disse a orelha sem ninguém mais ouvir que ele denunciante havia de ser embarcado para o Reino e que no mar havia de pelejar com um navio ladrão e que não seria tomado e chegaria ao Reino, e lá seria solto e tornaria a este Brasil solto e livre sem mais ter outros trabalhos que os da prisão e do mar e do dito ladrão e perguntando lhe ele como sabia aquilo, ela lhe respondeu que uma sua amiga lhe dissera que fizera umas feitiçarias e sortes com água e chumbo pelas quais soubera o sobredito e depois de isto lhe ter dito daí a alguns oito ou dez dias, estando ele, denunciante, seguro que o não haviam de embarcar por ter palavra do ouvidor disso e ter negociado por via dos padres da companhia que o não embarcassem, em um dia à tarde repentinamente o embarcaram e no mar pelejou com hum navio inglês, e escapou e foi a Lisboa onde saiu solto e livre e assim tornou a este Brasil com lhe sucederem todas as ditas cousas propriamente como a dita Brisida Lopes lhe tinha predito pelo que ele denunciante tem ruim presunção dela e posto que ela lhe disse que uma amiga fizera as ditas feitiçarias ele entende que ela própria as fez. (OLIVEIRA apud MELLO, 1984, p. 98).

Pelas palavras de André Magro de Oliveira se torna nítido que Brisida Lopes carregava consigo a fama de feiticeira, mas além de falar da bruxa, o confessante ainda delatou também a segunda denunciante: “e também lhe parece que também dela sabe algumas cousas desta matéria a dita Francisca Fernandes da Silva”. Meses depois da confissão de Oliveira, Francisca esteve presente à mesa da visitação em setembro de 1594, ocasião em que ambos se encontravam presos na cadeia da Villa, ela pelo crime de ter matado um homem (SILVA, SAMPAIO, 2012, p. 18).

A confessante confirmou ter estado presente no momento divinatório anteriormente relatado por Oliveira, pois eram amigos. Encontrava-se também presente quando aquilo que foi previsto pela mulher de fato se cumpria, o que comprovaria que a feiticeira era capaz de adivinhar o futuro. O último encontro das duas foi ainda mais revelador, pois a bruxa lhe perguntou por Bartholomeu d’Oliveira, o homem cuja morte era o motivo de sua prisão. A feiticeira lhe disse que:

estando ela denunciante na sua varanda, lhe perguntou a dita Brisida Lopes, que embaixo estava em um quintal, se havia de ir pera o Reino Bartholomeu d’Oliveira, que era o qual pela cuja morte ela ora está presa, e dizendo ela que não sabia, respondeu a dita Brisida: eu o saberei, e tomando ela denunciante para si, que seria aquilo por

feiticeira lhe respondeu: haveis lá de saber isso pelos vossos bartolos, então a dita Brisida Lopes se foi rindo-se. (SILVA apud MELLO, 1984, p. 327).

4.1.7 Domingas Brandoa

A última feiticeira implicada durante as primeiras visitas inquisitoriais ao Brasil foi Domingas Brandoa, denunciada por Maria de Escobar. O primeiro contato entre as duas se deu na ocasião em que ambas se encontravam presas na cadeia pública e foram companheiras de cela. Brandoa, então, teria adivinhado quando Escobar ganharia a liberdade:

fizeram um dia na mesma cadeia umas cerimônias com uma vassoura e que depois de as fazer dissera que no dia seguinte havia de ser solta e havia de vir tal pessoa e tal pera a soltarem e que assim acontecera porque no dia seguinte vieram as pessoas que ela nomeara e fora solta como dissera. (ESCOBAR apud MELLO, 1984, p. 126).

Tal feito foi capaz de estabelecer a confiança de Maria de Escobar na feiticeira, o que tornou possível que criassem entre si laços de amizade. Possuindo o desejo de se casar novamente, sem saber o paradeiro de seu marido e há muito sem receber quaisquer notícias sobre ele, Escobar procurou a feiticeira como meio de descobrir se o homem ainda estava vivo e se poderia se casar com o outro.

A dita Domingas Brandoa tomou uma vassoura de mato e a vestiu com sua saia e saiu, lhe pôs uma toalha como mulher e assim enfeitada a encostou a parede, e em voz alta, estando no meio da casa em pé, começou a falar chamando por Barrabás e nomeando outros nomes e coisas de que ora não está lembrada e depois disso lhe disse a ela denunciante que se fosse pera casa que certo tinha que havia de casar com o homem que pretendia, mas depois disto por lhe a ela parecer mal o sobredito não quis mais ir a sua casa e não viu mais efeito. (ESCOBAR apud MELLO, 1984, p. 126-127).

As adivinhações eram consideradas um tipo de magia de alto poder, e, sendo assim, apenas bruxas com conhecimento e dons superiores poderiam exercer este tipo de prática. Havia ainda a crença de que os adivinhos possuíam laços estreitos com o diabo, pois faziam uso do pacto para a execução de suas adivinhações. Dentre

os homens implicados no crime de bruxaria, a maioria era baseada em práticas desse tipo, em que buscavam prever o futuro e ofereciam esses poderes ao povo.

4.1.8 Maria Barbosa

Além dos casos já expostos, todos ocorridos durante a visitação de Heitor Furtado de Mendonça, três outros processos se mostram relevantes por tratarem de mulheres incriminadas por feitiçaria, sendo todas racializadas. Os três processos foram expostos por Laura de Mello e Souza em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. A primeira feiticeira é Maria Barbosa⁴⁰, descrita como parda e natural de Évora, que já havia recebido como punição o degredo para Angola, posteriormente migrando para o Brasil.

[...] naquela época, costumava trazer ao pescoço um osso enforcado: persistia, portanto, nos hábitos, e açoitaram-na publicamente por feiticeira e alcoviteira. [...] “nunca estive em terra aonde não levasse mau caminho”, sempre reincidindo em feitiços. (SOUZA, 2009, p. 443).

A feiticeira se tornou ré durante a Visita do bispo d. Constantino Barradas, no ano de 1610. Apenas por esta primeira descrição invoca-se a proximidade entre a feiticeira e a prostituta, crimes inadmissíveis perante as estruturas religiosas. Por que motivo, Barbosa fora denunciada por um grande número de pessoas, que ressaltavam a “condição de cidadã incômoda e má cristã, passando a seguir à especificação detida dos crimes, que eram simultaneamente causa e decorrência da condição marginal” (SOUZA, 2009, p. 444).

As feiticeiras poderiam ser denunciadas apenas por serem mulheres que eram socialmente indesejáveis, que se comportavam como um mau exemplo para toda a sociedade. Eram mulheres capazes de corromper quaisquer outras que se mostrassem vulneráveis ou que desejavam um maior acúmulo de poderes. Não bastasse os ensinamentos de feitiçaria, ainda existia o estímulo à prostituição,

⁴⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo número 3382. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2303336>. Acesso em 19 de jan. 2021.

alcovitando as mais moças. Uma das mulheres que ganhou destaque como influenciada por Barbosa foi Isabel Roiz, vinda de Cabo Verde com a mãe.

Com frequência, Isabel era levada pela mestra à casa de fregueses masculinos. A mãe velhinha se escandalizava: “Viu algumas coisas que lhe pareceram muito mal, como enfeitar a dita Maria Barbosa à dita sua filha com periquitos, coisa que nunca trouxe, e pô-lhe rubique nas faces”. [...] Isabel recebia brincos de ouro dos homens que a procuravam; a mestra aplaudia, informando-a de “que os homens do Brasil davam muito”; a mãe, desolada, protestava, temerosa de doenças venéreas, “dizendo que se encheria a filha de boubas”. (SOUZA, 2009, p. 445).

Depois de presa ainda chamava a atenção por causa dos feitiços feitos com pós de ervas por ela, estes possuíam como maior objetivo manter o interesse romântico e o amor de um de seus amantes, Diogo Castanho. Nestas bruxarias, ela evocaria ainda o demônio, visando utilizar a perversidade diabólica a seu próprio favor. Percebe-se que Barbosa exemplificava o perfeito estereótipo da bruxa aliada ao Diabo, atuando não apenas como feiticeira, mas também como prostituta e alcoviteira. As heresias sexuais deveriam ser exemplarmente punidas.

4.1.9 Luzia da Silva Soares

Luzia da Silva Soares⁴¹, descrita por Manuel Freire Batalha, comissário do Santo Ofício, como negra. Luzia foi escravizada desde o seu nascimento em Olinda, tendo sucessivos senhores, mas gozou da liberdade na vida adulta, com os quilombolas. Acusada de feitiçaria pelos senhores, encontrou na fuga uma possibilidade de evasão da sua condição de escravizada e ainda dos tribunais inquisitoriais. As primeiras denúncias foram feitas em 1738:

[...] quando, desejando castigá-la, a senhora fora à senzala em seu encalço e não conseguira abrir a porta por lhe sobrevir uma dor forte no braço. Desde então, sucederam-se acontecimentos extraordinários, todos com participação de Luzia. Bastava ver a negra para que a senhora se visse tomada por fortíssimas dores de cabeça. (SOUZA, 2009, p. 457)

⁴¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo número 11.163. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311347>. Acesso em 19 jan. 2021.

Quando se trata de mulheres escravizadas, é importante considerar que muitas vezes estas eram alvo da raiva das senhoras por despertarem interesses sexuais dos patriarcas, sendo muitas vezes violentadas sexualmente por eles. Como castigo e forma de se certificarem que Soares confessaria seus crimes, a acusada foi presa e torturada pelos seus senhores, para que assumisse todos os seus pecados. Posteriormente, tendo sido transportada para julgamento em Lisboa, defendeu-se afirmando que a confissão foi uma forma de livrar-se das torturas e castigos (SOUZA, 2009, p. 458). Percebe-se que em suas práticas os senhores reproduziram o que os Tribunais da Inquisição sempre fizeram, a utilização da tortura como meio de obterem confissões, acuando aqueles que estavam sendo investigados.

Em suas confissões, Luzia afirmou ter feito pacto com o demônio, prometendo seu corpo e a sua devoção a ele, “[...] dera-lhe seu sangue, tirando-o das costelas, da barriga, das pernas e dos pés”. (SOUZA, 2009, p. 458). Acreditava-se que um pacto feito com sangue jamais poderia ser desfeito, portanto aquela mulher morreria na condição de bruxa. Laura de Mello e Souza afirma que naquele período os senhores de escravos atuavam como rastreadores de pactos demoníacos, acusando muitos daqueles que viviam sob suas tutelas. Essa questão pode ser interpretada pelo viés de que tais denúncias eram influenciadas pela inferiorização dos negros escravizados e de seus saberes empíricos, vistos pela cultura ocidental como algo a ser exterminado. Sendo assim, qualquer rito não-cristão poderia ser encarado como feitiçaria.

Outra acusação destinada à Soares foi de infanticida, responsável não apenas pela morte de um bebê, chupando o sangue da criança, mas ainda ousada o suficiente para desenterrar o seu corpo para utilizá-lo em seus feitiços. Acusaram-na também de ser capaz de causar a impotência sexual. Souza (2009, p. 460) relata que muitas das acusações acabaram por revelar que se tratava de pessoas que estavam em conflito com Luzia, o que descredibilizou os depoimentos prestados ao Inquisidor, principalmente quando se confrontaram com a versão da acusada.

[...] Ordenaram que as testemunhas arroladas pela ré e apontadas por ela como cientes das sevícias que aofrera fossem reinquiridas, o que foi feito no ano de 1744. Muitas confirmaram o que a escrava vinha dizendo: que os senhores mandavam-na açoitar só para qye

confessasse o pacto, dando-lhe “tratos gravíssimos” e “açoites rigorosíssimos”. (SOUZA, 2009, p. 462).

Como sentença, após sete anos de investigações, a Inquisição optou por tornar livre uma negra antes escravizada, perdoando todas as acusações em que foi implicada.

4.1.10 Luzia/Luiza Pinta

A última feiticeira apresentada neste capítulo é Luzia ou Luiza Pinta⁴², também uma mulher negra, nascida em Angola, mas diferentemente do caso anterior, esta já era forra. Presa em 1742, as acusações consistiam em tornar os seus ritos africanos em infrações religiosas e morais. Luzia/Luiza era adepta do *calundu*, realizava adivinhações e curas.

Qualquer intervenção de Luzia nestes pequenos problemas da vida cotidiana era feita numa cerimônia noturna, o *calundu*. Ela se vestia com trajes inusitados – “invenções”, como diz o processo –, trazia a cabeça coberta por grinaldas ou toucas, dançava ao som de instrumentos musicais africanos, como o atabaque, entrava em transe – “umas grandes tremuras” – e dava as respostas desejadas. Era assistida por outros negros e negras que dançavam e cantavam com ela, bebia vinho e, então, lhe “vinham os ventos adivinhar”. (SOUZA, 2009, p. 466).

Utilizando-se dos depoimentos, a Inquisição buscava relacionar tais práticas ao pacto demoníaco. Em seus depoimentos a acusada negava que houvesse realizado pactos, mas, ainda assim, foi implicada por este crime. Na história de Luzia/Luiza Pinta existe o entrelaçamento da história religiosa brasileira, pois ela, como representante de uma religião africana, se torna alvo da Igreja Católica, tendo suas crenças demonizadas. Segundo Souza (2009, p. 469), Luzia representaria a “antepassada cultural das mães de santo do Brasil contemporâneo”.

Muito diferente do que ocorreu com Luzia da Silva Soares, a Pinta foi alvo da fúria inquisitorial, que visava arrancar dela confissões sobre o pacto demoníaco que

⁴² ANTT, Inquisição de Lisboa, processo número 252. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2300124>. Acesso em: 19 jan. 2021.

teria sido realizado por ela. Havia a presunção do pacto, mas visavam que ela verbalizasse que o havia realizado. Mesmo negando e afirmando que Deus conhecia a sua verdade, o seu destino foi a condenação.

É possível afirmar que a condenação de Luzia Pinta não apenas era necessária, mas também exemplar, pois era fundamental conter publicamente o fortalecimento das religiões de matriz africana, e, sendo assim, incriminar uma representante de suas práticas seria fundamental para que aumentassem o medo e o temor da população de serem punidos por tal crime. Além disso, ao associarem tais práticas ao demônio, visava-se também que a rejeição por tais práticas aumentasse, o que corroboraria com o aumento das denúncias de seus praticantes.

5. O NASCIMENTO DO NEGRO BRASILEIRO: IMPLICAÇÕES DA MESTIÇAGEM E DAS TEORIAS RACIAIS

5.1. A criação das raças

Se analisada etimologicamente, a palavra raça se origina no italiano *razza*, que por sua vez deriva do latim *ratio*, e significa categoria, espécie. Como afirma Kabengele Munanga: “Na história das ciências naturais, o conceito de raça foi primeiramente usado na Zoologia e na Botânica para classificar as espécies animais e vegetais”⁴³, tendo sido utilizado na literatura científica pela primeira vez há aproximadamente 200 anos. Historicamente, percebemos que o conceito de raça não pode ser fixado em apenas um sentido, devendo ser sempre analisado no contexto em que está sendo empregado, de modo que, pensar em raça é também pensar de que maneira se constituíram as sociedades contemporâneas.

O uso do termo para a distinção dos grupos humanos se iniciou no século XV, quando, ao se depararem com grupos étnicos de fenótipos diversos, os europeus passaram a classificar as diferenças entre os agrupamentos. Havia ainda o intuito de utilizarem essa definição para segregar e dominar aqueles que consideravam inferiores. Alguns pesquisadores apontam que outros grupos não-brancos fizeram uso semelhante. Segundo Francisco Bethencourt (2018), o racismo também existiu em conflitos ligados à China, Índia e Japão, bem como a conflitos entre as etnias tuaregues e africanas no continente africano, sendo que estes precederam a colonização. Embora tais conflitos tenham sido interpretados à luz dos conceitos contemporâneos, estes eventos foram atravessados pela noção de hierarquia racial. Dito isto, é possível afirmar que a cor não tenha sido o principal alvo das discriminações, mas o fenótipo.

No século XX, a Antropologia se debruçou sobre o uso do conceito de raça, buscando demonstrar que a sua fundamentação é, sobretudo, fruto da herança de elementos culturais e não apenas um dado biológico, como se pensava a princípio. O racismo, como buscaremos demonstrar neste capítulo, se origina não apenas na

⁴³ Artigo “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia”. Disponível em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>. Acesso em: 20 ago. 2021.

biologia, mas sim na crença da superioridade imposta pela branquitude. Em sua obra *O que é racismo estrutural?* (2018), o filósofo Silvio Almeida discorre sobre como o racismo é fundamental para os setores econômico e político das sociedades, promovendo a naturalização das desigualdades. Almeida descreve o racismo como “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam.” (ALMEIDA, 2018, p. 25).

Nos atendo às civilizações ocidentais, percebemos que o conceito de raça jamais foi empregado de maneira neutra. A diferenciação entre os humanos a partir da biologia serviu para que o branco se tornasse o modelo inatingível de identidade, por diversos motivos. O branco passa a figurar como modelo de civilidade, racionalidade, empenho e beleza. Para que fosse possível a aceitação e o desejo de tal superioridade, foi determinante taxar os não-brancos de tudo que lhes fosse oposto. Em *Pele negra, máscaras brancas* (2020), Frantz Fanon discorre sobre as implicações do racismo no psicológico dos negros, com a finalidade de demonstrar de que forma o racismo foi responsável por retirar dos negros a sua humanidade, forçando-os a habitar a região do não-ser. O homem branco seria o “homem”, no sentido antropológico, mas o homem negro seria sempre o homem negro, pautado pelas diferenças, pelo fato de ser o Outro.

Utilizando-se das análises de Fanon, e com foco na realidade brasileira, Neusa Santos Souza afirma que,

O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro. [...] A representação do negro como elo entre o macaco e o homem branco é uma das falas míticas mais significativas de uma visão que o reduz e cristaliza à instância biológica. Essa representação exclui a entrada do negro na cadeia dos significantes, único lugar onde é possível compartilhar do mundo simbólico e passar da biologia à história. (SOUZA, 2021, p. 57)

A ligação entre o negro e o macaco foi estabelecida durante séculos como forma de inferiorizar a população negra, principalmente quando os estudos científicos acerca da natureza humana ainda não eram suficientemente precisos. Além disso, a

comparação ganhou muita força no campo do humor. O humor racista, que apenas passou a ser questionado mais enfaticamente nas últimas décadas, funciona como uma manutenção da estratificação social, normalizando a superioridade dos brancos a partir da repetição de estereótipos e de padrões aceitáveis de comportamento. O racismo em forma de humor é aceito ainda hoje por pessoas que desprezam o “politicamente correto”, por entenderem que a liberdade de expressão estaria acima das legislações que criminalizam tal prática.

O advento das redes sociais, como Facebook e Twitter, se mostra uma via de mão dupla quando refletimos sobre o humor racista, pois ao mesmo tempo em que reverberam piadas e memes ofensivos, bem como comentários discriminatórios aos perfis de pessoas de cor⁴⁴, também registram o crescimento de perfis de educadores, pesquisadores e profissionais de diversas áreas, capacitados para falar sobre pautas raciais, e que começaram a ganhar destaque e espaço na mídia hegemônica em decorrência de seu alto alcance nas redes sociais. Um exemplo da força das redes é Djamila Ribeiro⁴⁵, filósofa que publicou alguns livros tratando principalmente sobre Feminismo Negro, além disso coordenou a Coleção Feminismos Plurais, cujas obras buscam disseminar “conteúdo crítico produzido por pessoas negras, sobretudo mulheres, a preço acessível e linguagem didática, como forma de construir instrumentais para compreender a realidade e debates profundos no país”⁴⁶.

O humor racista seria uma forma de internalização das diversas violências vividas pelas pessoas negras. Retornando à análise proposta por Neusa Santos Souza (2021), a negação de si mesmo seria o único caminho aceitável para o negro, pois, se o branco o concebe como um selvagem, quanto mais próximo ele estiver do branco maiores serão as suas chances de aceitação social. Ser negro implica em sofrer diversas violências, sendo que a desvalorização e a desumanização constam dentre as mais cruéis. O racismo passa a moldar não apenas a sociedade, mas

⁴⁴Não se trata exclusivamente de pessoas negras, pois é costumeiro ver a repetição de estereótipos que atingem outras etnias, como por exemplo do indígena que não seria civilizado o suficiente e da virilidade dos grupos asiáticos.

⁴⁵ Djamila Ribeiro é mestra em Filosofia Política pela Universidade Federal de São Paulo. Coordenadora do selo Sueli Carneiro e da coleção Feminismos Plurais. É colunista na *Folha de S. Paulo* e na revista *Marie Claire*, tendo também ganhado destaque como colunista na *Carta Capital*.

⁴⁶ Disponível em <https://feminismosplurais.com.br/>. Acesso em: 20 ago. 2021.

também o inconsciente dos grupos, pois atinge, de forma contundente, a psique dos não-brancos.

Conceituando o “biopoder”, o filósofo Michel Foucault afirma que o racismo é uma forma de poder empregada pelos Estados modernos, os quais utilizam o biopoder com vistas à soberania, haja vista que esta atinge até o direito à vida de determinados grupos. Sendo assim, “[...] o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo.” (FOUCAULT *apud* ALMEIDA, 2018, p. 89).

Quando aliado ao colonialismo, o biopoder ganha ainda mais força, pois a negação da vida ao negro não se dá apenas na esfera biológica. A escravização do outro seria uma das formas mais cruéis de exercer a biopolítica, pois ela retira do negro todos os seus direitos, colocando-o em um estado de dominação absoluta. Conforme esse entendimento, o homem de cor não possuiria o direito de ir e vir, de constituir sua própria família, de exercer qualquer tipo de cidadania, apenas teria valor enquanto ele ainda fosse importante como força de trabalho. Como afirma Achille Mbembe (2016, p. 132), “[...] a vida de um escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte em vida”.

Ao se debruçar sobre o colonialismo, Mbembe se apropria do conceito de Foucault para cunhar os termos *necropolítica* e *necropoder*, ressaltando que, na sociedade colonial, o exercício da morte é feito de maneira ativa, fazendo com que verdadeiras guerras sejam travadas contra determinados grupos, causando assim não apenas homicídios, mas imensos genocídios populacionais e eventos como o *apartheid*⁴⁷, política de segregação racial legalizada no século XX. Para que estas mortes passassem a ser vistas como aceitáveis, o racismo, além de um disparador, serviu também de justificativa para que elas ocorressem. Ainda hoje, se refletirmos sobre as mortes promovidas por ações policiais dentro das favelas, por exemplo, é perceptível que, para muitos, estas vidas são menos importantes do que as das

⁴⁷ O *apartheid* foi um regime de segregação racial implementado na África do Sul. Foi iniciado em 1948 e teve seu fim apenas em 1994.

peças das classes altas da sociedade, o que explica o porquê destas mortes não causarem comoção social.

Mbembe (2018) observa ainda que foi fundamental que sobre o continente da África recaísse toda a simbologia da escravização humana, pois, dessa forma, seria indissociável da figura do negro. Um sempre remete ao outro, constituindo-se conceitos codependentes. A África existiria, como conhecemos hoje, por causa do negro e vice-versa. O filósofo camaronês busca demonstrar que, quando os africanos são descritos apenas como negros, é-lhes atribuída forçosamente uma carga racial. Para Mbembe, o africano é convertido em um “mineral vivo”:

O substantivo “negro” é, além disso, o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em mineral vivo de onde se extrai o *metal*. Essa é a sua dupla dimensão metamórfica e econômica. Se, sob a escravidão, a África era o lugar privilegiado de extração desse mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar de sua fundição e a Europa o lugar da sua conversão fiduciária. Essa passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. A extração era, antes de mais nada, arrancamento ou separação de seres humanos singulares em relação às origens de nascença. [...] Ao fazer passar o escravo pelo laminador e pressioná-lo para dele extrair o máximo de lucro, não se convertia simplesmente um ser humano em objeto. Não se deixava nele apenas uma marca indelével. Produzia-se o negro, [...] o sujeito racial. (MBEMBE, 2018, p. 82. Grifos do autor.)

Como “homem-moeda”, o homem negro se tornou mais valioso pelo que representava enquanto posse de outrem do que pelo valor de sua própria vida, pois seu valor residia apenas em sua força de trabalho e não em seu ser como um todo. Afirmar que o homem negro era selvagem, despossuído de humanidade, era fundamental para que a escravização fosse tratada como algo aceitável e, mais do que isso, como necessária para o progresso de todos os envolvidos. O homem branco, que alegava possuir os conhecimentos culturais e religiosos, seria responsável por civilizar os negros, apresentando-lhes um novo mundo e, inclusive, incutindo-lhes os valores cristãos.

Fazer com que esse novo contingente populacional se tornasse cristão não era apenas uma meta a ser cumprida, mas também uma necessidade, como apontamos neste trabalho. Causando o medo e o terror, o processo de aculturação foi necessário para que pudessem sobreviver dentro de uma sociedade que teimava em empurrá-los às margens, sendo este um lugar em que jamais poderiam ser vistos como sujeitos, apenas como objetos.

Fazer dos negros uma grande massa homogênea também foi fundamental para que não houvesse nenhuma possibilidade de individualizar qualquer reivindicação por mudanças. Pelo contrário, a vida do africano escravizado passou a valer menos do que a vida dos outros seres humanos, matemática que possibilitou ao branco tornar-se o senhor da vida e da morte. Ao universalizar toda a população escravizada, as particularidades das demandas humanas lhes eram negadas. Tal estratégia também beneficiou a maneira como a escravidão foi tratada durante séculos, tendo sido aceita como positiva por diversas sociedades ocidentais.

A ciência, que sempre foi um campo incontestável para a maior parte da população, pelo menos quando lhe convinha/convém, buscou demonstrar como a biologia era um fator crucial para a não-humanidade da população negra. Por se tratar de um discurso que não poderia ser questionado por leigos, firmaram-se como verdades determinismos biológicos que perduraram durante séculos e, de certa forma, se mantiveram vivos até hoje no imaginário popular. As teorias raciais foram fundamentais para que a formação do Brasil sofresse novas influências de populações brancas europeias já no século XX, por exemplo.

Desvalorizar o africano foi também uma forma de o alienar de tudo o que ele conhecia e minar quaisquer forças psicológicas que existissem em sua mente, por isso buscaram desfigurar sua moral e arruinar sua intelectualidade. Arrancados de sua terra mãe, os africanos foram forçados a abandonar sua cultura, suas formas artísticas, suas crenças, suas línguas. Buscaram fazer com que ao negro não restasse nenhum símbolo de resistência, físico ou abstrato. Mas, entre as frestas das senzalas, os negros inventaram formas de resistir e deixaram marcas que, de diversas maneiras, contribuíram para a formação social do Brasil.

Os colonizadores utilizaram o mito hebraico de Cam para justificar a escravização dos negros. Segundo a história do mito cristão, Cam teria exposto como forma de zombaria a nudez de seu pai, Noé, que se encontrava embriagado. Como forma de punição, o pai teria designado que Cam fosse sempre o “servo dos servos”⁴⁸, inclusive tendo-o descrito como negro. Sendo assim, seria uma punição divina o fato de o povo africano ser negro e, por esse motivo, escravizado. Segundo Alfredo Bosi (1992, p. 265), “No deserto de Cam não há promessa nenhuma de libertação, só agonia e ameaça de cativos futuros. Deus está ausente ou mudo”. Apropriando-se da cosmovisão eurocêntrica, os colonizadores importam também a simbologia das cores europeias:

[...] a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e à pureza. Nessa ordem de ideias, a Igreja Católica fez do preto a representação do pecado e da maldição divina. Por isso, nas colônias ocidentais da África, mostrou-se sempre Deus como um branco velho de barba, e o Diabo um moleque preto com chifrinhos e rabinho. (MUNANGA, 2019a, p. 26)

Ao criar o negro, dotando-lhe de todas as características negativas, o europeu também criou o branco, alçando a si mesmo a um patamar superior e criando a essencialização das diferenças biológicas. Mesmo evitando falar acerca da sua própria cor ou raça, a imagem do branco como ser distinto foi fundamental para que os opostos se universalizassem, pois a branquitude definiu não apenas a si mesma, mas também todos aqueles que não fazem parte desse grupo.

5.2. A raça que não tem cor: considerações sobre a branquitude

Guerreiro Ramos (1957) afirmou que toda a problemática racial que envolve os negros não é um problema do negro, mas sim da ideologia da brancura, que ele define como uma “patologia social”. Para o autor, seria benéfico para os brancos se debruçarem sobre estudos acerca das pessoas negras e da negritude, pois, dessa forma, ressaltariam a diferença existente entre os grupos. Como consequência de tal afastamento e da constatação da superioridade, os brancos brasileiros estariam mais

⁴⁸ Disponível em: <https://www.edusp.com.br/mais/a-tela-a-redencao-de-cam-e-a-tese-do-branqueamento-no-brasil/>. Acesso em 10 set. 2021.

próximos do ideal impossível, a semelhança com o branco europeu. Segundo o sociólogo, o branco brasileiro, que na realidade estaria mais próximo de um mestiço, por muitas vezes não possuir sangue puramente europeu, vive de ficções, pois assim não precisa refletir sobre o seu contexto étnico e sobre a realidade do país.

Ser uma pessoa branca é desfrutar de diversos privilégios e dentre estes está, principalmente, o de não precisar olhar para si mesmo e para sua própria cor. A brancura transcende o indivíduo branco, vai muito além da cor de sua pele. Enquanto enxerga as pessoas de cor como Outras, não consegue conceber que a branquitude deve ser alvo de reflexões. É importante afirmar que o branco brasileiro que vive na contemporaneidade não pode ser responsabilizado pela escravidão, mas é um fato que ele ainda possui benefícios sociais herdados em decorrência da escravização promovida pelos seus antepassados.

Foram séculos em que os negros se tornaram vítimas das piores violências e humilhações, tendo isto ocorrido desde os primeiros contatos entre povos tão diferentes culturalmente. Visto desde o primeiro momento como um ser degradado, a subjugação foi a tônica das relações que se estabeleceram. Fosse na África ou na América, o negro jamais seria tão humano quanto o branco, pelo contrário, desde o princípio há um imenso esforço para comprovar que se trata de seres muito diversos, pois apenas o europeu é civilizado e digno de respeito. Esse pensamento se estende durante séculos e a persistência do racismo nas sociedades contemporâneas demonstra que esta é uma crença que ainda não se encerrou, pois, como afirma Cida Bento, em *Branqueamento e branquitude no Brasil* (2016), quando a escravidão é encerrada no Brasil, o branco carrega consigo toda uma herança simbólica e concreta, fruto da escravização promovida durante mais de três séculos. Bento destaca também como há um silenciamento do branco sobre tais questões em ambientes acadêmicos, focando seus estudos apenas em outros grupos raciais, evitando refletir acerca de sua própria raça:

[...] o silêncio, a omissão ou a distorção que há em torno do lugar que o branco ocupou e ocupa, de fato, nas relações raciais brasileiras. A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado. (BENTO, 2016, p. 29)

Essa ausência coletiva de posicionamentos e reflexões acerca das implicações de sua própria cor é definida por Bento como um pacto narcísico, em que agindo em conjunto, os brancos buscam a autopreservação e autoafirmação, ainda que inconsciente, para reafirmarem que a raça branca é a mais próxima da humanidade, em seu sentido filosófico.

Algumas teóricas do feminismo apontaram o silêncio das acadêmicas brancas acerca do racismo e de suas implicações na vida das mulheres de cor. A antropóloga brasileira Lélia Gonzalez afirma, em um de seus ensaios mais famosos, “Por um feminismo afro-latino-americano”, que pelo fato de o racismo e o sexismo partirem de diferenças biológicas para estabelecerem meios de dominação, quando feministas brancas silenciam sobre o racismo e suas consequências na vida das negras, fazendo de suas vivências universais, estão, de certo modo, cometendo racismo por omissão, pois suas crenças estariam focadas em cosmovisões eurocêntricas e estadunidenses. Como afirma Lélia Gonzalez (2020, p. 141-142. Grifo da autora):

[...] nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um *sistema ideológico de dominação* que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa história. [...] Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas.

A reivindicação de um feminismo que englobasse as demandas das mulheres do sul global seria necessária para romper com uma longa tradição epistemológica que coloca as mulheres europeias e norte-americanas no centro, e hierarquiza a produção de conhecimentos. Gonzalez questiona de que maneira o colonialismo foi responsável por marginalizar as mulheres latino-americanas e seus saberes, principalmente as que não possuem a pele branca, afirmando que a produção de conhecimento das mulheres afro-latino-americanas são processos de resistência, não apenas uma demonstração de suas experiências pessoais.

Em um país desigual e complexo como o Brasil, as mulheres de pele alva conseguem usufruir de privilégios que não são concedidos às mulheres não-brancas. As diferenças biológicas fazem com que os privilégios sociais recaiam sobre as

brancas, mesmo que estas sejam alvo de discriminações sexuais. No Brasil existe uma grande parcela da população branca que vive em situação de pobreza, isso é um fato. E este ato, muitas vezes, é utilizado como argumentação por aqueles que buscam negar a função do racismo na marginalização da população negra, impressão que foi fundamentada pelo mito da democracia racial, sugerido por Gilberto Freyre em *Casa-grande & Senzala*. Ainda que não possuam riquezas, pessoas de pele branca carregam consigo condições que socialmente lhes beneficiam, sendo estas as características do seu fenótipo: cor da pele, cabelos lisos, rostos com traços mais finos etc.

Ao suavizar as mazelas do racismo em sua obra, a defesa de Freyre fez com que a população brasileira não se aceitasse como racista, principalmente por ter se criado uma falsa impressão de que a escravidão brasileira foi branda, considerando alguns de seus aspectos. Aos olhos do sociólogo, os senhores se tornaram grandes benfeitores dentro do espaço que controlavam e pacificamente conviviam com seus servos escravizados. Há uma romantização das relações entre os diferentes grupos, principalmente quando aborda a maneira como a mestiçagem ocorreu. Em vez de retratar as relações senhor-escrava como uma enorme violência sexual, Freyre dá contornos inverossímeis retratando-as como relações passionais. Esse pensamento e a ausência de leis segregacionistas, como existiam em outros países, criou a falsa impressão de que o fim da escravização deixou a população negra nas mesmas condições que a população branca.

O sociólogo buscava demonstrar que a mestiçagem se tornou uma vantagem para o Brasil, pois ao colocar a formação nacional como uma espécie de triângulo, em que os três tipos étnicos, de alguma forma, puderam contribuir para o enriquecimento da cultura brasileira, ressaltava o caráter benéfico da mestiçagem. Embora sua visão sobre a miscigenação fosse positiva, a ausência de uma visão crítica acerca dos conflitos raciais acaba por fazer com que sua obra, ainda que esta seja relevante para os estudos sociológicos brasileiros, apresente lacunas que foram bastante questionadas e ainda o são dentro do ambiente acadêmico.

As pessoas brancas que vivem em situação de pobreza devem ser analisadas utilizando a intersecção dos elementos da estrutura social, assim como todos os outros grupos sociais. Pois ainda que desfrutem do privilégio social que a cor e a

branquitude como um todo lhes fornecem, existem outros elementos como classe, gênero e sexualidade, por exemplo, que podem tornar a pessoa branca alvo de opressões. Todo sujeito é dotado de um entrecruzamento destes elementos, e seu *locus* social será definido de acordo com seu pertencimento, ou ao não pertencimento, em cada componente.

O que se busca com reflexões acerca da branquitude não é que se estabeleça a culpa em função da própria cor de pele, pois como afirma Djamila Ribeiro (2019), a culpa provoca a inação. A tomada de consciência, fruto de reflexões sobre o lugar ocupado dentro da sociedade e acerca dos próprios privilégios, deve ser acompanhada da ação, para que efetivamente se possa transformar o sistema racial vigente na sociedade brasileira. O que buscamos neste trabalho é repensar o privilégio epistêmico, pois este faz com que as pessoas brancas sejam ainda a maior parte dos responsáveis pela produção de conhecimento e pelo fazer científico. Não pode ser visto como algo natural e não chocante que pessoas negras ainda sejam a minoria e que discursos meritocráticos sejam usados para explicar tantas ausências.

[...] não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até de quem tem mais acesso à internet. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. (RIBEIRO, 2017, p. 66)

É perceptível que nos últimos anos, desde que os debates acerca de raça e gênero ganharam espaço nas redes sociais e no meio acadêmico, muitas pessoas brancas se negam a argumentar em discussões sobre opressões como racismo e machismo, utilizando-se da premissa do “lugar de fala”, como se este se tratasse apenas de um local de exposição de vivências. Em *O que é lugar de fala?*, Djamila Ribeiro (2017) utiliza a teoria do ponto de vista ou local de fala para ressaltar que todas as pessoas possuem local de fala, pelo fato de possuírem localização social. Na realidade, a teoria pretende demonstrar a noção de que não se pode ter uma visão universal sobre estes temas, pois quando se tem acesso aos discursos das minorias,

fica nítido que a universalidade proposta pela hegemonia é uma falácia. Como afirma Larissa Pelúcio (2012, p. 399),

Falar de saberes subalternos não é, portanto, apenas dar voz àquelas e àqueles que foram privados de voz. Mais do que isso, é participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as “verdadeiras” e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas.

É preciso, por consequência, romper com o regime de autorização discursiva para que seja possível recriar as estruturas de diversos campos. Uma importante teórica acerca dos silêncios impostos aos colonizados é Gayatri Spivak, autora de *Pode o subalterno falar?* (2010). Para a teórica indiana, o subalterno não seria apenas um sujeito marginalizado; apropriando-se do pensamento de Gramsci a autora afirma que seriam aqueles que estão em situação de exclusão dentro do mercado, das representações política e legal e sem que houvesse qualquer possibilidade de pleno desenvolvimento para alcançarem o patamar dos sujeitos dominantes.

A teórica indiana aponta que, quando o subalternizado é tratado como o Outro, ele jamais será concebido como sujeito, principalmente por estar inserido em um contexto que busca inferiorizar e invalidar todos os seus conhecimentos empíricos. Impedir que estes saberes sejam vistos como positivos faz parte do processo de dominação, pois dessa forma impedem que os grupos colonizados não possam se expressar culturalmente.

Spivak destaca que, quando se estabelece uma crítica ao sujeito soberano, o colonizado se torna um sujeito, pois suas narrativas não serão apenas conformadas com os paradigmas estabelecidos, mas sim formas de trazer provocações, conflitos e questionamentos às epistemologias hegemônicas. Quando tomam a voz, aqueles que eram os subalternos buscam romper com hierarquias que os violentavam. Como aponta Djamilia Ribeiro (2017, p. 76), a autora faz uma afirmação que foi contestada por duas importantes pensadoras, sendo estas Grada Kilomba e Patricia Hill Collins. Segundo Spivak (2010, p. 126):

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio.

Seguindo o pensamento da autora, o indivíduo subalterno não pode se autorrepresentar, pelo fato de não ter sua humanidade reconhecida. Sendo assim, tais grupos subalternizados poderiam apenas ser mostrados por intermediação da voz de outrem. Ao mesmo tempo, neste parágrafo que encerra seu livro, a autora ressalta que a mulher intelectual não pode rejeitar a tarefa que lhe cabe, que é constituída pela necessidade de falar sobre o grupo feminino silenciado. Tendo ainda desiguais oportunidades de questionar o privilégio epistêmico, a mulher intelectual precisa incomodar a produção de saber dominada pelo grupo masculino e trabalhar ativamente contra a subalternidade.

Spivak coloca em sua obra um pensamento paradoxal de que ou o indivíduo subalterno é silenciado, ou ele consegue romper o silêncio e enfim se tornar um sujeito. Uma representação automaticamente excluiria a outra. O que pensadoras como Grada Kilomba e Patricia Hill Collins, de certa maneira, buscam fazer em suas obras é refutar a afirmação do subalterno como um sujeito eternamente silenciado. A impossibilidade de criar seu próprio discurso serviria para manter o indivíduo colonizado sob o domínio dos grupos soberanos formados por teóricos brancos, homens e ocidentais, sob a égide de seus pensamentos e epistemologias, que justamente legitimam o seu estado de minoridade. Portanto, o que afirmam as autoras, é que ainda que ocupem um lugar social de subalternidade, alguns indivíduos conseguem romper essas barreiras e se fazem ouvir, é o caso por exemplo das teorias decoloniais, que surgiram como uma forma de questionar o pensamento eurocêntrico. Como afirma Djamila Ribeiro (2017, p. 77), “[...] Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contradiscursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias.”

Refletir sobre a branquitude e as discriminações dela decorrentes se mostra necessário para que possamos compreender de que maneira as pessoas brancas foram beneficiadas no nosso país durante o período da escravização, bem como

porque os cientistas e políticos decidiram que seria mais viável a importação de mão de obra europeia quando a Abolição foi instaurada. Em meio a muitas divergências sobre os benefícios ou ônus da miscigenação, a opção pela imigração em massa de europeus desde o final do século XIX demonstra que o desprezo pelos negros era extremamente forte e, além disso, para que este processo fosse aceito, foi primordial que os não brancos passassem a ser vistos como indivíduos que não gostavam de trabalhar, desrespeitosos, viciados em álcool, criando uma oposição ao branco, que levaria o trabalho mais a sério. Sendo assim, a raça branca não seria superior apenas por causa da sua cor, mas também por sua civilidade.

5.3. A questão racial na sociedade brasileira: as implicações da mestiçagem e das teorias raciais eugenistas

Embora alguns pensadores tenham buscado demonstrar que o Brasil é uma democracia racial, o que pretendemos demonstrar neste capítulo é que tal afirmação não passa de uma ficção ideológica. Ao nos debruçarmos sobre a nossa historiografia, entendemos que a colonização brasileira foi também epistemológica, pois as teorias sociais procuraram diluir quaisquer indignações advindas das minorias sociais. Uma democracia racial implicaria necessariamente em oportunidades iguais de existência, bem como paridade social, mas o que verificamos é que esta condição não foi atingida em nenhum âmbito da sociedade brasileira. Na verdade, o que ocorreu desde a Abolição, correspondeu ao oposto do que poderia ser igualdade social, tendo em vista que um enorme contingente de negros retoma a condição de humanos sem que houvesse qualquer política governamental que garantisse ao egresso da escravidão realizar qualquer trabalho livre com dignidade. Ocorre que as mudanças sociais não representaram de fato grandes avanços para a população negra, que, abandonada à própria sorte, ainda não poderia possuir qualquer tipo de prestígio social.

Em *Onda negra, medo branco* (1987), Célia Azevedo denota, desde o título de sua obra, como se deu o processo de abolição da escravidão no Brasil. Os negros passaram a ser retratados publicamente como apáticos e despreparados para o trabalho livre, em contraposição ao imigrante, que seria disciplinado, tecnicamente

preparado, responsável e ético. Um sistema escravocrata era ainda pré-capitalista e não exigia que os homens fossem, em sua maioria, racionais, mas a partir do momento em que o país passa a ser governado sob os auspícios do sistema capitalista, surge a necessidade de um maior número de mão de obra racional, abrindo espaço para o braço europeu. Aqueles que defendiam o ingresso de novos imigrantes no país, acreditavam que estes seriam agentes civilizadores, responsáveis por melhorar a população brasileira em seus múltiplos aspectos.

Como aponta Abdias Nascimento em *O genocídio do negro brasileiro* (2016), embora de início os colonizadores tenham tentado utilizar a mão de obra dos nativos, logo perceberam que para o domínio do novo território precisariam de um maior contingente humano. Como reflexo, não muitos anos após a invasão dos portugueses, o novo continente começou a receber inúmeras pessoas oriundas da África, que se tornaram responsáveis por fertilizar “o solo brasileiro com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão” (2016, p. 57). Em apenas três décadas os africanos pisavam em solo brasileiro, dando origem à extensa escravização dos povos provindos de seu continente, tendo o fenômeno perdurado por mais de três séculos. Sem a chegada massiva de africanos, o crescimento da colônia dificilmente teria ocorrido da mesma maneira como se realizou em decorrência do contingente humano que desembarcou dos navios negreiros, pois uma das maiores adversidades para os colonizadores era o território colonial em si, cujas hostilidades não teriam sido domadas sem o auxílio dos nativos.

Com o rápido crescimento das plantações de cana-de-açúcar no Nordeste, a mão de obra negra não era apenas desejada, mas necessária. Não tardou para que os grupos africanos povoassem a região, pois sem a força de trabalho escrava a Metrópole jamais conseguiria aproveitar as potencialidades do território que pouco conheciam; não teriam como explorar ao máximo o território e produzir em alta demanda. Ainda que o foco de trabalho tenha mudado, como, por exemplo, quando se deu a corrida pelo ouro, a migração escrava ainda era vista como uma das formas mais lucrativas de garantir mão de obra. Embora o enorme contingente humano provindo da África seja um fato, é impossível saber com precisão qual o número exato de africanos que foram trazidos para o Brasil. Tal imprecisão se deve ao fato de que em 1891, após a Abolição, Rui Barbosa, então ministro das Finanças, ordenou que toda a documentação relativa ao tráfico de escravos fosse queimada. Segundo

Nascimento (2016, p. 58), estima-se que foram traficados 4 milhões de africanos, mas o autor ainda considera este um número baixo.

Como afirmamos nesta tese, a Igreja Católica foi, no Brasil Colônia, uma das bases de dominação dos povos subalternizados. Por meio da imposição de sua fé e costumes, validou as violências que eram praticadas contra os grupos vistos pela população europeia como selvagens. Criou-se um mito de que a sua função era a de humanizar aqueles que não eram dotados de humanidade, mas o que é perceptível é que o processo foi justamente o contrário. A Igreja, que dividia o poder do Estado com a Coroa portuguesa e seus designados na Colônia, percebeu que a imposição do catolicismo seria fundamental para que as crenças dos Outros fossem rechaçadas.

Atacando as crenças que lhes pareciam perigosas, a Igreja Católica foi responsável por violentar as diversas culturas dos povos africanos que adentraram no Brasil. Se existiu um processo de sincretismo religioso, este pôde se concretizar, apesar da realidade em que os escravizados viviam. Sobre este processo, Nascimento teceu as seguintes considerações:

[...] Segundo a imagem que este mito pretende transmitir, as religiões africanas, ao se encontrarem no Brasil com a religião católica, ter-se-iam amalgamado ou se fundido naturalmente, intercambiando influências de igual para igual, num clima de fraterna compreensão recíproca. Entre outros, Roger Bastide demonstrou exaustivamente o contrário; que longe de resultar de uma troca livre e de opção aberta, o sincretismo católico-africano decorre da necessidade que o africano e seu descendente teve de proteger suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante. As religiões africanas, efetivamente postas fora da lei pelo Brasil oficial, só puderam ser preservadas através do recurso da sincretização. O catolicismo, como a religião oficial do Estado, mantinha o monopólio da prática religiosa. (NASCIMENTO, 2016, p. 133)

Sendo assim, a forma que encontraram para continuar cultuando seus orixás foi aproximando-os dos santos católicos. Ao perceberem que assim sua fé seria, de certa forma, preservada, foram responsáveis pela continuidade de crenças que eram transmitidas oralmente. Embora o processo do sincretismo oficialmente tenha sido muitas vezes retratado com um tom brando, a realidade é que esta foi uma forma de resistência cultural, social e ideológica, encontrada pelos escravizados para que fosse possível resistir a mais uma das inúmeras violências cotidianas. Ao conseguirem que

suas crenças continuassem sendo cultuadas, ainda que escamoteadas por detrás de um véu cristão, os negros conseguiram que suas almas e fé resistissem. Como reflexo deste processo originaram-se, principalmente, o Candomblé e a Umbanda, que sobreviveram apesar da constante busca da inferiorização das culturas africanas.

Fazia parte do processo de destruição da autonomia do negro acabar com a sua capacidade de possuir e propagar uma cultura própria. Destruindo suas línguas e ensinando-lhes a ideologia eurocêntrica da brancura, o negro era forçado a assimilar a própria inferioridade, devendo aceitar o péssimo tratamento que lhes era conferido. O que o catolicismo fazia era normalizar a imobilidade dos escravizados dentro da sociedade brasileira, como se fosse um destino divino o rebaixamento terreno.

Os negros escravizados no Brasil eram submetidos às piores violências físicas possíveis. Estas resultavam em diversas formas de sofrimento para além das flagelações, pois tinham como consequência muitas deformações físicas, muitas irreversíveis, impondo-lhes amputações e deficiências físicas. Por vezes, as torturas eram tão intensas que resultavam em mortes. Eram vidas consideradas desimportantes, por haver a possibilidade de serem facilmente substituídas por novos africanos traficados para o Brasil. O que importava era apenas a mão de obra negra, não os seus sentimentos ou dores.

Embora os homens tenham sido imensamente violentados, as mulheres negras eram ainda mais vulneráveis, pois, como afirmou Lélia Gonzalez (2020, p. 202): “o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual da escrava”. A mestiçagem brasileira nasceu por meio da exploração sexual das mulheres negras escravizadas, que se estendeu durante séculos. Originando aqueles que eram pejorativamente chamados de mulatos, alguns cientistas acreditavam que esta seria uma forma de, aos poucos, branquear a população brasileira. Embora desfrutassem de um tratamento melhor do que os negros de pele retinta, a pele mais clara não fez com que deixassem de ser vistos como indesejáveis. O sangue negro continuava representando uma nódoa social.

A partir do século XX instalaram-se entre os cientistas brasileiros as inquietações acerca dos elementos constituintes da nacionalidade brasileira, bem como dos reflexos, positivos ou negativos, da mestiçagem na população do país. Não

podemos desconsiderar que eram estudos baseados em uma imagem preconceituosa, pois ainda que academicamente defendessem uma pretensa imparcialidade, os debates acerca da população negra e sobre raça eram atravessados por um pensamento racista. Como afirmou Clóvis Moura, em *Sociologia do negro brasileiro* (2019), aqueles eram estudos que não buscavam entender o negro como uma pessoa escravizada, mas sim como um ser que divergia do *ethos* nacional. Era fundamental que o negro fosse visto como menos humano do que os brancos.

Tais debates acerca da mestiçagem se tornaram relevantes na contemporaneidade para compreender de que maneira a população negra se tornou uma massa marginal a partir do momento em que se encontraram libertos do ciclo de escravização, haja vista que as desigualdades se perpetuam desde então. Como apontou Kabengele Munanga (2019b), houve uma enorme dificuldade em incorporar à sociedade e aos elementos constituintes da nacionalidade brasileira pessoas que antes eram vistas apenas como objetos, sendo um não cidadão e posse de outrem.

Apesar das diferenças de pontos de vista, a busca de uma identidade étnica única para o País tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a Primeira República: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre etc., para citar apenas os mais destacados. Todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. [...] Influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX e início deste, eles acreditavam na inferioridade das raças não brancas, sobretudo a negra, e na degenerescência do mestiço. (MUNANGA, 2019b, p. 54-55)

Tais pensamentos sobre a inferioridade dos negros foram influenciados por teorias científicas originárias da Europa e Estados Unidos, mas que chegaram tardiamente no Brasil. As discussões acerca da inferioridade dos povos não brancos já faziam parte da ciência estrangeira desde o século XIX, mas no Brasil ganharam força apenas a partir do início do século XX. Lilia Moritz Schwarcz (1993), em um dos mais relevantes estudos acerca dos debates científicos sobre raça, *O espetáculo das raças*, ressalta que a partir de 1870 foram introduzidas no Brasil teorias como o positivismo, o evolucionismo e o darwinismo, que passaram a influenciar as reflexões acerca dos elementos nacionais. Com tais hipóteses, rompia-se a crença no monogenismo, teoria que explicava as origens humanas como uma descendência

comum para todas as raças. Alicerçada no pensamento bíblico, existia a crença de que todos originavam de Adão e Eva. Com o surgimento do evolucionismo irrompe o poligenismo, que pensa as diferenças raciais a partir de vários centros de criação humana. Pelo fato de representar oposição aos dogmas cristãos, o debate e o enfrentamento entre os cientistas destas correntes se intensificaram.

Apenas quando surge o darwinismo, após a publicação de *A origem das espécies*, é que tais confrontos se amenizam, pois a obra de Charles Darwin se torna um paradigma. Alcançando um grande público, logo sua obra passou a ser utilizada para além do âmbito científico. A seleção natural passa a justificar toda e qualquer desigualdade, pois seria óbvio que o grupo mais forte era aquele que dominava a todos por se tratar de uma raça superior. Sendo assim, ao pensarem o processo de miscigenação entre as raças, concluiu-se que tal processo seria danoso para a raça branca, representando a degeneração. Teorias como a do determinismo biológico, que se constituía na crença de que os traços genéticos seriam responsáveis pelo comportamento dos indivíduos e perpetuaria traços indesejáveis, como, por exemplo, deficiências físicas e tendência aos vícios, surgem como forma de demonstrar de que maneira a seleção natural seria responsável pela degeneração social.

Um dos cientistas que articulou sobre a natureza biológica inferior dos negros foi Cesare Lombroso, defensor da antropologia criminal, que acreditava que a criminalidade seria um traço hereditário. Analisando características morfológicas, defendeu a existência do “criminoso nato”, considerado um sub-humano. Outros pensadores, como Gobineau e Le Bon, argumentavam que, tendo em vista a suposta alta fertilidade das populações mestiças, os cruzamentos raciais deveriam ser evitados, pois a reprodução seria responsável por perpetuar atributos indesejáveis. A miscigenação, aos olhos dos médicos e cientistas, era um erro.

O filósofo Gobineau acreditava que, se os valores genéticos da população europeia fossem valorizados e propagados apenas entre os arianos, principalmente os alemães, em dois séculos a população negra desapareceria. Como expôs Clóvis Moura, em *Sociologia do negro brasileiro* (2019), o francês defendia que era preciso erradicar a população negra, pois esse seria o único meio possível de salvar a população mundial. Assim como outros teóricos eugenistas, Gobineau vislumbrava o genocídio das populações não brancas.

Criada em 1883 pelo britânico Francis Galton, a eugenia foi uma prática do darwinismo social, que visava a eliminação das raças consideradas inferiores. Seguindo esta proposta, as raças deveriam ser imutáveis, pois as capacidades humanas eram consideradas frutos da genética. Sendo assim, para extinguir os traços indesejáveis seria necessário que aqueles com comportamentos destoantes, apontados por Lilia Schwarcz (1993, p. 79) como os “alcóolatas, epiléticos e alienados”, não mais se reproduzissem, o que permitiria que as raças superiores pudessem se desenvolver de forma plena. Em seu pensamento reducionista, a eugenia demonstrava que não haveria chance de evolução para a maior parte das populações.

Como ciência, ela supunha uma nova compreensão das leis da hereditariedade humana, cuja aplicação visava a produção de “nascimentos desejáveis e controlados”; enquanto movimento social, preocupava-se em promover casamentos entre determinados grupos e – talvez o mais importante – desencorajar certas uniões consideradas nocivas à sociedade. (SCHWARCZ, 1993, p. 79)

Os defensores da teoria eugênica defendiam práticas como a esterilização dos indivíduos, para que os genes indesejados não pudessem ser transmitidos para as novas gerações. A partir dessa prática, pensavam que seria possível a evolução humana, feita por aqueles que eram racialmente superiores. Tais pensamentos demonstram que, para além do desprezo, tais cientistas também temiam os efeitos da miscigenação e a impossibilidade de progresso que esta poderia ocasionar. Além disso, também demonstram como não viam as raças “inferiores” como seres humanos dignos de qualquer respeito ou consideração, tendo qualquer traço de subjetividade negado.

Referente ao pensamento científico empregado no Brasil, muitas foram também as controvérsias, haja vista que a miscigenação já havia sido concretizada quando as teorias raciais adentram o território brasileiro. O Brasil já era considerado um país mestiço, em que três raças constituíam a sua base, e o enegrecimento da população foi responsável por instalar os debates acerca da ideia de raça. O que se pretendia era comprovar, a partir da ciência, interpretada como uma autoridade incontestável, que os descendentes dos africanos escravizados eram inferiores, ressaltando as suas diferenças em relação aos brancos.

Sílvio Romero, um dos importantes cientistas a refletir sobre os efeitos da mestiçagem, afirmou que “Todo brasileiro é um mestiço, quando não o é no sangue, o é nas ideias” (Apud. MUNANGA, 2019b, p. 55). O estudioso acreditava que seria possível, por meio da miscigenação das três raças que formaram o Brasil, embranquecer o país, sendo aquele momento em que viviam e refletiam acerca do país apenas a transição entre uma fase e outra. Embora sua visão fosse utópica, por propor uma uniformidade racial embranquecida, que apenas com os habitantes do país jamais seria alcançada, sua visão destoava da de outros homens da ciência que não enxergavam saída para a população brasileira, a não ser a importação de mão de obra europeia. A visão eugênica foi importante até mesmo neste momento em que se discutia a chegada de novos contingentes humanos, pois não era ideal que fossem aceitas pessoas de etnias consideradas inferiores, como, por exemplo, judeus e asiáticos. O ideal era receber o maior número possível de pessoas brancas, para que assim fosse possível o embranquecimento da população brasileira.

Um dos estudiosos que se debruçou sobre a mestiçagem, focando principalmente nos efeitos causados pelo sangue africano, foi Nina Rodrigues. O médico foi um dos mais notórios eugenistas brasileiros e um dos pioneiros da antropologia criminal brasileira, tendo sido muito influenciado pelos pensamentos de Lombroso e Galton. Para Rodrigues, seria fundamental institucionalizar as diferenças raciais e culturais, pois defendia a tese de que o sangue negro/indígena era, por si só, um símbolo da degeneração e isto, por si só, seria um dos fatores que contribuíam para os índices de crimes cometidos pela população negra.

A impulsividade das raças inferiores representa certamente um fator de primeira ordem nesse tipo de sua criminalidade, mas se compreende facilmente que a impulsividade criminal pode ser e será em grande parte uma simples manifestação da anomalia que faz com que os criminosos sejam seres que não podem se adaptar, se acomodar ao seu meio social, refratários que são à norma social sob a qual deveriam viver. (RODRIGUES, 2008, p. 1166)

O que se percebe é que a análise que os cientistas buscavam fazer sobre a possível ligação entre raça e criminalidade ignorava um dos principais fatores responsáveis por estas situações, que eram os reflexos da escravização e da marginalização de um enorme contingente humano, abandonado à própria sorte quando sua mão de obra passou a não ser mais requisitada. Nos parece óbvio que

estas pessoas, que antes sequer eram tratadas como humanas, apenas como coisas, recorreram muitas vezes à criminalidade como forma de subverter a dura realidade em que viviam. Quanto à violência, esta também não deixava de ser uma reação às inúmeras violências a que os negros foram submetidos durante séculos.

Rodrigues foi responsável por produzir um dos mais relevantes estudos acerca da população negra brasileira perante os seus contemporâneos, a saber, *Os africanos no Brasil*. O médico buscou fazer do negro objeto da ciência, buscando compreender desde as suas origens, cultura e crenças, até os efeitos da mestiçagem, apontando ainda como foi o processo de resistência dos africanos e descendentes por meio do aquilombamento. A formação dos quilombos é vista pelo autor como uma forma de conservar, na medida em que foi possível, as diversas línguas e tradições dos diversos povos africanos que aqui viviam, buscando preservar também suas próprias vidas, e ainda visavam impedir que seus saberes e crenças fossem destruídos pelos colonizadores, o que ocorria com intensidade quando estavam tutelados pelos senhores de engenho.

Ao observar as diversas mitologias dos povos negros, Rodrigues acreditava que as práticas religiosas poderiam ser conservadas devido à existência de um altíssimo número de negros no país. O cientista percebeu, ainda, que existia uma vastidão cultural e buscou apontar que enxergava a superioridade das mitologias negras, por serem mais complexas, frente às dos povos indígenas. Mas nem todos os seus apontamentos podem ser considerados positivos ou sequer imparciais, pois ao falar sobre as práticas de feitiçaria do Candomblé, o médico salienta: “São os feiticeiros dos candomblés verdadeiros charlatães explorando a credulidade pública e exercendo ilegalmente a medicina” (1977, p. 251). Baseando-se nas leis e em suas próprias crenças, qualquer tipo de medicina natural ou curandeirismo deveriam ser de alguma forma punidos, sendo esta uma forma de frear os saberes ancestrais dos não brancos. A medicina aceita e praticada deveria ser apenas a oficial, exercida por homens que possuíam capital financeiro e social.

Em seu artigo “Mestiçagem, degenerescência e crime”, Nina Rodrigues analisa a possível correlação entre a mestiçagem e a degeneração das raças, apoiando-se nas teorias de diversos cientistas que discorreram sobre o tema, como Gobineau, Quatrefages e Agassiz. Ao refletir sobre a inteligência dos mestiços, e se existiria

plena capacidade de desenvolvimento de suas faculdades mentais, Rodrigues comenta que:

A existência de mestiços que em tudo muito se aproximam, pelas características físicas, das raças inferiores das quais provêm, e são, não obstante, dotados de um grande talento é uma objeção que não tem mais valor. A inteligência brilhante de alguns mestiços é conhecida e reconhecida. Mas essa inteligência brilhante, salvo exceções, é geralmente superficial, incapaz de esforços, de uma ação continuada e durável, além do que esta vivacidade da inteligência, longe de ser uma negação, pode ser uma simples manifestação de degenerescência, frequentemente suscetível de se associar a outras manifestações similares. [...] é que as características físicas e morais das duas raças não se fundem nos mestiços de modo a resultar sempre num produto médio. Muitos exemplos, que não vale a pena lembrar aqui, demonstram que as qualidades físicas e morais podem se transmitir formando combinações muito variadas. (RODRIGUES, 2008, p. 1162-1163)

Tal fato seria responsável por impedir que as raças inferiores possuíssem total desenvolvimento físico, moral e psíquico e, dessa forma, não teriam as mesmas noções sobre a vida em sociedade que os brancos civilizados eram capazes de possuir. Dessa forma, por não duvidarem da capacidade de desenvolvimento psíquico dos mestiços, os pensadores da antropologia criminal passam a defender que as responsabilidades penais destes grupos deveriam ser atenuadas, para que existissem outras formas de proteção à população. As preocupações biológicas sobre as diferenças humanas demonstram o quanto não se refletia sobre como as questões sociais eram o maior ponto de diferenciação entre os grupos, pois os brancos buscaram comprovar a inferioridade psíquica e anatômica dos negros, para explicar o porquê de não conseguirem o mesmo grau de evolução, mas desconsideravam que, enquanto os escravizados eram submetidos a um cruel processo de escravidão, a população branca tinha acesso a aprendizados e formas de sociabilidade que eram negados aos não brancos.

Estas formas eram vistas como superiores por serem voltadas ao conhecimento eurocêntrico, que ditava o que era ciência e sabedoria e, mais do que isso, portar estes saberes era um capital social decisivo para que o domínio continuasse sendo exercido pelas pessoas brancas. Naquele momento muito se questionava sobre o porquê das pessoas negras, ainda que em grande número, não conseguirem reverter o quadro de dominação e subjugação de que eram vitimadas, e

os pensadores alegavam que a inferioridade dos negros se comprovava também a partir deste ponto. Estes pensamentos serviam ainda como base para justificar a aculturação da população negra, pois seriam uma prova decisiva de que os conhecimentos do povo negro jamais seriam capazes de se equiparar aos dos brancos.

Rodrigues pensava em criar uma espécie de *apartheid*, em que as diferenças raciais fossem institucionalizadas e controladas por meio das leis. É importante ressaltar que embora não tenham sido de fato criadas leis eugênicas para a segregação das populações em território nacional, muitas foram as discussões legais feitas no início do século XX para barrar a imigração das raças vistas como inferiores. Como afirmaram Souza e Carvalho (2021), não apenas novos imigrantes negros seriam barrados, como também outras raças não brancas, como asiáticos, árabes e judeus.

Havia outra crença defendida por Nina Rodrigues, a de que o norte do Brasil seria especialmente afetado pela miscigenação por se tratar de uma região em que já existiria a completa eliminação do elemento branco, e o clima também seria um fator decisivo para a concretização do fenômeno. Acreditava que o clima quente seria um dos fatores responsáveis pela eliminação da raça branca no norte do país. Como consequência, a região estaria em desvantagem em seu desenvolvimento, pois não receberia mais os genes responsáveis por proporcionar o progresso humano que, como consequência, traria a prosperidade para a região do país. O desenvolvimento nacional seria possível apenas se ocorresse a partir dos cérebros e mãos europeus, que já detinham o domínio do mundo. Kabengele Munanga explica como se dava o pensamento de Rodrigues:

[...] Contrariando a maioria da elite, ele não vê no mestiço um caminho que levasse mais cedo ou mais tarde a um Brasil branco. A influência do negro, disse, há de construir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como um povo; nada poderá deter a eliminação do sangue branco. A miscigenação apenas atrasa o processo de enegrecimento da população, mas não o resolve. (MUNANGA, 2019b, p. 60)

Outro médico que defendia a eugenia, principalmente focada na esterilização da população, foi Renato Kehl. Inspirado pelas ideias de Galton, buscou articular no

Brasil uma frente adepta do pensamento eugênico, visando aplicar, por meio das leis, medidas que fossem responsáveis pelo controle populacional. Usava como exemplo medidas tomadas na Europa e nos Estados Unidos para defender que no Brasil se realizasse o controle sobre os “degenerados”, bem como a seleção racial dos imigrantes que adentravam no país no século XX.

Oliveira Vianna foi outro pensador que, ao tratar dos assuntos de raça, pode ser apontado como um rejeitador da miscigenação. O sociólogo exaltava que o sangue, quanto mais próximo fosse do europeu, sem traços de miscigenação com “povos inferiores”, geraria traços físicos também mais próximos do europeu, que seria a aparência desejável. Sendo assim, a pele mais escura, assim como os traços negroides, representava uma mácula difícil de ser contornada, retratando o negro como um ser exótico e de aparência bestial. Vianna defendia o arianismo, propagando com fervor as ideias da superioridade racial branca, e acreditava que estes ideais seriam capazes de transformar e civilizar a sociedade brasileira como um todo.

Quando duas raças se misturam, os seus mestiços ficam sujeitos a certos golpes de atavismo que os podem fazer retornarem, no fim de algumas gerações, a um dos tipos étnicos geradores. Esse regresso ao tipo das raças originárias é uma lei antropológica, verificável nos meios étnicos heterogêneos e, principalmente, num meio étnico, como o nosso, oriundo de mestiçagens múltiplas. Quando os cruzamentos surgem da fusão de raças muito distintas, os retornos têm, em geral, um caráter degenerescente: o elemento inferior é que se reconstrói, de preferência, e absorve os elementos da raça superior (VIANNA, 1973, p. 110).

Vianna acreditava que os mestiços jamais poderiam atingir qualquer integridade racial, pois em algum momento seus traços negros/indígenas prevaleceriam sobre os brancos. Para o cientista, os traços de origem indígena estavam mais próximos do branco do que dos negros, sendo assim, uma genética mais fácil de ser vencida. Vianna defendeu que os mestiços poderiam ser beneficiados socialmente e ascenderem de alguma forma desde que se tornassem psicologicamente adeptos do arianismo, pois o desejo da branquitude já os libertaria de alguma forma. O mestiço deveria ser apenas parte de um momento transitório, para que no futuro se tornasse dominante a população branca como tipo nacional.

Diferentemente do que propunham vários dos pensadores que refletiram sobre a formação nacional e a mestiçagem, Alberto Torres não enxergava a raça como o fator principal para o insucesso das populações não brancas e, como consequência, de toda a população brasileira. Segundo Torres (*Apud* MUNANGA, 2019b, p. 64),

Nenhum dos povos contemporâneos é formado por uma raça homogênea e isto não lhe impediu de formar uma nação, moral, política e socialmente [...]. Se os indígenas, os africanos e seus descendentes não puderam “progredir e aperfeiçoar-se”, isto não se deve a qualquer incapacidade inata, mas ao abandono “em vida selvagem ou miserável, sem progresso possível”.

Rejeitando as teorias racistas deterministas, Torres defendia a tese de que o problema do Brasil era a alienação das elites, o que resultava em uma exploração feita pelos estrangeiros, sendo esta até mesmo ideológica. Ao se apegarem em teorias raciais estrangeiras, que apontavam os povos colonizados como degenerados por natureza e raça, os cientistas brasileiros aceitariam passivamente a inferioridade do sujeito nacional, alçando o europeu a um patamar inalcançável.

O pensamento de Torres, relativamente à mestiçagem, diverge do que vinha defendendo outros cientistas, que não aceitavam que a população brasileira era e continuaria sendo plural, e que este era um processo irreversível. Ainda que um novo contingente populacional europeu tenha adentrado às terras brasileiras, a unidade racial jamais seria possível. Mas como é possível perceber nesta breve análise dos pensadores das teorias raciais no Brasil, o que muitos defendiam era um branqueamento por meio do genocídio da população negra. Com a defesa de que os negros não pudessem mais se reproduzir, visavam, aos poucos, eliminar os traços negroides por meio da morte.

Não há dúvidas de que a mestiçagem brasileira, ainda que tenha existido em enormes proporções, não foi capaz, sequer, de diminuir as desigualdades raciais existentes no Brasil. O que se percebe, cotidianamente, é que os pensamentos sobre raça se perpetuaram desde a ciência moderna e continuam sendo reproduzidos na sociedade brasileira. O racismo contemporâneo foi diretamente influenciado pelas teorias raciais expostas pelos cientistas do século XX, não há dúvidas.

6. REPRESENTAÇÕES E ESTEREÓTIPOS DA MULHER NEGRA NA LITERATURA DE CORDEL

6.1. Algumas considerações sobre a mulher negra

Refletir acerca das representações da mulher negra se mostrou, no decorrer deste trabalho, uma tarefa bastante complexa. O racismo e o sexismo, em conjunto, foram responsáveis por relegar as mulheres negras a uma posição social inferior na pirâmide social dos povos ocidentais. Ocupando a base da pirâmide, a mulher negra estaria destinada a cumprir um “destino histórico”, conforme Beatriz Nascimento (2021, p. 233).

O destino apontado pela historiadora seria o de continuar o trabalho servil, para que fosse perpetuada a desvantagem histórica vivida pelas mulheres negras. Sendo vista como uma força de trabalho, não surpreende que seja interpretado como algo natural o fato de as mulheres negras desempenharem os papéis sociais mais desvalorizados. Dentre estes, a função servil contemporânea, o papel de empregada doméstica, lugar ocupado majoritariamente por mulheres negras. Tais naturalizações, tanto do alto índice ocupado por mulheres negras bem como da própria função da empregada doméstica, são uma herança cultural provinda da escravidão brasileira. O racismo cultural faz com que a imensa maioria da população sequer questione o porquê desta correlação.

Enquanto buscavam a própria emancipação, as feministas brancas ocidentais não consideraram as diferenças de raça e classe, responsáveis por criar um abismo entre estas e as mulheres de cor. Para as não brancas, os ideais de feminilidade, veementemente combatidos pelas brancas, jamais representaram algo a ser confrontado, pois não eram contempladas por tal idealização. Houve dentre as feministas e sufragistas um profundo silêncio sobre as desigualdades raciais e a escravização a que foram submetidas as mulheres negras.

Ao representarem a si mesmas como universais, como a regra, as mulheres brancas também buscavam se igualar aos homens. Mas é importante refletir sobre com quais homens essas mulheres buscavam se equiparar, pois tratava-se exclusivamente dos brancos, aqueles que detêm o poder e constituem a norma mítica.

Ainda que não possuíssem poder equiparado ao dos homens brancos, as brancas eram capazes de exercer domínio sobre homens e mulheres negras. Em um de seus ensaios, “Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença”, Audre Lorde (2019) apresenta um apontamento que é reafirmado pelas teóricas que buscam construir o pensamento feminista negro, aquele de que a norma mítica, que define as representações sociais, culturais e literárias, é o homem branco, magro, jovem, heterossexual e cristão e este era o espelho para as mulheres burguesas.

Movidas por um sistema em que a autoridade e o poder estão apenas nas mãos masculinas, pois o advento do capitalismo barrou as possibilidades de ascensão femininas, tratando as mulheres como frágeis, as mulheres brancas não perceberam que, ao colocarem a si mesmas e suas pautas como sujeitos universais, estariam igualando histórias e experiências muito diversas. É novamente oportuno lembrar a branquitude, que impede muitas vezes a expansão das reflexões das pessoas brancas. As demandas das feministas brancas brasileiras focaram, principalmente, nos problemas impostos pela família nuclear, nos papéis desempenhados pelas mulheres brancas dentro da sociedade, ignorando o fato de que um enorme grupo feminino não podia ser representado por estas pautas.

Enquanto as mulheres brancas burguesas são representadas como autênticas mulheres e dotadas da feminilidade, lutando contra a imposição da fragilidade e passividade, bem como da submissão, as mulheres negras continuam a ser publicamente tratadas apenas como fêmeas, em que suas forças de trabalho e reprodutiva seriam os únicos atributos que poderiam ter. Podemos refletir o que constituiria a diferença crucial entre a mulher e a fêmea.

No Ocidente, os homens se utilizaram do racismo e do sexismo para o estabelecimento de ideologias de dominação a partir das diferenças biológicas que existiam entre os grupos humanos. Oyèrónké Oyěwùmí, socióloga nigeriana, elaborou complexas reflexões acerca das determinações biológicas que foram impostas às mulheres africanas durante a escravização e as diversas colonizações.

A autora explora em sua obra *A invenção das mulheres* (2021), o fato de que o gênero não constituía uma forma hierárquica e organizacional dentro da sociedade iorubá e que esta foi mais uma das imposições colonizatórias. Foi fundamental que as

“anafêmeas”, termo pelo qual Oyěwùmí se refere aos humanos do sexo feminino, fossem inferiorizadas, bem como seus direitos reprodutivos. A autora explica que para os iorubás as divisões hierárquicas eram feitas de uma maneira diversa, em que o sexo não representava um símbolo distintivo. A distinção era feita por meio da senioridade, sistema que assimilava a idade à sabedoria e ao poder, sendo estritamente social e não biológico.

Oyěwùmí busca demonstrar, com base em seus estudos sobre a Iorubalândia⁴⁹, que a construção determinista acerca das categorias homem e mulher são teorias ideológicas ocidentais, que tornam os corpos físicos indissociáveis dos corpos sociais. Sendo assim, a autora afirma que “As teorias ocidentais tornam-se ferramentas de hegemonia na medida em que são aplicadas universalmente, partindo do pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano.” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 46-47).

A socióloga questiona também o porquê de teóricos africanos pensarem a África de acordo com a construção epistemológica ocidentocêntrica⁵⁰, que define o mundo em função de si mesma. A crítica da autora consiste no fato de que os intelectuais africanos assimilaram que a condição humana seria estritamente ligada à definição do humano ocidental, pensamento também adotado pelas feministas que teorizaram sobre as mulheres africanas. Analisando o que propõe Oyěwùmí, Maria Lugones, socióloga argentina, baseia-se nos pensamentos da autora nigeriana para tecer reflexões sobre a colonialidade e afirma que

A redução do gênero ao privado, ao controle do sexo, seus recursos e produtos, é uma questão ideológica, apresentada como biológica, e é parte da produção cognitiva da modernidade que conceitualizou a raça como “atribuída de gênero” e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas para europeus/eias brancos/as e para colonizados/as não brancos/as. A raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas. (LUGONES, 2019, p. 80)

Pensando raça, gênero e colonialidade, podemos perceber que neste sistema de dominação as mulheres de cor representam o grupo mais periférico de todos, pois estas acabam por se tornar apenas uma versão inferiorizada dos homens no que

49 Região habitada pelos iorubás, que compreende os territórios de Nigéria, Togo e Benim.

50 A autora propõe o uso deste termo em detrimento do termo eurocêntrico, pois englobaria também os Estados Unidos.

tange à sua humanidade. Enquanto a hegemonia masculina é instituída e constantemente reafirmada, a mulher negra é invisibilizada em todas as suas demandas, sendo tratada apenas como um animal, de carga ou reprodutivo. O fenômeno da colonialidade seria necessário para manter determinados grupos subalternizados, agindo em conjunto com outros fatores sociais:

Desse modo, “colonialidade” não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade. (LUGONES, 2019, p. 61)

Lélia Gonzalez (2020, p. 77) é taxativa ao afirmar que os negros foram colocados na lata de lixo de sociedade brasileira e se pensarmos especificamente na mulher negra, percebemos como esta é indissociável do papel reprodutivo, sendo tratada apenas como um corpo. Para as negras brasileiras, a condição biológica é determinante para que sejam as mais exploradas. As negras são, ainda segundo Gonzalez (2020, p. 109), tratadas como cidadãs de segunda classe e trabalhadoras de segunda categoria, representando o extremo oposto do seu dominador, o que justificaria a exploração de sua mão de obra e a marginalização de tais mulheres.

[...] A sexualidade da escrava aparece para o senhor livre de entraves ou amarras de qualquer ordem, alheia à procriação, às normas morais e à religião, desnudada de toda série de funções que são reservadas às mulheres brancas, para ser apropriada num só aspecto: o objeto sexual. (GIACOMINI, 1988, p. 66)

Durante a escravização, as mulheres negras foram, forçosamente, responsáveis por ligarem as duas raças predominantes da sociedade brasileira. Ao se relacionarem com homens negros e brancos, originando um enorme contingente mestiço, foram responsáveis por criar um elo indissociável entre os grupos, como discutimos no capítulo anterior. A paternidade dos filhos das mulheres negras, se vindas dos brancos, era praticamente inexistente; não poderiam exercer a maternidade da mesma maneira que as mulheres livres. Na verdade, elas não seriam mães, apenas fêmeas reprodutoras, de modo que a ideia de formação familiar inexistia na vida das mulheres negras.

Em *Mulher e escrava*, Sonia Maria Giacomini (1988, p. 49) afirma que quando a negra escravizada foi incorporada ao lar branco, na função de ama de leite ou escravo doméstica, poderia ser vista como uma corruptora, invadindo o lar dos senhores para de alguma forma prejudicá-los. A proximidade com os homens brancos representava um perigo também pelos abusos sexuais que eles cometiam, de modo que, para as mulheres brancas, a culpada seria sempre a escrava, pois acreditavam que esta visava seduzir os homens. A sensualidade da escrava, imagem criada pelos homens ocidentais, justificaria os abusos. Giacomini (1988) conclui que para a escrava havia a inexistência de uma condição feminina, sendo aceita na sociedade apenas como uma coisa.

O estupro, muito responsável pela miscigenação que ocorreu na colônia, era também uma arma de repressão. Ao analisarmos o *modus operandi* dos homens brancos, é possível afirmar que não se tratava apenas de impulsos sexuais, de uma forma agressiva de exercer a própria sexualidade, mas sim uma agressão sexualizada, consistindo numa forma de exercer o controle. Pois por meio da violência sexual, que se fortalecia de maneira real e psicológica, conseguiam desmoralizar homens e mulheres negros, fazendo com que permanecessem imóveis frente ao poder dos homens brancos.

Patricia Hill Collins (2016, p. 120) demonstra, em seu artigo “Aprendendo com a *outsider within*”, que o pensamento feminista negro tem como objetivo contornar a invisibilidade para serem vistas como sujeitos humanos. Sendo assim, trata-se de uma teoria social que busca resistir às opressões impostas sobre as mulheres negras, que vão desde a marginalização social ao poder da autodefinição. É perceptível, nos estudos acerca do feminismo negro, que tais mulheres demonstram solidariedade umas com as outras e compromisso com a libertação das opressões. O empoderamento seria coletivamente conseguirem a transformação sistêmica da realidade em que vivem, por meio de um processo interno de tomada de consciência sobre as opressões vivenciadas por elas enquanto grupo.

A autorrepresentação das mulheres negras na Literatura de Cordel demorou décadas. Apenas no início da década de 1990, com o primeiro cordel, da poeta Salete Maria, uma mulher negra publica seu primeiro folheto. Isso se dá quase um século depois do primeiro folheto de cordel ser publicado. Salete Maria é responsável ainda

por trazer ao mundo dos folhetos a temática feminista, reivindicando desde o princípio a participação das mulheres na escrita dos versos populares.

Próxima ao surgimento da Literatura de Cordel, outra mulher negra surgiu inserida na cultura popular brasileira, mas por meio das cantorias, quando vários cantadores negros, descendentes de escravizados, faziam sucesso no Nordeste. Dentre estes, Inácio da Catingueira foi o que mais se destacou. Chica Barrosa, nascida Francisca Maria da Conceição, enfrentou diversos cantadores, lutando por seu espaço no âmbito da poesia narrativa nordestina. Nascida em Pombal, terra de Leandro Gomes de Barros, em 1867, filha de pais alforriados, foi a primeira negra a viver e improvisar ao som da viola, como afirma Irani Medeiros em seu estudo *Chica Barrosa: A Rainha Negra do Repente* (2009, p. 111).

Chica Barrosa sofreu preconceito para conseguir ocupar seu lugar como cantadora, principalmente se considerarmos que o período histórico em que a cantadora luta para impor sua voz ainda estava muito ligado à cosmovisão escravocrata da sociedade brasileira. Tratando-se do Nordeste, que abrigava um enorme contingente de pessoas negras, uma mulher negra que ousasse a tomar a voz não seria admirada pelos homens que a cercavam. Nos versos transcritos por Irani Medeiros (2009), se torna nítido o caráter vanguardista dos versos de Chica Barrosa:

Não me ameace de peia
Que me faz fica danada;
Eu não sou sua cativa
Nem também sou sua criada;
Se continuará assim
Vê nega desaforada... (BARROSA apud MEDEIROS, 2009, p. 116)

Não preciso de conseio
Porque já não sou menina;
Faço tudo quanto quero,
Isso desde pequenina...
Eu nas minhas brincadeira
Sempre fui traquina! (BARROSA apud MEDEIROS, 2009, p. 117)

Chica Barrosa foi assassinada a facadas por seu companheiro José Pedro da Silva em 1916, após uma briga causada por ciúmes. A irreverência da poeta negra, como é possível perceber, é tecida a cada verso, a cada “desaforo” proferido para

sobrepor-se ao rival, que busca rebaixá-la por meio de sentenças racistas e machistas.

6.2 As representações da mulher negra na Literatura de Cordel

Ao retratarem as mulheres negras na Literatura de Cordel, recaíram sobre elas diversos estereótipos cristalizados na cultura brasileira. Baseados em uma ambiguidade, como afirma Homi K. Bhabba em *O local da cultura* (2007), os estereótipos deveriam ser pensados não apenas no âmbito em que se reproduziriam imagens positivas ou negativas, mas sim sobre de que maneira ocorrem os processos de subjetivação a partir destes. Bhabba busca estabelecer a ligação entre tais processos de subjetivação e o discurso colonial, pois o uso dos estereótipos seria importante neste contexto para negar o reconhecimento das diferenças.

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (BHABBA, 2007, p. 117. Grifo do autor.)

Os estereótipos são, sobremaneira, responsáveis por firmar imagens no imaginário coletivo, tornando-se ao mesmo tempo um substituto e uma sombra em contextos coloniais, acabando por representar as fantasias colonizatórias, cujo maior objetivo é manter a dominação sobre os sujeitos colonizados. Acabam por se tornar imagens de controle, solidificando imagens que justificariam as opressões, dentre estas estariam a piedade, a pureza, a submissão e a domesticidade (COLLINS, 2019, p. 140). Segundo Patricia Hill Collins (2019, p. 136): “Essas imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana”.

Os estereótipos são responsáveis por fixar no imaginário a imobilidade do negro, principalmente por negar a ele o direito à autorrepresentação. Dentro dos campos social, histórico, cultural e literário, foram os homens brancos que se auto incumbiram do poder da definição, de si mesmos e dos outros. Aos outros grupos o

silêncio foi a primeira imposição, sendo impossibilitados sistematicamente de protagonizarem suas próprias histórias, mas para as mulheres negras, a tomada do poder foi ainda mais dificultosa, conforme Gonzalez (2020, p. 141):

[...] nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história.

Como expusemos na introdução deste trabalho, Roger Chartier (1991) aponta que as representações sociais são determinadas de acordo com os interesses daqueles que as forjam. Tal fato mostra ser necessário refletir sobre quais os interesses dos autores ao proferirem os discursos oficiais, pois não podem de forma alguma ser considerados discursos neutros. O historiador francês, que se aprofundou nos estudos acerca de como o texto literário é capaz de criar retratos sociais, demonstra que os criadores buscavam impedir que o indivíduo que passou pelo processo de “outremização⁵¹” permanecesse em um estado de minoridade.

As formas de teatralização da vida social [...] dão o exemplo mais manifesto de uma perversão da relação de representação. Todas visam, de fato, a fazer com que não tenha existência a não ser na imagem que exhibe, que a representação mascare ao invés de pintar adequadamente o que é seu referente. (CHARTIER, 1991, p. 185)

Ao estabelecerem retratos que tratam os indivíduos não brancos por meio de ideologias racistas e sexistas, enviesam as representações e criam discrepâncias entre o real e o que é representado. Estes retratos fixaram as representações das minorias sociais e impediram por séculos que fossem contestados por estas mesmas, tendo em vista que não possuíam voz e alcance público para se expressarem em público, por meio da voz, dos versos, da escrita. Como afirma Cuti, em *Literatura negro-brasileira*, a literatura é poder, “poder de convencimento, de alimentar o imaginário, fonte inspiradora do pensamento e da ação” (CUTI, 2010, p. 12). Sendo, sobretudo, um fazer humano, falar e poder ser ouvido é uma forma de poder. Negar a complexidade das pessoas negras e de outras minorias sociais, bem como não lhes

51 Segundo Toni Morrison, este seria o ato de transformar alguém em Outro.

concederem ferramentas para a emancipação literária, é mais uma das violências impostas pela branquitude.

Na literatura canônica a representação das mulheres negras não se deu de maneira distinta da que buscamos demonstrar nesta tese. As mulheres negras foram retratadas de acordo com o viés racial que vivenciavam dentro da sociedade brasileira e, como consequência, a imagem estereotipada se repete dentro da literatura brasileira. Dentre os estereótipos da mulher negra, são três as representações que ganharam força: a negra sensual, a mãe preta e a negra de pele retinta. Tais representações retratam as negras de maneiras distintas: a sensual, utilizada principalmente em conjunto com o estereótipo da “mulata”, revela a exacerbação sexual associada à mulher negra de pele clara. Como afirma Sueli Carneiro (2019, p. 153): “A mulher negra será retratada como exótica, sensual, provocativa. Enfim, com fogo nato; tais características chegam a aproximá-la de uma forma animalesca, destinada exclusivamente ao prazer sexual”.

A representação da mãe preta cumpre o papel que é o extremo oposto da anterior. Retratada como uma mulher bondosa, que participa ativamente da educação da criança branca, é constantemente ligada à função materna das mulheres, principalmente por desempenharem muitas vezes a função de amas de leite. Tendo sido um trabalho sempre desempenhado pelas mulheres negras, estas se tornaram responsáveis por criar os filhos de outrem, enquanto precisaram abdicar da participação ativa na criação dos próprios filhos. Se durante o período da escravização não lhes era permitido desempenharem esse papel, sendo separadas de seus filhos, na contemporaneidade o trabalho doméstico enquanto emprego é muitas vezes responsável pelo distanciamento físico destas famílias.

A terceira representação, a da mulher negra de pele retinta, é a que mais se aproxima das representações que encontramos no *corpus* escolhido para este trabalho. Associada à deformidade, à velhice, à sujeira, à feiura, é associada ainda à feitiçaria, retratada como uma mulher capaz de envenenar e embriagar os homens com seus poderes. Seus traços são animalizados, fazendo com que estas personagens sejam sub-humanas, dotadas de instintos selvagens e malignos.

Não há dúvidas de que tradição escrita e oral se retroalimentaram, pelo fato de

possuírem a circularidade de suas temáticas, causando, dessa forma, que os estereótipos fossem perpetuados, sedimentados e fortalecidos na sociedade, na literatura canônica e no interior da própria literatura oral-popular. São, na verdade, representações que remetem aos tempos da colonização e que possuem um forte vínculo com o pensamento cristão. Assim como pregavam muitos dos escritores brasileiros, os cordelistas também assimilaram a pretensa superioridade branca em seus folhetos.

Em sua obra basilar, denominada *E eu não sou uma mulher?* (2019), bell hooks traz, desde o título, uma série de reflexões acerca das experiências vivenciadas pelas mulheres negras. A intelectual estadunidense retrata um constante desconforto vivenciado pelas mulheres negras dentro dos grupos sociais, constantemente atravessadas por um não-pertencimento, causado pela exclusão de suas demandas específicas dentro dos movimentos sociais. hooks busca demonstrar que, compreender a história do feminismo negro é também reafirmar que as histórias sociais não podem ser encaradas como universais.

Embora se trate de uma obra escrita por uma autora estadunidense, o diálogo com a realidade brasileira é muito profícuo. Hooks (2019, p. 41) enfatiza que o sexismo e o racismo agem em conjunto, desde a época da escravização, pois sempre foram as mulheres negras as maiores vítimas da exploração, bem como da violência. A vulnerabilidade social também as tornou as maiores vítimas dos estupros perpetrados pelos homens brancos. Como afirma hooks (2019, p. 142-143):

A mitologia cristã representou a mulher como fonte de pecado e mal; a mitologia racista e sexista simplesmente designou as mulheres negras como o epítome da maldade e da pecaminosidade. Homens brancos podiam justificar a desumanização e a exploração sexual das mulheres negras com o argumento de que elas possuíam qualidades demoníacas inerentes. Homens negros podiam alegar que não se davam bem como mulheres negras porque elas eram muito más. E mulheres brancas podiam usar a imagem da mulher negra má e pecaminosa para enfatizar sua própria inocência e pureza. Como a figura bíblica de Eva, a mulher negra se tornou o bode expiatório para homens misóginos e racistas que precisavam ver algum grupo de mulheres como a encarnação do mal feminino.

Quando analisamos o excerto acima, percebemos que, no caso do nosso recorte, a Literatura de Cordel, ao retratar a mulher negra, traz em si muito do que

hooks expõe. Profundamente atravessada pela mitologia cristã, a sociedade nordestina em que se firmam os folhetos de cordel, no início do século XX, retrata um pensamento muitas vezes medieval e que torna as mulheres as maiores representantes do mal, pois são as grandes aliadas do demônio, segundo a crença difusa no âmbito da sociedade patriarcal e, por conseguinte, entre os cordelistas nordestinos do começo do século XX.

Analisando a maneira como os poetas criam os retratos femininos, é possível perceber que se eles muitas vezes são duros com as mulheres num todo, quando falamos das mulheres negras isso é ainda mais contundente. É a partir desses retratos, tão negativos e estereotipados, que fica evidente muitas vezes a depreciação intencional deste grupo na literatura de folhetos. Muitas vezes, nestes opúsculos, a mulher negra não figura como digna de defesa ou respeito, mas como uma espécie de antimusa, como demonstra Francisco Sales Arêda em “As aventuras do Amarelo João Cinzeiro Papa Onça”:

Assim mesmo nessa vida
de pobreza horrorosa
casou-se com uma negra
feia caspenta e sebosa
tão ruim que lhe chamavam
a negra Joana amargosa. (ARÊDA, s. d., p. 2)

Ao serem retratadas dessa forma, então, reforça-se a solidão estrutural das mulheres negras. Este fato se deve ao desinteresse dos brancos de se relacionarem afetivamente com as mulheres negras e pela deserção dos negros, que também preferem buscar a afetividade entre as mulheres brancas, como bem explicitou Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, afirmando que o homem negro busca, por meio da afetividade, livrar-se das violências cotidianas causadas pelo racismo.

É um fato que muitas vezes os retratos que os cordelistas tecem sobre as mulheres brancas não são gentis, mas ainda assim são capazes de figurar no polo positivo desta literatura, pois mulheres brancas ainda podem ser vistas como modelos, sendo retratadas de maneira positiva em seus cordéis que possuem função didático-moralizante, diferentemente das negras, sempre mostradas como figuras ameaçadoras e subalternizadas.

Não há como negar que boa parte da produção cordelista analisada funciona como instrumento de representação dos preconceitos étnico-raciais, como afirma Francinete Fernandes de Sousa (2009, p. 26). Ao incorporarem a depreciação a determinados grupos sociais, muitos cordelistas dotam seus poemas de ideologias conservadoras. Como consequência, a negra é quase que exclusivamente uma figura negativa nos versos desta literatura.

Nos folhetos que selecionamos para esta pesquisa, as figurações da mulher negra podem ser divididas de acordo com as seguintes representações: depreciação da aparência; feiticeiras; criadas; seres demoníacos/infernais; vítimas de violência e arquétipo da “Negra de um peito só”. Ressaltamos que alguns dos folhetos podem ser analisados seguindo mais de uma categoria.

5.2.1. Depreciação da aparência

Esta categoria se mostra relevante, pois praticamente em todos os folhetos de nosso *corpus* que abordam a figura da mulher negra, existe a depreciação de sua imagem. É um fato que os ideais de beleza foram construídos exclusivamente em torno dos fenótipos raciais brancos, tornando-os superiores, o que fez com que traços negroides se tornassem indesejáveis.

Assim como vários temas debatidos nesta tese, o conceito de beleza e suas implicações também se trata de uma construção social. Toda a estética do belo foi, a princípio, construída em torno do modelo eurocêntrico de beleza. Como consequência, durante a colonização, foram transmitidos os padrões de beleza inalcançáveis para os povos não brancos. Sendo esta beleza, não apenas física, mas aquela presente em todos os gestos, formas culturais, expressões religiosas, e estaria presente apenas no que se relacionava de alguma forma à branquitude.

O cabelo cacheado, por exemplo, é grande alvo da diferenciação por meio da zombaria dentro da cultura popular. Utilizando termos pejorativos como “cabelo pixaim” ou “cabelo ruim”, se constrói a negação da beleza negra. Sendo o cabelo liso relacionado à estética branca, este é colocado como alvo de desejo por parte de muitas mulheres negras. Alisar os cabelos acaba por se tornar uma forma de aproximar-se do modelo estético do que seria belo.

Em “O casamento de Chico Tingolé e Maria Fumaça”, de João Ferreira Lima (1976), a aparência da personagem Maria Fumaça é descrita, em diversas estrofes, de maneira depreciativa. Carregando consigo muitas deformações, a mulher do folheto reúne todos os traços da feiura:

Maria Fumaça tinha
um nó no pé da goela
o umbigo bem estufado
dois espravões na canela
uma lepra na orelha
mais 2 lubins na sarnelha
três verrugas na titela

Uma fístula no queixo
correndo aquela matéria
uma vilidia no olho
a cara muito funérea
uma erisipela no peito
tinha todo o defeito
do retrato da miséria (LIMA, 1976, p. 5)

Percebe-se que além das deformações físicas natas, a personagem possui também doenças que lhe causam uma má aparência e a tornam publicamente indesejável. A hanseníase, antes chamada de lepra, era um estigma pública da doença e da deformação, responsável por fazer de seus portadores seres que deveriam ser evitados, devido à sua fácil transmissão. A erisipela é outra doença infecciosa da pele, que, ainda que não seja transmissível, causava temor e enojamento. Outros problemas como a fístula e a doença ocular, complementam a aparência horrenda de uma mulher que traz em si as doenças terrenas, muito conhecidas pelo público leitor/ouvinte do poeta.

Tinha um dente para fora
comprido e muito amarelo
um rancor no pulmão
bem no pé do garguelo
como o cirro da morte
a boca do tamanho de um pote
a língua como um martelo

Maria Fumaça tinha
na laringe um pigarro
aonde ela estava
fazia nojo o escarro
tinha a cor amarela
o bafo da boca dela

fedia mais do que sarro (LIMA, 1976, p. 6)

Dentre as distorções físicas e internas, aquelas associadas ao sistema respiratório ganham destaque, principalmente por serem males comuns. Os problemas pulmonares, o pigarro e o escarro eram vistos constantemente na população. A tuberculose, por exemplo, era responsável por causa todos estes efeitos.

É o retrato da miséria
 Magra, feia como a morte
 Cumprida, franzina e seca
 caspuda como serrote
 aquela saiu do lixo
 Deus me livre deste bicho
 ser a minha consorte! (LIMA, 1976, p. 7)

Nestes versos há, como visto, a hiperbolização de características físicas negativas, esboçadas com a finalidade de suscitar o riso de exclusão. O humor se fortalece com a depreciação da figura da personagem. Por fim, o cordelista afirma que Maria Fumaça seria a mãe de duas filhas muito feias, sendo este um castigo, não apenas para a mãe, mas para toda a humanidade. Uma delas seria a Negra de um peito só, personagem negra recorrente na Literatura de Cordel que será analisada oportunamente.

Dona Maria Fumaça
 não ficou no caritó
 produziu duas filhinhas
 tão feias de fazer dó
 que pareciam um castigo
 a mãe de calor de figo
 e a negra de um peito só. (LIMA, 1976, p. 8)

Percebe-se que o poeta utiliza como forma de deformar a mulher negra problemas e características que não eram apenas ilusórios, pelo contrário, em vários momentos são problemas reais com que a população nordestina convivia. A negra de João Ferreira Lima aterroriza, então, por ser uma mulher brutalmente real, ainda que possua alguns traços exacerbados. “O retrato da miséria” mostrado pelo cordelista não se trata de algo distante e surreal, mas pelo contrário, é na verdade uma miséria palpável e íntima.

Em “História da princesa da serra misteriosa”, de Minelvino Francisco da Silva, a personagem negra é consumida pela inveja de uma outra mulher, descrita como “linda donzela”, enquanto a personagem principal é descrita da seguinte forma: “A negra era esquisita/ Parecia a mãe do Cão” (s. d., p. 20), uma clara referência ao demônio, seria a sua mãe. Portanto, a negra seria tão feia que originaria a entidade mais temida pelos cristãos, de aparência aterrorizadora.

Ainda que sua aparência seja descrita como terrível, tal fato não impede que seu corpo seja sexualizado como forma de fetiche. Seu corpo mesmo que repulsivo, é capaz de excitar e tentar os homens. Descrita como “feia em demasia”, não deixa de ser alvo do desejo e da insubordinação sexual vindos dos homens. Esta é uma das formas como a misoginia age, tornando as mulheres publicamente desprezíveis, ainda que estes corpos sejam alvo do desejo masculino:

Porque um rapaz não vai
A ela dar ousadia
Uma negra como aquela
Que é feia em demasia;
Os homens só querem ela
Para fazer anarquia. (SILVA, s. d., p. 24)

A personagem, que inveja a donzela branca, busca uma forma de dar vazão aos seus sentimentos, transformando a princesa em uma pomba para que fosse possível tomar o seu lugar. E, como consequência deste ato, o rapaz, que antes estava interessado pela bela moça, vai morar com a negra:

Agora vamos tratar
Sobre o caso do rapaz
Vivendo com aquela negra
Feia que só Satanás;
Acho que no mundo velho
Feia assim não nasce mais! (SILVA, s. d., p. 24)

Quando seu feitiço é descoberto, uma punição severa lhe é aplicada, tornando-a alvo de uma imensa violência. A punição exemplar e pública, deixaria evidente que uma negra, exposta publicamente como feiticeira e com aparência desprezível, jamais poderia ocupar o lugar que tentou usurpar:

Depois da negra amarrada

Deu um grito e foi soltando
 Os animais se abriram
 A negra foi se rasgando,
 Os burros loucos de medo
 Correram até não sei quando. (SILVA, s. d, p. 30)

A tal negra feiticeira
 Foi quem perdeu o pirão
 Os burros que a conduziram
 Fizeram espatifação
 Até hoje tem pedaços
 Da negra ali pelo chão (SILVA, s. d., p. 32)

A imagem da punição é muito visual e violenta. Os pedaços, rasgados por animais, ficam eternamente espatifados pelo chão e servem para que, a todo momento, esta punição seja vista e lembrada. O corpo da mulher, destrinchado em pequenos pedaços, será pisado e incorporado ao chão, tornando a sua decomposição pública e banal.

Em “As aventuras do Amarelo João Cinzeiro Papa Onça”, de Francisco Sales Arêda, o cordelista retrata a relação entre João Cinzeiro e sua esposa, Joana, mas primeiro evidencia a aparência física da esposa, dotando-a de traços físicos negativos. Além da aparência nata, também evidencia outros traços que poderiam ser causados pelo desleixo e pela falta de asseio, como as caspas e a aparência “sebosa” dos cabelos:

Assim mesmo nessa vida
 de pobreza horrorosa
 casou-se com uma negra
 feia caspenta e sebosa
 tão ruim que lhe chamavam
 a negra Joana amargosa.

Embora busque agredi-la, ao ressaltar a sabedoria de Joana, mostrando que possuía muita astúcia, Arêda alça a personagem a um papel de sabedoria e dominância, algo que jamais seria possível a uma personagem representada como submissa:

E João na unha de Joana
 sofria o que o diabo enjeita
 porque ela era pior
 do que febre de maleita
 tinha astúcia de macaco

e invenção de nova seita⁵². (ARÊDA, s. d., p. 2)

Além da aparência física evidenciada, o enredo ainda mostra que a negra fazia de João alvo de inúmeras violências, inclusive físicas, e dominava o relacionamento, retirando do personagem o papel de homem provedor que os padrões sociais exigiam. Ao agredi-lo, Joana minava toda a sua virilidade, pois as agressões físicas eram realizadas de maneira oposta, o homem dominando a sua mulher. Apenas esta violência era socialmente aceita dentro de um relacionamento amoroso, ainda que este ato cause repulsa na contemporaneidade.

Na hora que se danava
pegava João no gogó
dava-lhe tanta pancada
que era de fazer dó
pisava ele todinho
da cabeça ao mocotó (ARÊDA, s. d., p. 2)

E Joana feito uma fera
dava estouro e rabissaca
partia em cima de João
como cobra jararaca
de vez em quando cobria
o amarelo na macaca

O sofrimento de João seria tamanho, que seus flagelos podem tornar aceitável a comparação com as torturas vividas por Jesus Cristo. Se ele poderia ser comparado à figura mais bondosa da cultura ocidental, não causa espanto que sua malfeitora fosse exatamente o oposto, sendo comparada ao demônio. Outra referência que pode ser assimilada ao texto bíblico é a cobra, utilizando duas espécies diferentes em seus versos. Embora a caninana seja uma espécie que não representa perigo, pois não é venenosa e é reativamente mansa, aquela que foi citada anteriormente, a jararaca, é uma espécie venenosa. No cordel de Arêda as cobras representam o perigo e a voracidade, assim como a serpente bíblica.

Nesta vida de flagelo
João sofria demais
nas unhas da negra Joana
a caninana voraz
João representava um Cristo
e a negra um satanás (ARÊDA, s. d., p. 3)

52 Nova Seita. Assim eram chamados os protestantes no Nordeste no início do século XX.

Afirmando que “um dia ainda sou homem”, o personagem explicita que dentro da relação marido-esposa, não conseguia exercer seu poder e forçar a mulher à submissão, e, pelo contrário, permanecia em um constante estado de submissão e inércia:

Se lastimando dizia
 não posso mais suportar
 com esta mulher que tenho
 eu vou morrer de apanhar
 um dia ainda sou homem
 e ela vai me pagar (ARÊDA, s. d., p. 4)

Como forma de provar a sua própria masculinidade, frente a tantos enfrentamentos de sua esposa, João Cinzeiro resolve caçar onças, tornando-se mais uma vez alvo do desdém da negra, que afirma que ele será morto, dada a dificuldade desta empreitada. Depois de muitos acontecimentos, o personagem consegue matar o felino na presença de várias pessoas, ganhando fama sobre seu feito.

De uma fazenda pra outra
 João foi nos braços levado
 e toda moça queria
 tê-lo como namorado
 mas ele dizia a elas
 meninas eu sou casado

com 4 meses depois
 deu um passeio em Goiana
 dessa vez chegando em casa
 agarrou a negra Joana
 deu-lhe uma surra que ela
 lançou sangue uma semana

E voltou ao Piancó
 com honras de cidadão
 depois soube que a negra
 estava debaixo do chão (ARÊDA, s. d., p. 16)

Fica nítido nos versos finais do folheto que embora a princípio diga que é casado, o que o personagem deseja é matar a negra como mais uma forma de recuperar a virilidade e a própria honra, pois esta seria mais uma forma de vingar todos os males que ela o havia causado. O casamento, de que ele se livrou com a morte, é então findado por meio de suas ações. No folheto, o fim de João é o oposto do de sua companheira, pois, no desfecho da narrativa, termina rico, fazendeiro e

casado com uma bela moça, provando que o destino que causou à esposa lhe foi benéfico.

5.2.2. Feiticeira

No quarto capítulo deste trabalho expusemos de que maneira a imagem da feiticeira foi relacionada à mulher africana durante os primeiros séculos da colonização brasileira. Pudemos constatar que, dentre as mulheres que foram alvo de investigação durante a Visitação do Santo Ofício, destacaram-se as mulheres racializadas.

Reafirmar tal fato se mostra importante neste tópico, pois é perceptível dentre a gama de folhetos que compõem o *corpus* deste trabalho que a associação entre a mulher negra e a feitiçaria continuou existindo no imaginário brasileiro durante séculos e se fortaleceu na cultura popular. Os cordelistas eram defensores da moral cristã e utilizavam seus versos para questionar as crenças que oferecessem qualquer tipo de risco e/ou contestassem o catolicismo. Um exemplo disto é o escárnio com que, a princípio, foram tratados os protestantistas na literatura de folhetos.

Quanto às feiticeiras, a imagem da mulher “macumbeira”, ligada às crenças dos povos africanos, habitava o imaginário nordestino. As mulheres foram grandes responsáveis por manterem vivas tais crenças e ainda, por meio da oralidade, continuarem difundindo a fé que era tida como destoante pelos brancos. Um exemplo dessa associação é o folheto “A Macumba da negra saiu errada”, de Rodolfo Coelho Cavalcante. O estigma é tão grande que o texto não elabora qualquer descrição da mãe de santo como uma mulher negra, de modo que seus versos apenas descrevem a maneira como a macumba teria sido feita, no entanto, o título chama a atenção para a figura da mulher negra associada à macumba. Além disso, o leitor já saberia desde o princípio que a tentativa deu errado. Era importante que nos folhetos todas as mulheres que usassem suas crenças ou feitiçaria para realizarem o mal terminassem tendo seus planos malsucedidos.

Em “A Rainha que saiu do mar”, João Martins de Athayde retrata a história de um rei que procurava uma mulher bonita para se casar e a encontra, dotada de um rosto angelical. Tendo ciência deste fato, a negra feiticeira não tardou a intervir no

destino das personagens:

Morava nessa choupana
 uma negra feiticeira
 chamava Quebra Esperança
 uma bruxa mandingueira
 tinha consigo uma filha
 uma cadela solteira.

A Bruxa que viu a moça,
 uma menina tão bela
 Perguntou ao comandante:
 - conhece a família dela?
 É filha de um camponês
 O rei mandou buscar ela. (ATHAYDE, 1976, p. 7)

Na noite do mesmo dia,
 a maldita feiticeira
 deu aquela pobre moça
 um copo de dormideira,
 ela ficou como morta
 dormiu a semana inteira.

Quando a moça adormeceu
 A Bruxa foi com cautela,
 entrou tão ocultamente
 que ali ninguém viu ela
 tirou a moça do canto
 e botou a filha dela.

Recomendou bem a filha
 como devia fazer:
 - Se o comandante sair
 antes do dia amanhecer
 cubra o rosto bem coberto
 para ninguém te reconhecer. (ATHAYDE, 1976, p. 8)

A bruxa prepara uma artimanha para substituir a moça que despertou o interesse do rei, substituindo-a por sua própria filha, outra negra descrita como possuidora de uma aparência desprezível. Afastar a bela moça ainda não era o suficiente, era preciso torná-la também indesejável, subtraindo-lhe os atributos que exaltavam sua feminilidade, como seus cabelo e seus olhos angelicais:

A bruxa pegou a moça
 não a querendo matar
 cortou-lhe todo o cabelo
 os olhos mandou furar
 trancou ela num caixão
 e voou-a dentro do mar.

A moça já quase morta
 chorando se lastimava
 porém conservou-se viva
 porque o caixão boiava
 aos vai e vens das ondas
 quando o vento lhe açoitava (ATHAYDE, 1976, p. 10)

A maldade cometida contra a moça causa choque entre todos que visualizam a sua aparência, pois fica nítido que o intuito não era apenas assassiná-la, mas sim destruir todos os seus atributos físicos:

Quando o povo viu a moça
 com o cabelo cortado
 e além de tudo cega,
 gritou entusiasmado:
 quem comete um crime destes
 só paga sendo queimado! (ATHAYDE, 1976, p. 15)

Percebe-se que há na sugestão de uma possível punição para a pessoa que causou todo este mal à moça uma referência explícita a uma das imagens mais relacionadas à Inquisição: a fogueira. Ainda que não tenha existido esta prática nos territórios brasileiro e português, como atestam as pesquisadoras Gorenstein (2005) e Rocha (2015), a força da imagem punitiva se solidificou no imaginário ocidental como um todo. Nas terras dominadas pelo povo lusitano, as punições físicas não chegaram a este extremo.

No fim do folheto, quando o rei descobre o que foi feito com a moça que antes desejava e que a negra foi a responsável por este feito, estabelece que a punição não chegará a ser extrema como o povo havia sugerido, mas ainda assim, não deixava de lhe impor a mesma crueldade com que ela havia vitimado a bela jovem:

Disse o monarca ao povo:
 eu não quero tanto assim
 para ninguém censurar,
 que o rei fulano é ruim;
 eu mando furar-lhe os olhos
 e cortar-lhe o pixaim. (ATHAYDE, 1976, p. 15)

Ao impor que este destino lhe fosse aplicado, sem saber o rei causa a reversão do malfeito aplicado pela feiticeira. A jovem recupera a beleza quando a bruxa é agredida, principalmente a partir do momento em que seus olhos são arrancados. Ao

falar de seus cabelos e descrevê-los como “pixaim”, uma alusão racista ao cabelo cacheado, a diferença entre as duas é mais uma vez ressaltada.

Observa-se em vários folhetos que na literatura popular a feiticeira ocupa um papel de subserviência perante as pessoas poderosas. Isto ocorre em “A vitória de Floriano e a negra feiticeira”, de Manoel D’Almeida Filho. Na história contada pelo cordelista, a feiticeira o auxilia a vencer disputas contra os pretendentes de sua filha, a princesa. A negra feiticeira, em um papel de total subserviência, é colocada para disputar com vários homens, realizando feitiços para atrapalhá-los nas disputas.

Mas o rei tinha uma negra
Que era a mãe do feitiço
Se aparecia um rapaz
Para fazer o serviço
A negra se preparava
Para fazer o enguiço.

[...]

Assim que o rapaz saía
A negra entrava em ação
Chegava no pé do pau
Rezava uma oração
Depois cuspi no corte
E o pau ficava são. (D’ALMEIDA FILHO, s.d, p. 6)

Depois de muitas disputas mirabolantes, todas envolvendo feitiços realizados pela negra, no desfecho tanto ela como o rei são vencidos em suas armadilhas, mas a negra é quem tem o pior castigo, sendo devorada por um dos homens com quem disputava:

A Negra foi engolida
Levou carta a Satanás
Morreu por ser feiticeira
Enquanto que o rapaz
Insistiu com os amigos
Defendeu-se dos perigos
Assim é que homem faz (D’ALMEIDA FILHO, s. d., p. 16)

Estabelece-se nos versos finais, que a feiticeira teria como destino óbvio o inferno, assim como defendiam os inquisidores do século XV. Sua punição não era causada apenas por ter atrapalhado os planos dos pretendentes, mas sim por meio da feitiçaria. Sendo feiticeira, seu destino merecido seria a morte.

Em outro folheto de Manoel D’Almeida Filho, “O príncipe enterrado vivo e a rainha justiceira”, a feiticeira é mostrada de maneira positiva, pois visa auxiliar o príncipe a se vingar daqueles que lhe fizeram mal. Se denominando como “deusa da vingança”, pretende tornar possível que o príncipe recupere a sua glória.

Chegou, bateu e saiu
 Uma negra velha suja
 Que foi dizendo: Entre logo
 Pra que a sorte não fuja
 Que eu vou dar-lhe dois banhos
 Nos mistérios da coruja.

O príncipe entrou ela disse:
 - Sou a deusa da vingança
 Todo crime que existe
 Sou eu quem faço a matança
 Domino a humanidade
 Na minha sala de dança.

[...]

Tu és um dos sofredores
 Que precisa ser vingado
 Dou-te as armas necessárias
 Pra venceres o reinado
 Assim farás os meus gostos
 E serás recompensado (D’ALMEIDA FILHO, s. d, p. 22)

Desde que seja utilizada para executar algo bom, a feiticeira não será alvo de escárnio nos versos dos folhetos. Quando a crença divergente se mostra útil, não seria necessária a punição. Neste folheto de D’Almeida Filho a representação da feiticeira acaba por ser positiva, ainda que adjetivos negativos, como “velha” e “suja”, lhe tenham sido atribuídos. Comumente esta adjetivação funciona para reafirmar que a personagem se encontra no campo da negatividade, um símbolo da degradação. A velhice estaria, sobretudo, associada à senilidade, o que tornaria as mulheres mais suscetíveis às forças do mal.

A representação só é possível de ser feita no campo positivo, pois sua magia é instrumentalizada, não sendo utilizada em seu próprio benefício ou para realizar, mas sim a favor de outrem. A vingança, desde que feita por causa de injustiças cometidas previamente, pode ser aceita dentro da moralidade dos folhetos.

Em “Estória da Rainha Rosinalva ou a tragédia do príncipe Emiliano”, de Minelvino Francisco Silva, há o uso constante da palavra negro como adjetivação negativa, principalmente quando associada a vocábulos como “infernai”, “mal” e “magia”:

Numa feia choupaninha
Morava a fada do mal
Que encantava um reinado
Com o seu *negro* ideal
Fazendo a mesma aparência
Dum anjo *negro* infernai

A fada *negra* do mal
O povo lhe conhecia
Em todo aquele reinado
Por rainha da bruxaria
Porque na magia *negra*
Fazia o que bem queria (SILVA, 1976, p. 9. Grifos nossos.)

Vale ressaltar que a repetição do vocábulo “negro(a)”, da maneira como foi feita pelo cordelista, associa diretamente o termo à esfera da negatividade. Em *Aspectos do folclore brasileiro*, Mario de Andrade (2019) afirma que o branco despreza ou insulta o negro por superstição, sendo esta a de que a cor branca simbolizaria o Bem e a cor negra o Mal. Segundo Mário de Andrade (2019, p. 85),

Em quase todos ou todos os povos europeus, o qualificativo “negro”, “preto”, é dado às coisas ruins, feias ou malélicas. E por isso nas superstições e feitiçarias europeias e consequentemente nas americanas, a cor preta entra com largo jogo. [...] Aliás entre os próprios negros africanos a antítese branco-negro pra simbolizar o Bem e o Mal persiste, sendo difícil já agora dizer se tradição deles mesmos ou lhes transmitida pelos brancos europeus.

Assim como afirmamos nos capítulos iniciais deste trabalho, Mario de Andrade reitera que o diabo e a feitiçaria foram relacionados à cor preta, como, por exemplo, nos animais: o gato negro e o bode preto. Mas Mario afirma também que se tratava

de uma ambiguidade, pois poderia não apenas representar o mal, mas também afugentá-lo.

Para Mario, a gênese do racismo exposto nos provérbios nordestinos estaria nesta superstição da associação do mal à cor negra, responsável por gerar a repulsa a todo o contingente negro brasileiro. Em pesquisas do autor, ele averigua que aos negros eram negadas palavras e ações que cabiam apenas aos brancos, como por exemplo:

Negro não fala,
Resmungo;

Negro não come,
Babuja;

Negro não dorme,
Cochila;

Negro não pare,
Estóra;

Negro não nasce,
Aparece;

Negro não namora,
Embirra;

Negro não acompanha santo,
Corre atrás;

Negro não casa,
Se ajunta. (ANDRADE, 2019, p. 93)

Por meio dos provérbios têm-se a noção da imagem de incompletude que paira sobre o negro, algo muito próximo das representações inerentes à Literatura de Cordel. Retornando ao folheto de Minelvino, há ainda, nos versos do poeta, a associação da feiticeira à fada, ser mitológico que comumente figura no campo positivo das representações. Nos versos do cordelista ocorre o contrário, a fada é a representante do mal, responsável por encantar as autoridades por meio da feitiçaria.

A grande feitiçaria
Ela logo preparou
Num momento o rei Tiago
A fada o imbecilizou

Com todas as autoridades
Que Emiliano ordenou

Outra mágica preparou
Para a rainha encantar,
Todos os deuses feiticeiros
Começou ela a invocar
Para encantar a rainha
Num grande peixe do mar (SILVA, 1976, p. 9)

5.2.3. Ser demoníaco/infernal

Nestes folhetos se torna perceptível que, ainda que na Literatura de Cordel o diabo figure de maneira diversa daquela retratada nos textos cristãos e na literatura canônica, retratando o diabo como um ser logrado, ao aliar o demoníaco à mulher negra o retrato é outro. O peso da imagem demoníaca da mulher negra em muito se assemelha ao diabo cristão, que tinha por função amedrontar as populações.

Ainda que a aparência seja mostrada como forma de escárnio, criando uma natureza animalizada para a negra, a negra demoníaca não carrega em si o mesmo viés bem-humorado que o diabo logrado. Pelo contrário, os folhetos que retratam a mulher negra de forma demoníaca carregam em si o ar de seriedade e de medo.

No folheto de João José da Silva, intitulado “Peleja de Severino Borges com a Negra Furacão”, a referida Negra Furacão participa de uma peleja contra Severino Borges, medindo forças contra ele desde o instante em que surge em seu horizonte, com suas feições e deformidades demoníacas:

Houve palmas para Borges
Que estrondou no salão
Nisso o espaço agitou-se
Projetou-se um furacão
E apareceu uma negra
Com uma viola na mão

Tinha dois olhos de fogo
Os beijos dependurados
A voz estrondosa e rouca
Os braços desaprumados
E conduzia na testa
Dois chifres agigantados

Todo o povo horrorizou-se
 Com essa estranha figura
 Parecia uma visão
 Quando sai da sepultura
 Ou a mãe da praga preto
 Em forma de criatura. (SILVA, s. d., p. 6)

Demonstrando que adentrou no salão com o intuito de pelear com Borges e testar o cantador para saber se este possuiria talento ou não, a negra despreza o choque que causa inicialmente, bem como questiona as capacidades do poeta. Trata-se, então, de uma mulher que publicamente está questionando um homem já conhecido por seus feitos e, além disso, o *status* que este ocupa em função de seu talento.

Ao ser perguntada sobre quem seria, também não satisfaz a curiosidade alheia:

Ela disse para o povo
 - Não quero ouvir burburinho
 eu gosto de cantoria
 e onde tem adivinho
 portanto o poeta Borges
 hoje não canta sozinho

[...]

Diz ela: não lhe interessa
 saber minha identidade
 eu quero é ver se você
 é cantador de verdade
 sendo mostre aqui a todos
 sua especialidade (SILVA, s. d., p. 7)

Frente aos ataques que sofre publicamente, Severino Borges decide ameaçar a negra, verbalizando violências físicas que pretenderia cometer contra a mulher. Como consequência, mais uma vez a Furacão coloca em xeque a sua virilidade, desta vez o acusando de ser corno, o que, naquele contexto, representaria vergonha pública para qualquer homem:

B. Eu não gosto de cantar com gente estranha
 mas por ter nascido desassombrado
 vou batê-la num martelo agalopado
 que vai devorar sua feição
 porque hoje você comigo apanha

não espera para ver o fim da festa
 com poucas marteladas desembesta
 vai gemer gritar e fazer careta
 porque nem que ocupe uma marreta
 eu lhe quebro estes dois chifres da testa

N. Senhor Borges se concentre e cante bem
 para o público aplaudi-lo satisfeito
 porque é um assombroso defeito
 reparar os defeitos de alguém
 que defeitos maiores você tem
 e por mim não se saberia agora
 pois a grande plateia ignora
 em você ser dos cornos convencidos
 que têm chifres enormes escondidos
 e não querem botá-los para fora (SILVA, s. d., p. 9)

Ao invocar Deus para que fosse possível punir a negra de alguma forma, por causa das provocações feitas pela personagem, o poeta revela o caráter punitivo do cristianismo, segundo suas crenças:

B. Negra imunda isto é falta de respeito
 mesmo crime difamar família alheia
 meu dever é metê-la na cadeia
 pois sou um cidadão de bom conceito
 você mente eu não tenho esse defeito
 por isto pra você não há perdão
 peço a Deus para dar-lhe a maldição
 sua língua maldita há de cair
 para que nunca mais possa mentir
 nem jogar a sua culpa num cristão (SILVA, s. d., p. 9)

N. Então Borges você falou em Deus
 me explique o que é essa palavra
 se é produto ideal de sua lavra
 ou é algo dos maus pensamentos seus
 porque para os bons pensamentos meus
 não existe, não nasceu, não tem um quê
 não fala não come, também não vê
 não tem vida não morre e não é nada
 só existe para uma classe atrasada
 de bestas assim como é você (SILVA, s. d., p. 10)

A Negra Furacão não apenas questiona a existência de Deus, mas também não aceita o rebaixamento do Inferno.

N. Mas porque você rebaixa o Inferno
 já foi lá pra saber como ele é?
 eu já sei que você é um «Mané»
 que só sabe chamar por esse Eterno

sua língua será morada de um berno
para não maltratar quem não conhece
o que é que seu Deus lhe oferece?
uma cuia pra viver pedindo esmola
empunhando toda vida uma viola
que o povo em ouvir se aborrece!

B. Eu estou seriamente aborrecido ·
de cantar com um ente endiabrado
pois pretendo é um martelo agalopado
não ferir ao meu Deus Senhor querido
nem aceito o seu maldito partido
negra infame cruel e traidora
língua podre embalsamada de salmoura
já vi que você é a mãe do Cão
desocupe depressa este salão
maldita vil intrusa e sedutora (SILVA, s. d., p. 11)

N. Eu não acho que esse Deus valha nada
pois consente que exista imigração
essa gente foge de sua nação
por se vê na miséria abandonada
sai no mundo sem destino e sem morada
sem pão sem dinheiro e sem repouso
num pranto tão amargo e doloroso
pedindo pra comer de praça em praça
mas porque Deus consente essa desgraça
já que é tão misericordioso (SILVA, s. d., p. 12)

É perceptível que o questionamento nasce no cerne de um dos maiores argumentos para a contestação da fé cristã, sendo este o de como Deus permitiria que seus fiéis fossem acometidos pelas tristezas mundanas, pela fome, pela miséria, fatos que são responsáveis pelas maiores agruras que qualquer ser humano poderia sofrer. Para os que não possuem fé, esta seria uma das maiores provas da não existência do poder divino.

A negra continua versejando e desta vez ataca a Igreja Católica enquanto instituição, demonstrando que conhece as falhas e a ganância que perduraram durante séculos na igreja. As críticas ao catolicismo e aos seus representantes são uma constante na literatura de folhetos, que embora seja dominada pelos ideais cristãos, reconhece que o sistema religioso muitas vezes foi corrompido por seus representantes.

N. Esse Deus é a igreja católica
o símbolo de toda idolatria
a matriz da grande carestia

que dizem ser santa e apostólica
 mas eu sei muito bem que ela é simbólica
 do ouro, do poder e do egoísmo
 vá um lá batizar-se sem o dízimo
 ou dinheiro falando declarado
 que ele morre e não volta batizado
 me responda! onde está o paganismo? (SILVA, s. d., p. 14)

Depois de a ouvir falar sobre a Igreja Católica, o poeta muda os rumos da peleja, volta a atacá-la e associa, mais uma vez, sua imagem à do demônio:

B. Eu não disse que meu Deus é a igreja
 nem a mim interessa o paganismo
 vem agora você com seu cinismo
 falar disto entre nós numa peleja
 que me importa que ela seja ou não seja
 cristã crente pagã ou egoísta
 você negra é que não é repentista
 não é gente não é bicho nem é nada
 é a mãe do Diabo retratada
 eu lhe peço por Deus que pegue a pista (SILVA, s. d., p. 15)

Embora o cantador tenha tentado de diversas formas ameaçar a negra e lhe causar medo, o único momento em que sua coragem se esvai é quando enxerga a imagem de Jesus Cristo. Quando a encara, a negra desaparece. Mais uma vez é demonstrado que os seres demoníacos aparecem e desaparecem por meio de estrondos ligados a fenômenos da natureza, como trovões e ventanias:

Na hora que a tal negra «Furacão»
 avistou de Jesus Cristo a Santa Imagem
 de repente lhe faltou toda coragem
 a viola rebolou por sobre o chão
 no espaço reboou forte trovão
 todo o povo presente estremeceu
 do susto Borges empalideceu
 projetou-se uma forte ventania
 no furor dessa hora de agonia
 a maldita negra desapareceu (SILVA, s. d., p. 16)

Neste folheto podemos assimilar a imagem da negra diabólica a Lilith, personagem bíblica que é uma força destrutiva e rebelde, reprimida por questionar as vontades divinas. Em *Lilith: A Lua Negra*, Roberto Sicuteri (1985, p. 28) afirma que a

personagem nasceu de uma necessidade de fantasia coletiva e que está presente no texto bíblico desde o primeiro livro de Gênesis, ainda em “estado animal, sua sexualidade era indiferenciada”. Apenas no versículo 21, do Gênesis II, é descrita a criação da mulher, no fatídico episódio da criação da mulher a partir das costelas do homem.

Lilith, coberta de saliva e sangue, nasce com um componente sexual muito forte, denotando que sua representação está ligada ao erótico, aos fluídos corporais. Impura, condenada a ser inferior ao homem desde o princípio, Lilith não figura apenas como uma mulher, mas sua insubmissão lhe garante o papel de demônio, conforme Sicuteri (1985, p. 31): “Lilith entra no mito já como demônio, uma figura de saliva e sangue, um verdadeiro espírito deixado em estado informe por Deus; é uma companheira que apresenta fortes traços de fatalidade.”

Lilith, assim como as mulheres negras da Literatura de Cordel, é um veículo da transgressão, responsável por causar danos aos homens. Se a personagem bíblica representa a serpente, o demônio transgressivo, as personagens da literatura de folhetos, que carregam seu estigma, representam a insubmissão de um grupo que não deveria jamais questionar o ser masculino. Ao serem representadas como intercessoras diabólicas, se tornam tão transgressoras quanto Lilith o foi no arquétipo cristão.

No folheto “Peleja dum Cantador de Côco com o Diabo”, de José Pacheco, a natureza demoníaca da negra é ressaltada por meio de diversos predicados atribuídos ao demônio pela literatura popular.

Eu fui cantar
Na feira de repelegra
Apareceu uma negra
Dos olhos cor de breu

E tinha a cara
Como quem teve bexiga
Só parecia uma espiga
Dessas que o cuím roeu

Ao falar sobre a aparência da negra, o poeta ressaltada toda a sua deformidade recorrendo a diversos atributos físicos desfavoráveis.

E era seca
 Batida, não tinha seio
 O pescoço torto e feio
 Como que a doença deu

Boca funda,
 só tinha um dente na frente
 Falava cuspidando a gente
 Do jeito de quem bebeu (PACHECO, s. d., p. 3)

Como abordamos no início deste trabalho, na Literatura de Cordel o diabo pode atuar sob diversas alcunhas, em sua maioria jocosas. Ao contrário das divindades cristãs, que deveriam ser respeitadas em seus nomes oficiais, o diabo poderia receber diversas formas de tratamento. Dentre muitas opções, um dos nomes mais propagados seria Capataz:

Eu sou a negra
 Irmã do Forrobodó
 Este chale de cipó
 Foi Capataz que me deu

E eu vi dar-lhe
 Que por ele fui mandada
 Sou negra da pá virada
 Sou pau que nunca pendeu. (PACHECO, s. d., p. 4)

Sua origem infernal continua sendo mostrada nos versos seguintes, comprovando que a negra não apenas é um demônio, como também, ao mesmo tempo, descende e origina toda uma linhagem familiar. Sendo mãe de um “cão”, perpetua a sua condição demoníaca:

E o meu nome
 é Gurgutuba Verdelenga
 sou mãe do cão cafurenga
 pé de pato é genro meu

E eu sou prima
 De Zombeteiro e Caruja,
 Irmã da negra Maruja
 Tia do cão Bolofeu (PACHECO, s. d., p. 4)

No final do folheto o cantador, por meio da oração, recorre a Deus e à Santíssima Trindade para poder ser salvo da mulher demoníaca. Com um estrondo a negra desaparece. Aparecer e sumir por meio de estrondos inesperados, bem como por causa de trovões, é mais uma das marcas das personagens infernais.

Outro folheto de José Pacheco, “História do caçador que foi ao inferno”, também retrata a aparência infernal da negra. Neste enredo, a negra conduz o caçador aos portões do inferno. Logo de início os atributos demoníacos da negra são ressaltados, demonstrando que a aparência da negra não era humana, mas sim animalizada.

Era alta e muito seca
cada pé um esporão
a cintura de macaco
a cauda varria o chão
vomitando pela boca
borra de cinza e carvão. (PACHECO, s. d, p. 9)

A aparência inumana é mais uma vez ressaltada, quando aponta que a mulher estaria “fumaçando pelo fundo”, algo impossível a qualquer ser humano. Sendo assim, é a “mãe do Satanás”, uma mulher infernal:

Quando a tal negra saiu
Ele viu-a por detrás
Fumaçando pelo fundo
como um bueiro faz
ele disse: esta malvada
é a mãe do Satanás. (PACHECO, s. d, p. 9)

Do portão o caçador observa o inferno, tendo uma visão privilegiada de seus habitantes. Dentre eles figuram, por exemplo, as mulheres vaidosas e aquelas que possuem cabelo curto. O homem é tirado daquele espaço sombrio por intermédio de uma mulher branca, quase que angelical, que porta consigo um rosário.

Chegou uma mulher alva
com um Rosário na mão
toda vestida de azul
encostou se no portão
e disse assim acompanha-me
vim salvar-te do vulcão (PACHECO, s. d, p. 14)

Na simbologia das cores, a cor azul, que veste toda a moça, remete às qualidades positivas, bem como à serenidade e à espiritualidade, sendo que o azul é também a cor do manto de Nossa Senhora. Tal percepção é ressaltada quando a mulher afirma que vai salvá-lo do vulcão, lugar em que ele estava sujeito a ser de alguma forma prejudicado.

No folheto “A negra da trouxa misteriosa procurando tu”, de Rodolfo Coelho Cavalcante, a negra que aparece no folheto portando uma trouxa na cabeça, em muito se assemelha ao mito da caixa de Pandora⁵³. Na mitologia grega, a criação de Pandora foi uma artimanha de Zeus para confrontar a ousadia de Prometeu. Ele nega a mulher, por crer que esta poderia ser uma vingança. Então é seu irmão, Epimeteu, que se casa com ela. Junto a Pandora, Epimeteu recebe uma caixa misteriosa. Movida pela curiosidade, Pandora abre a caixa e liberta vários males, tornando-os responsáveis por prejudicar a existência humana. No mito, o único item que permanece dentro da caixa é a esperança.

No cordel de Cavalcante há a similaridade temática com o mito, pois, assim como Pandora, a “negrona horrorosa” carrega em sua enorme trouxa a maioria dos males do mundo, todos enviados por Satanás:

Disse Severino Carlos
 Trovador que versa e glosa,
 Que na estrada Rio-Bahia
 Uma negrona horrorosa
 Agora está aparecendo
 Para todo mundo vendo
 Com uma trouxa misteriosa
 [...]
 Um viajante de Feira
 Com a negra se encontrou,
 Ofereceu-lhe “carona”,
 Mas, ela não aceitou
 Dizendo que só queria
 Mostrar a mercadoria
 Que o Satanás mandou. (CAVALCANTE, 1971, p. 1)

53 Pandora. Disponível em: <http://multirio.rj.gov.br/index.php/interaja/multiclube/9a11/diz-a-lenda/10306-pandora#:~:text=Nas%20lendas%20gregas%2C%20Pandora%20foi,ou%20deusa%20um%20dom%20diferente..> Acesso em: 10/01/2022.

Dentre os males estavam presentes vários itens que, de alguma forma, poderiam macular a imagem da mulher. Expressando uma visão conservadora acerca do comportamento feminino, o poeta cita a minissaia e o vestido curto, como conotação de um delito moral. Itens de maquiagem também são condenados pela moral sertaneja e, por conseguinte, pelos poetas.

Minissaia, Soutien,
Vestido curto, lascado,
Japonesa “Jesus Cristo”,
Esmalte roxo e encarnado,
Peruca curta e comprida,
Elixir de Longa Vida
Pra homem velho, cansado. (CAVALCANTE, 1971, p. 2)

Lápis para sobrancelhas,
Maiô para banho de mar
Batom de creme de nata
Para mulher se enfeitar,
Cachaça cana-caiana
Melhor que a “pernambucana”
De ver a palha voar. (CAVALCANTE, 1971, p. 2)

Dentre os males conduzidos pela negra estaria também qualquer coisa que pudesse ser relacionada às religiões afro-brasileiras:

Maconha – a erva maldita,
Patuá de macumbeiro
De mulher ganhar marido
Oração de feiticeiro,
Do inferno o panorama,
Retrato de “mulher-dama”
Língua de cabra estradeiro. (CAVALCANTE, 1971, p. 2)

Traços que mostram o perigo da aparência feminina também são ressaltados. Ao relacionar os vocábulos “olhos” e “lábios” a palavras que demonstram vulgaridade e luxúria, como “devassa” e “namoradeira”, ressalta-se que a volúpia feminina deve ser condenada:

A negra tirou da trouxa
O “choro da quebradeira”
Olhos de mulher devassa
Lábios de namoradeira,
Algemas de criminosos,
Retratos de mentirosos,
Bagunça de fim de feira. (CAVALCANTE, 1971, p. 3)

No folheto a negra portava os piores dos sentimentos que habitavam o plano terreno, dentre eles alguns dos pecados capitais, como a luxúria e a ira. Mas não se tratava apenas de sentimentos abstratos, mas também de crimes graves, como homicídios e sequestros. Ao lado de tais delitos encontra-se a prostituição, que apesar de ser socialmente aceita pelos homens, que a enxergaram sempre como um mal necessário, publicamente a repudiam, pois aos olhos do catolicismo este é um delito moral:

Havia dentro da trouxa
Orgulho, ódio, ambição,
falsidade, hipocrisia,
Homicídio e sedução,
Sequestros e utopias,
Calúnias e vilanias,
Luxo, prostituição! (CAVALCANTE, 1971, p. 4)

Dentre os males trazidos pela negra destacam-se os delitos morais, principalmente aqueles restritos ao âmbito familiar. Não honrar os próprios pais ou a prática do aborto por parte das mulheres, são “pecados” evidenciados pelo folheto. Os “deveres maternos” não devem jamais ser negados pelas mulheres, pois representam um atentado contra a natureza feminina.

Brutalidade de filhos,
Desrespeitos maternos,
Falta de decoro público,
Desobediência aos pais,
Mãe que o ventre assassina,
Que esquecera a doutrina
Dos deveres maternos. (CAVALCANTE, 1971, p. 4).

O cordel é finalizado demonstrando que a negra conhecia todas as religiões, assumindo que seguiu os ritos sagrados, mas sempre sem fé. Por não obedecer aos princípios religiosos e levar uma vida mundana, após a morte, a mulher negra é obrigada a vagar pela terra carregando a trouxa misteriosa após sua morte:

Eu na terra fui Católica,
Apostólica e Romana,
la missa e comungava,
Porém vivia bacana, no luxo, na vaidade,
No tempo da mocidade
Fui uma preta mundana.

Fui Protestante dez anos
Ainda na mocidade
Dizia que estava salva,

Entretanto, na verdade,
Só era salva no templo
Nunca dei um bom exemplo
Na lição da Caridade!

Fui Mãe de Santo com isso
Adorei meus "ORIXÁS"
Quando morri, encontrei
Decepções, nada mais...
Vivo hoje padecendo
Com essa trouxa gemendo
Dando suspiros e ais. (CAVALCANTE, 1971, p. 8)

5.2.4. Criada

A figura mais ambígua dentre as representações que elencamos neste trabalho é a da criada. É perceptível em nossas análises que este é o único momento em que a negra figura de maneira positiva, o que pode ser explicado pelo fato de as personagens se encontrarem em posição de subserviência perante outras personagens.

Em um folheto que retrata mais uma das histórias de Pedro Malasartes, "As preseçadas de Pedro Malasartes", personagem arquetípico da Literatura de Cordel, Francisco Sales Arêda explica de que maneira a negra, que é retratada como criada, é enganada por Malasartes. Com sua sabedoria e gana de driblar os que possuem mais poder aquisitivo, características presentes nas histórias que retratam tal arquétipo, Malasartes observa a criada e seus hábitos de longe, como forma de descobrir brechas em que possa favorecer a si mesmo. Começa a observar como a criada se comporta com seu namorado:

Pedro viu quando ele veio
e a negra se levantou
abriu a porta e com ele
muito tempo palestrou
trocando beijo e abraço
mas de duas horas passou (ARÊDA, s. d., p. 9)

Neste folheto a trapaça consiste em fingir que possui um urubu sábio, o Sabe Tudo, que seria responsável por conseguir fazer adivinhações. A intenção de Malasartes não seria outra diferente da óbvia, que consiste em vendê-lo para que

obtenha lucro financeiro. Para provar o poder da ave, delata o encontro às escondidas da criada com seu amante.

Diz ele que sua ama
tem um chumbregado acochado
com um freguês que só vem
tarde da noite e cismado
inda esta noite ela deu-lhe
um bom prato de guisado (ARÊDA, s. d., p. 12)

Como consequência da delação, a negra planeja vingar-se do falso urubu mágico, pois também acredita na trapaça armada por Malasartes.

Mas a negra que ouviu
toda conversa de fora
disse: este urubu do cão
eu me vingo dele agora

Arrastou-o para um quarto
dizendo: bicho conheça
quem faz mal aos outros
é bom que também padeça
vá adivinhar no inferno
mas eu lhe mijo a cabeça (ARÊDA, s. d, p. 12)

Quando foi se aproximando
pra fazer dele pinico
sabe tudo agarrou-se
na negra com unha e bico
que dentro daquele quarto
foi temeroso o fuxico. (ARÊDA, s. d., p. 13)

Como consequência da vingança frustrada da negra, o patrão lhe manda embora de sua casa, pois, não sabendo que se tratava de um acordo enganoso, acredita ter perdido um investimento financeiro. O urubu sábio teria mais valor do que a criada.

Chegou o dono da casa
dizendo: negra caipora
você deu-me um prejuízo
como não pensei agora
não quero mais vê-la aqui
pegue a reta e vá embora

A negra foi quem sofreu

no bico do carnicheiro
e o homem ficou triste
porque perdeu seu dinheiro (p. 13)

Em “Mabel ou lágrimas de mãe”, folheto escrito por José Bernardo da Silva, encontra-se o retrato mais gentil com a figura da mulher negra dentre os que escolhemos para o *corpus* de nosso trabalho. Destoando do que ocorre com praticamente todos os folhetos, nos versos do cordelista a criada negra é nomeada e dotada de humanidade. A personagem é introduzida no folheto buscando ajuda na venda de Mabel, protagonista que dá nome ao folheto, implorando auxílio para enfrentar a fome, dela e de sua filha.

Nisto chegou uma negra
bem juntinho do balcão
perguntou: quer empregada?
Mabel olhou e disse: não
e ficou beijando a filha
não lhe prestou atenção

- Senhora. falou a negra
isto parece ser sina
desempregada há 3 meses
e a fome esta menina
não morreu eu agradeço
a providência divina (SILVA, 1956, p. 7)

Mabel olhou e lhe disse:
não preciso de empregada
não vê aqui ninguém entra
minha venda está fechada
ficarei pela comida
disse a preta angustiada (SILVA, 1956, p.8)

Outro fator que demonstra a diferença dada à negra neste folheto é a descrição física feita da personagem. Longe de ter seus traços negroides exacerbados e ridicularizados, pouco se ressalta sobre sua aparência, não atribuindo juízo de valor sobre esta.

Mabel viu bem que a negra
apesar de corpulenta
tinha os beijos muito brancos
de fome estava cinzenta
veio-lhe a mente aquela noite
de junho muito friorenta

[...]
 - Moça, disse a preta rindo
 tenho esta filha somente
 o nome dela é Piùla
 o meu Benita Clemente
 sou negra mas sou honesta
 fique bem desta ciente (SILVA, 1956, p.8)

Ao utilizar o verso “sou negra mas sou honesta”, a personagem busca demonstrar que se diferenciaria do contingente de pessoas negras que, marginalizadas, recorriam a meios escusos de sobrevivência. Fazia parte do senso comum a imagem de que o negro estava mais propenso à desonestidade e criminalidade, como destacamos. Portanto, provar ser uma pessoa honesta era fundamental para o retrato positivo da personagem negra. Como mais uma demonstração de sua pureza e bondade, Benedita busca ajudar a viúva Mabel a melhorar sua situação financeira, lhe fornecendo uma receita de bolo e a confecção dos itens.

Ora o bolo de Benita
 estava tão procurado
 que a negra não vencida
 e botou um empregado
 para ajudá-la no forno,
 que o serviço era pesado. (SILVA, 1956, p.11)

Devido ao sucesso de seus bolos, que causa o enriquecimento da protagonista, Mabel opta por colocar estampado na lata o rosto de Benita, seguindo os versos: “sou uma negra esquisita/ qual nada falou Mabel/ eu acho você bonita” (SILVA, 1956, p. 13). É bastante emblemático que uma mulher negra seja associada à beleza dentre tantos folhetos, e que isto parta de uma mulher branca e não de um personagem masculino, como é recorrente na maioria dos folhetos.

A contestação da imagem de Benita surge de maneira cruel, das palavras de sua filha, que renega a mãe devido a cor de sua pele e o estigma da escravização. A filha, que nasceu branca, não quer ser associada à pele escura da mãe e tudo que a negritude lhe acarreta:

Eu sou infeliz Cilene!
 disse Piùla sentida,
 minha mãe daquela cor
 parece uma negra fugida

arrenego a minha sorte
 não tenho gosto na vida

-Paciência, diz Cilene
 que queres que ela faça?
 Ela é negra tu és branca
 parece de outra raça
 diz Piùla: ela é culpada
 sei que findo na desgraça (SILVA, 1956, p. 17)

Assim a bela Piùla
 não tinha amor a Benita
 se olhava no espelho
 se achava branca e bonita
 e dizia: é minha mãe
 aquela negra esquisita (SILVA, 1956, p. 18)

Não é a patroa que traça as oposições branca e bonita *versus* negra e feia, mas sim a filha da personagem. Se Mabel afirma que a negra é bonita e contesta a afirmação de sua esquisitice, a filha Piùla, de maneira cruel, confirma as palavras da mãe e lhe nega o amor por causa de suas feições e da cor de sua pele. Como consequência, a personagem Benita passa a viver em amargura, pois a filha lhe renega. O folheto se encerra com este desfecho entre mãe e filha, mas o cordelista aponta que haveria uma continuação. Infelizmente, não foi possível localizá-la para que fosse possível descobrirmos os desdobramentos da relação entre mãe e filha, que continha uma carga racial tão explícita.

Dentre os folhetos presentes no *corpus* deste trabalho, em outros dois exemplares a imagem da criada está associada à mulher negra, e durante todo o texto reforça-se a posição de subserviência destas personagens. Optamos por apresentar apenas a associação entre negra e criada. Os folhetos são “História de Antonio de Lisboa e a sereia do fundo do mar”, de Minelvino Francisco da Silva, e “História do Príncipe Formoso”, de Rodolfo Coelho Cavalcante.

No palácio tinha uma negra
 Empregada da rainha
 De bastante confiança
 Só era muito pretinha
 Que uma só jabuticaba
 Porém era engraçadinha (SILVA, s. d., p. 4)

A criada da Rainha
 A tal negra fuxiqueira
 Quando viu a peregrina

Saiu doida na carreira,
Dizendo: minha Rainha
Eu vi uma forasteira. (CAVALCANTE, 1954, p. 27)

No folheto “O exemplo de um ateu que atirou na imagem de S. José”, de Francisco Sales Arêda, a mulher negra é novamente vítima de violência. Percebe-se que há, nesta literatura, a reprodução das violências que eram normalizadas pela sociedade brasileira. No folheto de Arêda, a criada ousa chamar de “sem coração” um ateu que atentava contra o catolicismo, principalmente por revelar muitos questionamentos sobre as vontades divinas. Como consequência, a reação do ateu é agredi-la:

Ele meteu-lhe a munheca
Que rodou como pião
Desandou de casa adentro
Caiu no pé do fogão

A ama saiu correndo
No meio daquela zuada
Renovato deu-lhe um chute
Que a pobre negra coitada
Caiu no meio do terreiro
Se levantou derrengada (ARÊDA, s. d., p. 3)

5.2.5. Negra de um peito só

A personagem da “Negra de um peito só” protagoniza vários folhetos de cordel, tornando-se uma personagem arquetípica que retorna constantemente em diversas representações demoníacas. Ela surge como um ser sobrenatural e aterrorizante, dotada de apenas uma mama. Há sempre a desfiguração da personagem, que é retratada de maneira grotesca. Os poetas recorrem ao baixo corporal quando descrevem o seu corpo, como forma de ridicularizá-la, com vistas a suscitar o riso de exclusão.

No folheto “Negra de um peito só”, de José Soares (s. d.), a mulher negra já nasce em meio à deformidade, física e moral, pois seus pais seriam “aleijados” e os padrinhos não viviam de acordo com os costumes cristãos, sem possuírem o sacramento do casamento:

A negra nasceu no escuro
 E com os olhos fechados
 A zero hora da noite
 É filha de dois aleijados
 E os padrinhos de batismo
 Foram dois amancebados

Houve uma grande tempestade
 Na hora em que ela nasceu
 A parteira que a pegou
 No mesmo dia morreu
 Deu um grande pé de vento
 Que o mundo escureceu (SOARES, s. d., p. 2)

Na Literatura de Cordel o aparecimento do diabo é geralmente acompanhado de fenômenos naturais como aqueles retratados nos versos acima. A tempestade é um prenúncio de que uma entidade apareceu. Nos versos seguintes há a descrição física da Negra de um peito só, que demonstra, por meio da diferença, as deformações físicas que lhe acometem:

A feiura dessa negra
 É uma coisa incomum
 Num dia ela come um boi
 No outro faz um jejum
 Tem nove dedos numa mão
 Mas na outra só tem um (SOARES, s.d, p. 2)

A negra dum peito só
 Foi não foi ela se some
 Anda com uma tinideira
 Que parece um lobisomem
 E além de ser macho e fêmea
 É mais mulher do que homem (SOARES, s.d., p. 3)

Seus traços biológicos são, como visto, questionados de diversas maneiras. As divergências vão desde a quantidade exacerbada de dedos em uma mão, como a semelhança física com o lobisomem, ser lendário que deveria ser temido. Além disso, a Negra de um peito só não seria apenas mulher, mas uma forma híbrida, trazendo em si os dois sexos biológicos.

Como consequência de sua natureza demoníaca, a “Negra de um peito só” é mais uma das personagens infernais que causam males e miséria por onde passam:

Essa negra quando passa
 Deixa a fome e a intriga
 A miséria vem de um lado
 Vem colerina e bexiga
 Coqueluche, congestão
 Febre e dor de barriga (SOARES, s. d., p. 4)

Eu cheguei em Baixa Verde
 Um amigo disse a mim
 Que a negra é miserável
 Não pode haver mais ruim
 Passou um dia nos campos
 E morreu todo capim (SOARES, s. d, p. 5)

Há também no folheto de José Soares a sexualização da personagem, relacionando-a a mais um dos estereótipos utilizados para retratar a mulher negra, o da negra sensual. Muito presente no imaginário brasileiro, é uma consequência que a hipersexualização da mulher negra apareça também na Literatura de Cordel.

Conforme seu nascimento
 A negra não tem parente
 Agora tem uma coisa
 Essa negra é muito quente
 Como diz os cabeludos
 É uma negra pra frente. (SOARES, s. d., p. 6)

Ao afirmar que a negra é “pra frente” e “muito quente” subentende-se que a sexualidade seria também a tônica de suas relações. Apesar disso, a sexualidade da personagem se mostra ambígua se analisarmos o final do folheto, em que o ato de mamar na negra de um peito só é colocado como punição para aqueles que não comprarem o folheto. Dessa forma, um ato que por si só é ambíguo, podendo representar o natural, na relação mãe e filho, e também o viés sexual, ganha mais um contorno, o repulsivo.

O ato de mamar na Negra de um peito só se torna uma ameaça em vários folhetos, principalmente quando o cordelista busca dialogar com seu público leitor/ouvinte. Para exemplificar o poder repulsivo do ato de mamar na Negra de um peito só, podemos nos ater ao folheto “Os mamadores da negra de um peito só”, de José Pacheco. Neste livreto o ato funcionaria como punição para todos aqueles que de alguma forma seriam capazes de causar o mal:

Preciso dar um castigo
 A certa classe de gente
 As quais declaradamente
 Neste meu folheto eu digo
 Pois tenho raiva e persigo
 O malandro e o coió,
 Mas não posso me vingas
 Vou botá-los pra mamar
 Na negra dum peito só. (PACHECO, s. d., p. 1)

Velhaco e trampolineiro
 Janota liso e pedante
 Corta-jaca adulante
 Cretino e mexeriqueiro,
 Fascinante changoreiro,
 Que gosta do catimbó
 Eu ajunto num nó
 Levando de tronco a rama
 Nesse dia tudo mama
 Na negra dum peito só. (PACHECO, s. d., p. 1)

Além destes, outra figura condenada pelo poeta é o seu editor, que segundo ele, “E é como parasita/ Só vivendo a custa alheia” (p. 2):

Se não tendes vocação
 Para versos e gracejo
 Vai arrancar carangueijo
 Cabra cretino ladrão
 Deixa os meus versos de mão (PACHECO, s. d., p. 2)

Mas o maior foco de seus versos e da punição de mamar na negra de um peito só seriam aqueles que cometem delitos que ferem a fé cristã, como os que cometem adultério ou a moça que perde a castidade, pois representariam o vencimento da luxúria:

Venha cá mulher casada
 Que tem namoro escondido
 Não engane seu marido
 Não seja falsificada
 Senão por ele és deixada
 Quando desatar-se o nó,
 Quando ficares trivó
 Escorada na muleta
 Também vais fazer chupeta
 Na negra dum peito só. (PACHECO, s. d., p. 1)

Venha cá um homem casado
 Contar que vida é a sua
 Vagabundando na rua
 Sem ramo, desocupado,
 Mais tarde estais apertado
 que só preá no quixó
 Ficais na tira e no pó
 Sem comida e sem repouso,
 Chupando o leite amargoso
 Na negra dum peito só. (PACHECO, s. d., p. 3)

A moça namoradeira
 Termina sendo falada
 E quando fica enjeitada
 Sem achar mais quem lhe queira,
 Cuidado moça solteira
 Livra-te do caritó,
 Se fores pobre faz dó
 A velhice te chegando
 Vai te sustentar mamando
 Na negra dum peito só. (PACHECO, s. d., p. 3)

No final do poema fica claro como o ato de mamar na “Negra de um peito só” representava a maior punição possível e que, portanto, todos evitavam ao máximo ter de fazê-lo. O poeta hiperboliza esse sentido ao compará-lo com outras ações degradantes:

Ouvi um rapaz dizer:
 Não há força que me faça
 Mamar naquela desgraça
 Eu morro, mas ninguém vê,
 Era mais fácil eu beber
 A mijada dum mocó
 Um guizado de potó,
 Como embora um bucho estale
 Mas por Deus ninguém me fale
 Na negra dum peito só. (PACHECO, s. d., p. 3)

Me atrevo a pedir esmola
 Não tendo o que almoçar
 E antes quero mamar
 Numa cachorra com bola
 Como um pedaço de sola
 As unhas dum mocotó,
 Vou mamar na minha avó
 Faço tudo e não reclamo.
 Mas digo, provo e não mamo
 Na negra de um peito só. (PACHECO, s. d., p. 4)

Em “O encontro dum feiticeiro com a negra de um peito só”, de Enéias Tavares

dos Santos (1977), ressalta-se o lado obscuro da religiosidade, principalmente por ela não seguir os preceitos cristãos:

Neste livro eu me refiro
 A um velho feiticeiro
 Que fazia bruxaria
 De um a outro janeiro
 Matava qualquer vivente
 A fim de ganhar dinheiro (SANTOS, 1977, p. 3)

Assim como ressaltado na primeira estrofe, o enredo deste folheto consiste em um velho feiticeiro, que realiza seus despachos, por interesses financeiros. Desta forma, desperta a ira da Negra de um peito só, que surge, retratada em toda a sua deformidade e poder diabólico, para puni-lo:

E apareceu logo um vulto
 Que muito mal divulgou
 Se era macho ou se era fêmea
 Um pouco mais esperou
 E viu que era uma mulher
 O corpo se arrepiou. (SANTOS, 1977, p. 7)

Como a lua estava clara
 Ele prestou atenção
 Era uma negra bem gorda
 Um pé calçado outro não
 Também tinha um peito só
 No formato de um mamão (SANTOS, 1977, p. 7)

Ele perguntou quem era
 (Sentindo na goela um nó)
 Ela respondeu eu sou
 A negra d'um peito só. (SANTOS, 1977, p. 7)

A negra era muito alta
 Preta que só um muçu
 Os olhos vermelhos como semente de mulungu
 Suja igualmente monturo
 Fedendo como urubu. (SANTOS, 1977, p. 9)

A descrição física da Negra de um peito só remete a imagens que se solidificaram no imaginário coletivo acerca do demoníaco, sendo os olhos vermelhos o maior indício. Depois de estragar o seu despacho, também o pune fisicamente:

A negra chegou-se a ele
 E disse: Seu tagarela
 Pode se preparar logo
 Porque vai receber vela
 Vou empurra-la em você
 Que sai a ponta na goela. (SANTOS, 1977, p. 9)

A negra tinha um chicote
 Bem grosso e cheio de nó
 Parecendo couro cru
 Comprido como um cipó
 Sem pena meteu nas costas
 Do velho João Catimbó. (SANTOS, 1977, p. 10)

Como consequência, o desfecho, mais uma vez moralizante, mostra que o velho abandonou a feitiçaria após ter sofrido uma punição exemplar:

Tomem todos por exemplo
 O velho João Catimbó
 E quem praticar feitiço
 Daqui para Maceió
 Tem que entrar no chicote
 Da negra d'um peito só. (SANTOS, 1977, p. 12)

O fato de a negra punir aqueles que praticam feitiçaria pode ser interpretado de duas maneiras: uma perseguição às práticas religiosas desconhecidas, ou então, a reafirmação do poder da personagem, que possui o direito de tutelar as práticas que podem estar ligadas ao demoníaco. A “Negra de um peito só” se mostra uma das personagens negras mais poderosas e temidas, que por meio de sua força é capaz de impor sua presença e causar temor. Diferentemente de outras personagens negras, que deveriam figurar como subservientes para serem aceitas, a “Negra” do folheto alça a mulher negra ao lugar de protagonista no âmbito da poesia narrativa nordestina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho buscamos interpretar as representações da mulher negra na Literatura de Cordel por meio de um percurso literário, histórico e sociocultural, que coincidem com o surgimento das representações demoníacas, abarcando os textos bíblicos e literários, perpassando a perseguição sofrida pelas mulheres durante o período da Inquisição, em que se travou uma verdadeira guerra contra o sexo feminino, até o período da colonização brasileira e os frutos decorrentes da escravização das populações africanas trazidas para o Brasil.

Tal escolha de linha de pesquisa se deu para que fosse possível compreendermos que as representações da mulher negra não são formadas por meros estereótipos frágeis, mas sim fruto de uma construção epistemológica e social que perpassou séculos e diversas sociedades, encontrando muita força nas sociedades colonizadas. As imagens construídas pelos poetas de cordel, que habitavam o imaginário coletivo da sociedade nordestina do século XX, foram influenciadas por todos estes fatores elencados.

Entender como o Cristianismo fortalece a imagem do diabo, culminando na proliferação de histórias que o retratam na literatura popular se mostrou necessário para que pudéssemos discernir de que maneira tais figurações se formaram. Se na crença cristã e na literatura canônica, o diabo figura predominantemente associado aos seus aspectos aterrorizadores, com a função de punir e causar o mal, se torna perceptível ao analisarmos o nosso *corpus* que o mesmo não ocorreu com as imagens criadas no contexto da Literatura de Cordel. Em seu aspecto popular, o diabo é mostrado como um ser facilmente vencido, em que personagens mais inteligentes são capazes de detê-lo. Esta estratégia é usada pelos poetas como forma de, por meio de um artefato lúdico, fortalecer a autoestima do seu público leitor/ouvinte, evocando a força popular. Quando se trata de relacionar o diabo à mulher negra, essa representação pode ser repensada. Em diversos folhetos a maldade do diabo se assemelha à maldade que a mulher negra possuiria de maneira intrínseca, principalmente quando relacionada às outras imagens que a acompanham, como a da feiticeira. Analisamos os seguintes folhetos com vistas a compreender a representação do diabo popular aliado ou associado ao negro: “Carnaval no inferno”, de Minelvino Francisco Silva; “A mulher que deu à luz a um satanás”, de José Soares;

“Peleja de Manoel do Riachão com o Diabo” (1955), de João Martins de Athayde; “A chegada de Lucas da Feira no Inferno”, de Rodolfo Coelho Cavalcante; “A chegada de Lampião no inferno”, José Pacheco e “O encontro de Lampião com o Padre Cícero no céu”, de Minelvino Francisco Silva.

A imagem da feiticeira se fortaleceu durante o período da Inquisição, período em que as mulheres foram perseguidas de maneira sistemática em diversos territórios ocidentais. Como apontamos, vários foram os motivos que levaram às perseguições ao sexo feminino. Como forma de proteger o cristianismo, bem como com o advento do sistema capitalista, foi vista como necessária a reprimenda pública aos comportamentos desviantes das mulheres. Aliando o feminino ao demônio, logo estabeleceu-se que as mulheres possuíam potencialidades perversas, agindo como instrumento do demônio e carregando o estigma de Eva, o intuito das mulheres seria o de causar males aos homens. Em conjunto, Igreja e Estado foram responsáveis por punir as mulheres publicamente.

Nos debruçamos sobre de que maneira se deu a perseguição às mulheres na Visitação do Santo Ofício que ocorreu em terras brasileiras, buscando demonstrar que se tratou de uma forma de perseguição racializada. Embora não tenha havido casos como os que habitam o imaginário coletivo, da queima nas fogueiras, várias foram as mulheres negras denunciadas e levadas para Portugal para que houvesse a investigação de seus possíveis crimes de feitiçaria. Além desse crime, a maioria das mulheres perseguidas nas Visitações que ocorreram no Brasil foram as mulheres judias, jamais vistas como verdadeiramente cristãs, que foram perseguidas quando se descobria a prática dos ritos judaicos. Ainda que no Brasil os judeus sejam hoje vistos comumente apenas como pessoas brancas, a perseguição que sempre sofreram foi também racializada.

O conceito de raça foi determinante para que as perseguições ocorressem em território brasileiro. Sendo assim, compreender que a raça foi imposta como uma forma social de dominação e não como uma forma biológica se mostrou necessário para construirmos a visão crítica presente neste trabalho. As justificativas biológicas foram usadas como escudo para transformar o branco em modelo de ser humano civilizado e todos aqueles que destoassem desta raça poderiam ser considerados selvagens, animalizados. Como consequência, no Brasil o africano é retratado como

uma espécie de sub-humano, cuja vida valeria menos que a dos brancos descendentes de europeus.

Analisar a branquitude se mostrou relevante para pensarmos até mesmo de que maneira se situam os cordelistas ao criarem os retratos sobre as mulheres negras. Não sabemos com precisão de quais grupos raciais os poetas faziam parte, mas não há dúvidas de que em seus versos assimilaram a visão social racial imposta pela branquitude cristã. Os valores representados em seus versos demonstram o quanto a cosmovisão dos poetas foi influenciada pelo cristianismo e também pela sociedade a que pertenciam, cujo fim da escravidão era recente.

Ao analisarmos especificamente as mulheres negras, nos deparamos com estudos que demonstram como a mulher negra ocupa a base da pirâmide social. Em profunda desvantagem, a mulher negra é duplamente subalternizada, por meio do sexo e da raça. Enquanto mulheres brancas e homens negros possuem formas de oprimi-las, as mulheres negras não representam perigo para nenhum grupo social, pois não têm prestígio social. Sendo assim, são o grupo social mais marginalizado e que sofre os maiores índices de violência.

Ao analisarmos os folhetos de cordel que compõem nosso *corpus*, pudemos perceber que as representações da mulher negra se deram sob três aspectos, sendo estes: físico, moral e religioso. Praticamente todos os cordéis analisados são perpassados por essa tríade. Optamos por dividir as análises entre cinco tópicos, a saber: depreciação da aparência; feiticeiras; criadas; seres demoníacos/infernais; vítimas de violência e o arquétipo da Negra de um peito só.

A depreciação da aparência da mulher negra é uma constante não apenas na literatura de folhetos, mas na sociedade brasileira como um todo. Seguindo um ideal de beleza eurocêntrico, em que os traços finos, que remetem à branquitude, são os mais enaltecidos, bem como cabelos lisos e claros, se tornou óbvio que a literatura popular repetiria estas mesmas crenças. Os traços negroides são retratados como indesejáveis até mesmo na literatura canônica, mas abordando especificamente da literatura popular, o humor se fortalece na satirização destes mesmos traços. Ao negarem a beleza das características físicas ligadas aos povos negros, constroem um modelo estético inatingível para pessoas negras. Neste tópico analisamos os

seguintes folhetos: “O casamento de Chico Tingolé e Maria Fumaça”, de João Ferreira Lima; “História da princesa da serra misteriosa”, de Minelvino Francisco da Silva e “As aventuras do Amarelo João Cinzeiro Papa Onça”, de Francisco Sales Arêda.

A feiticeira é uma personagem recorrente quando abordamos as representações da mulher negra na Literatura de Cordel. Sendo uma imagem negativa recorrente no imaginário coletivo, a feiticeira dos folhetos é herdeira de uma longa tradição de perseguições misóginas. Como já afirmamos, é impossível falar sobre aquelas que foram acusadas de bruxaria sem considerar o fator racial. É possível pensar que isso ocorreu também em função do desconhecimento do branco sobre as crenças dos povos africanos, que buscavam apenas extirpar das terras brasileiras. A mulher, ligada às práticas mágicas e aos ritos desconhecidos, deveria ser temida. Em vários folhetos a feiticeira utiliza a magia em benefício próprio, buscando obter alguma vantagem, o que ocorre, por exemplo, em “A Rainha que saiu do mar”, de João Martins de Athayde e “Estória da Rainha Rosinalva ou a tragédia do príncipe Emiliano”, de Minelvino Francisco Silva. Em outros folhetos a magia poderia ser utilizada em prol de outrem, e, como consequência do papel subserviente, o retrato da personagem é menos ameaçador, embora possa terminar o enredo sendo punida por suas práticas mágicas. Em “A vitória de Floriano e a negra feiticeira” e “O príncipe enterrado vivo e a rainha justiceira”, ambos de Manoel D’Almeida Filho, isso acontece.

A negra como ser demoníaco é mais uma das constantes da cultura popular. Sendo o diabo sempre associado à cor preta, muitas vezes retratado como negro e com traços negroides, como consequência a mulher negra também foi envolvida por estas imagens. Quando não é representada como o diabo propriamente dito, é esboçada como uma intercessora diabólica. Em “Peleja de Severino Borges com a Negra Furacão”, de João José da Silva, “Peleja dum Cantador de Côco com o Diabo” e “História do caçador que foi ao inferno”, ambos de José Pacheco, a negra é descrita com aparência diabólica, exibindo traços da deformidade e afirmando que veio do inferno. Em “A negra da trouxa misteriosa procurando tu”, de Rodolfo Coelho Cavalcante, a negra é uma intercessora diabólica, responsável por trazer ao mundo todos os males terrenos.

A representação da negra como criada traz em si todo o histórico da condição social imposta às mulheres negras, bem como representa, de certa forma, o contexto

contemporâneo do trabalho doméstico que existe no Brasil, em que a maioria das mulheres que desempenham esta função são mulheres negras. Não por acaso, sendo retratadas em papéis de submissão as personagens, em sua maioria, figuram de forma positiva nestas figurações. Isto ocorre em “Mabel ou lágrimas de mãe”, de José Bernardo da Silva, “História de Antonio de Lisboa e a sereia do fundo do mar” de Minelvino Francisco da Silva e “História do Príncipe Formoso” de Rodolfo Coelho Cavalcante. O oposto ocorre em “As presepadas de Pedro Malasartes”, Francisco Sales Arêda, em que a criada é ludibriada por Pedro Malasartes, causando danos financeiros ao patrão, e como consequência é punida pelo seu empregador de maneira severa.

Por fim, a personagem Negra de um peito só se tornou um arquétipo da Literatura de Cordel, sendo representada em diversos folhetos, sob várias autorias. Sendo o retrato da deformidade, carregando em si apenas uma mama, e da sexualidade avessa, é mostrada como um ser aterrorizante, que deve ser temido por todos. Um dos folhetos mais famosos para falar da personagem, “Negra de um peito só”, de José Soares, é responsável por mostrar o caráter diabólico do nascimento da negra, carregado de diversas simbologias que remontam ao inferno. “O encontro dum feiticeiro com a negra de um peito só”, de Enéias Tavares dos Santos, reafirma os preceitos cristãos, pois neste a negra seria responsável por punir aqueles que se envolvem com feitiçaria. Uma das punições mais difundidas pelos versos populares seria o ato de mamar na Negra de um peito só, pois esta prática, que pode representar algo maternal ou sexual, acaba por se tornar objeto de repulsa. Em “Os mamadores da negra de um peito só”, de José Pacheco, é demonstrado que todos aqueles que pecam e cometem crimes e infrações poderiam ser punidos com a obrigação de mamar na Negra de um peito só.

Averiguamos que, predominantemente, as mulheres negras da Literatura de Cordel, neste período histórico que optamos por analisar, foram retratadas de maneira estereotipada. Recorrendo à hiperbolização de suas feições negroides, evocando a deformidade e causando a assimilação da negra ao demônio, tais personagens foram representadas como antimusas nesta literatura. Nas poucas representações positivas que encontramos, tratam-se e cordéis em que as mulheres negras estão submissas aos brancos. Por si só a negra não seria exaltada nesta Literatura.

Sendo assim, a tese que defendemos de que racismo e sexismo influenciaram ativamente as representações das mulheres negras na Literatura de Cordel se mostra acertada, pois, ao analisarmos os contextos histórico e social, em conjunto com o texto literário, é nítido o quanto ocorre a diminuição das mulheres negras, colocando-as em seus versos como seres que não merecem respeito, sendo esta postura sustentada pela construção cultural e histórica que retratou a mulher negra como o ser mais inferior dentre todos. Sendo retratadas como aliadas do demônio, fica nítido o quanto a mulher negra é tratada como um ser genuinamente perigoso pelos homens. Racismo e sexismo são indissociáveis para pensarmos em como se dão os retratos literários das mulheres negras, principalmente quando estes são feitos alicerçados em estereótipos fortes, que habitavam o imaginário coletivo da sociedade nordestina.

Cabe lembrar que se tratava de um período em que as mulheres não tinham aval dos poetas homens para publicarem seus próprios versos e, como consequência, por quase um século as representações das mulheres negras ficaram exclusivamente nas mãos dos homens. Sendo assim, a defesa da feminista negra estadunidense Patricia Hill Collins se mostra precisa, pois a autora afirma em seus estudos que se as mulheres negras não se autodefinirem, serão apenas definidas pelos outros. Mas, quando vistas sob os olhos dos outros, permanecerão encarceradas às imagens de controle, que visam subalternizá-las. Apenas as mulheres negras foram capazes de quebrar o pensamento hegemônico e criar retratos positivos de si mesmas.

O crescimento recente das publicações de cordelistas negras, muitas vezes feitas de maneira independente do aval dos poetas homens, demonstra que as poetas já perceberam que precisam da autodefinição para que sejam retratadas dentro desta literatura como sujeitos humanos e donas de suas próprias histórias. Apenas quando estas poetas tomam a voz e falam por si mesmas, é que os retratos criados na Literatura de Cordel passam a ser respeitosos e dignos, principalmente quando questionam o racismo e o sexismo de que são socialmente vítimas.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.

ALBUQUERQUE JÚNIOR. **Nordestino**: uma invenção do falo – Uma história do gênero masculino. Maceió: Catavento, 2003.

AMANTINO, Márcia. E eram todos pardos, todos nus, sem alguma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas. DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 15-44.

AMANTINO, Márcia, FREIRE, Jonis. Ser homem... Ser escravo... In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História dos homens no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

ANDRADE, Mário de. **Aspectos do folclore brasileiro**. São Paulo: Gobal, 2019.

ANTONACCI, Maria Antonieta. “No corpo-a-corpo letra, voz, imagem: cultura e memória na literatura de folhetos”. In: CHIAPPINI, Lúgia e BRESCIANI, Maria Stella (Orgs.). **Literatura e cultura no Brasil: Identidades e fronteiras**. São Paulo: Cortez, 2002, p. 311-324.

ARAÚJO, Gilmara Cruz de. **Artes mágicas na Bahia quinhentista**: o caso de Maria Gonçalves Cajada. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Sergipe, 2016.

ASSIS, Anne Caroline Moraes de Assis. **A misoginia medieval como resíduo na literatura de cordel**. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Literatura, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza-CE.

ASSUNÇÃO, Paulo de. Hoje vamos povoar o céu: violência e martírio na conversão da América portuguesa. In: DEL PRIORE, Mary, MÜLLER, Angélica (Orgs.). **História dos crimes e da violência no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX**. Prefácio de Peter Eisenberg. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BHABBA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Unb, 1987.

BARBOSA, Janaína Giusti. **A concepção de Diabo nas cartas jesuíticas (1540-1568)**. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, São Paulo.

BARSTOW, Anne Llewellyn. **Chacina de feiticeiras: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

BASSANEZI, C. S. B. et al. **A mulher na Idade Média**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1986.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Mágica e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, v. 1.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. P. 25-58.

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

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

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das Cruzadas ao século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2018.

BÍBLIA, volume I: **Novo Testamentos: os quatro evangelhos**. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BORBA FILHO, Hermilo. **Fisionomia e espírito do mamulengo**. 2. ed. Rio de Janeiro: INACEN, 1987.

BORDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa – 1500-1800**. Trad. Denise Bottman, 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 17 maio 2020.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2002.

CAMPOS, Renato Carneiro. **Ideologia dos poetas populares do Nordeste**. Recife: MEC/INEP, 1959.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária**. 8.ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CANDIDO, Antonio. A literatura e formação do homem. In: **Textos de Intervenção**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: **Vários Escritos**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 313-321.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen, 2019.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CARVALHO, Leonardo Dallacqua de; OLIVEIRA, Letícia Fernanda da Silva. **Nos eufemismos do racismo: Novo século, antigos preconceitos**. Curitiba-PR: Appris, 2019.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Cinco livros do povo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

CASCUDO. **Contos tradicionais do Brasil**. 10. ed. Rio de Janeiro: Global, 2001.

CASCUDO. **Literatura oral no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1984

CASCUDO. **Vaqueiros e cantadores**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1984.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CÉU E SILVA, João. **Frederico Lourenço faz tradução completa dos 80 livros da Bíblia**. 28 jun. 2016. Disponível em: <https://www.dn.pt/artes/frederico-lourenco-faz-traducao-completa-dos-80-livros-da-biblia-5310150.html>. Acesso em: 05 set. 2020.

CHAIN, Iza Gomes da Cunha. **O diabo nos porões das caravelas: mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, Campinas: Pontes Editores, 2003.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Trad. M. M. Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER. O mundo como representação. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 5, n. 11, 173-191, Jan./Abr. 1991.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**. Volume 31, n. 1, Jan-Abr 2016, p. 99-127.

COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. Pensamento feminista negro: o poder da autodefinição. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 271-310.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Emilia Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

CRUZ, Luiz Santa. O diabo na literatura de cordel. **Cadernos brasileiros**, n. 5, p. 3-14, set./out. 1963.

CURRAN, Mark J. A sátira e a crítica social na literatura de cordel. In: DIEGUES JÚNIOR, Manuel (et al). **Literatura popular em verso: estudos**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986, p. 271-329.

CUTI (Luiz Silva). **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DAIBERT JR., Robert. Entre homens e anjos: padres e celibato no período colonial no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História dos homens no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

DAIBERT JR., Robert. Luzia Pinta: Experiências religiosas centro-africanas e Inquisição no século XVIII. **Religare**, v. 1, p. 3-16, mar. 2012.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAVID, Sérgio Nazar (Org.). **As mulheres são o diabo**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004. (Coleção Clepsidra).

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto; São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

DEL PRIORE, Mary, MÜLLER, Angélica (Orgs.). **História dos crimes e da violência no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

DEL PRIORE, Mary (Org.). **História dos homens no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias íntimas**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto; São Paulo: Editora da UNESP, 2004, p. 78-114.

DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIEGUES JÚNIOR, Manuel. Ciclos temáticos da Literatura de Cordel (Tentativas de classificação e de interpretação dos temas usados pelos poetas populares). In: DIEGUES JÚNIOR, Manuel (et al). **Literatura popular em verso: estudos**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986, p 1-151.

DUBY, Georges. **Damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

EDDO-LODGE, Reni. **Porque eu não converso mais com pessoas brancas sobre raça**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Sebastião Nascimento, Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa-Portugal: Editora Ulisseia, 1961.

FAUSTO NETO, Antonio. **Cordel e a ideologia da punição**. Petrópolis: Vozes, 1979.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, Sílvia. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão europeia, 1972.

FERREIRA, Jerusa Pires. **Armadilhas da memória e outros ensaios**. Cotia, SP: Ateliê, 2003.

FREIRE, M. S.; SOBRINHO, V. P.; CONCEIÇÃO, G. H. A figura feminina no contexto da Inquisição. **Educere et Educare – Revista de Educação**, Cascavel, v. 1, n. 1, 53-58, jan./jun. 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste: Aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

FREYRE, Gilberto. **Região e Tradição**. Rio de Janeiro: Record, 1968.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano**; São Paulo: Global, 2006.

GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulher e escrava**: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1988

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GORENSTEIN, Lina. **A Inquisição contra as mulheres**: Rio de Janeiro, século XVII e XVIII. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.

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

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRILLO, Angela Teodoro. De lasciva a musa: a representação da mulher negra em versos de Gregório de Matos a Mário de Andrade. **Scripta Uniandrade**, v. 11, n. 2, jul-dez. 2013.

GRILLO, Maria Ângela de Faria. Evas ou Marias? As mulheres na literatura de cordel (1900-1940). In: **Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero - 7**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2006, v. 1.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Patologia social do 'branco' brasileiro. In: GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1957, p. 171-192.

HAHNER, June E. **A mulher no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HAHNER, June E.. **A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas**: 1850 – 1937. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?: Mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

hooks, bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRAEMER, Heinrich, SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Record, 2017.

LIMA, Anderson de Oliveira. A Bíblia de Lourenço: uma bíblia laica. **Reflexão**, Campinas, 43(2):311-327, jul./dez., 2018.

LIMA, Caline G. de Oliveira. **A mulher na literatura de cordel: uma abordagem léxico-semântica**. Dissertação de Mestrado, UFPA, 2006.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. P. 239-249.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LORDE, Audre. **Sou sua irmã: escritos reunidos**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LOURENÇO, Frederico. Apresentação da Bíblia Grega. In: **BÍBLIA, volume I: Novo Testamentos: os quatro evangelhos**. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.).

Pensamento feminista hoje. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. P. 58-91.

MARQUES, Francisco C. A. **Um pau com formigas ou O mundo às avessas:** A sátira na poesia popular de Leandro Gomes de Barros. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2014.

MARQUES, Francisco C. A.; SILVA, Esequiel G. da. A demonização de negros e novas-seitas no repente e na literatura de folhetos. In: RODRIGUES, André F.; AGUIAR, José O. **História, religiões e religiosidade:** da Antiguidade aos recortes contemporâneos, novas abordagens e debates sobre religiões. São Paulo: Humanitas, 311-329, 2016.

MATOS, Gregório de. **Crônica do viver baiano seiscentista.** Seleção James Amado. Salvador, BA: Janaína, 1968.

MAXADO, Franklin. O negro na literatura de cordel. **Sitientibus**, Feira de Santana, n. 12, p. 93-100, 1994.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEDEIROS, Irani. **Chica Barrosa:** A Rainha Negra do Repente. João Pessoa: Ideia, 2009.

MELETINSKI, E. M. **Os arquétipos literários.** Trad. Aurora F. Bernardini et al., 2. ed. São Paulo: Ateliê, 2002.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

MENDONÇA, Heitor Furtado de. **Confissões de Pernambuco, 1594-1595:** primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Estudo introdutório de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

MENDONÇA, Heitor Furtado de. **Primeira visitação do Santo Offício às partes do Brasil**: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: FUNDARPE, 1984.

MENDONÇA, Heitor Furtado de. **Primeira visitação do Santo Offício às partes do Brasil**: Confissões da Bahia, 1591-1592. Prefácio de J. Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1935.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

MORRISON, Toni. **A fonte da autoestima**: Ensaio, discursos e reflexões. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros**: Seis ensaios sobre racismo e literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MOTA, Leonardo. **Violeiros do Norte**: poesia e linguagem do sertão nordestino. Fortaleza, CE: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

MOTA, Leonardo. **Sertão alegre**: poesia e linguagem do sertão nordestino. Rio de Janeiro: Ediouro, 1968.

MOTA, Leonardo. **Cantadores**: poesia e linguagem do sertão cearense. 5. ed. Rio de Janeiro: Cátedra, 1978.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**: Relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

OLIVEIRA, Anderson J. M de. Corpo e santidade na América Portuguesa. In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 45-68.

OLIVEIRA, Estela Ramos de Souza. **O diabo ridicularizado na Literatura de Cordel**. 2013. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

OLIVEIRA, E.R.S., VARGAS, J. E. De versículo em verso: o diabo vencido na bíblia e ridicularizado no cordel. **Guavira Letras**, Três Lagoas-MS, v. 15., n. 29, p. 134-153, jan./abr. 2019.

OLIVEIRA, Letícia Fernanda da Silva. **De mártir a meretriz: Figurações da mulher na Literatura de Cordel (1900-1930)**. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Literatura e Vida Social UNESP/Assis-SP.

OYĚWÙMÍ, Oyéronké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyéronké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. P. 94-106.

PAIVA, Eduardo França. Corpos pretos e mestiços no mundo moderno – deslocamento de gentes, trânsito de imagens. In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 69-106.

PAIVA, Vera. **Evas, Marias, Liliths**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PELOSO, Silvano. **Medioevo nel sertão**: Tradizione medievale e archetipi della letteratura popolare nel Nordeste del Brasile. Napoli: Liguori Editore, 1988.

PELOSO, Silvano. **O canto e a memória**: História e utopia no imaginário popular brasileiro. São Paulo: Ática, 1996.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. In: **Contemporânea**: Revista de Sociologia da UFSCar. V. 2, n. 2 (2012): Julho - Dezembro de 2012.

PERES, Fernando da Rocha. Negros e mulatos em Gregório de Matos. **Afro-Ásia**, v. 4, n. 5, 59-75, 1967.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

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

PERROT, Michelle. **Mulheres públicas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PROENÇA, Ivan Cavalcanti. **A ideologia do cordel**. 3. ed. Rio de Janeiro: Plurarte, 1982.

PIERONI, G. No Purgatório mas o olhar no Paraíso: o degredo inquisitorial para o Brasil-Colônia. **T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. Revista Do Programa De Pós-graduação Em História Da UnB.**, 6(1-2), 115-142. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27780>. Acesso em: 16 jul. 2018.

QUEIROZ, Doralice Alves de. **Mulheres cordelistas**: percepções do universo feminino na literatura de cordel. Mestrado Literatura Brasileira, Faculdade de Letras da UFMG, Belo Horizonte, 2006.

RAGO, Margareth. **Os prazeres da noite**: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto; São Paulo: Editora da UNESP, 2004, p. 11-44.

RAPUCCI, Cleide Antonia. **Mulher e deusa**: a construção do feminino em *Fireworks* de Angela Carter. Maringá: Eduem, 2011.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Renato Janine. Posfácio. In: GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 193-198.

ROCHA, Carolina. **O sabá do sertão**: Feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758). Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2015.

RODRIGUES, José Honório. **Conciliação e reforma no Brasil**: um desafio histórico-cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965 (Retratos do Brasil, vol. 32).

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. (Orgs. Yvonne Maggie e Peter Fry). Rio de Janeiro: UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

RODRIGUES. **Os africanos no Brasil**. 5. ed. Revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977 (Brasiliana, vol. IX).

RODRIGUES, Nina. Mestiçagem, degenerescência e crime. **Hist. cienc. saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, p. 1151-1180, Dec. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702008000400014&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20 Out. 2020.

ROMERO, Sílvio. **Contos populares do Brasil**. São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1985.

RUSSELL, Jeffrey B., ALEXANDER, Brooks. **História da bruxaria**. São Paulo, Aleph, 2019.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes: Mito e realidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero patriarcado violência**. São Paulo: Expressão Popular/Fundação Perseu Abramo, 2015.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Veneta, 2020.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. **Dicionário da escravidão e da liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: Cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

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

SILVA, K. H., SAMPAIO, J. C. Mulher e feitiçaria na América portuguesa do século XVI: cotidiano, magia e Inquisição. In: X ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA – HISTÓRIA E CONTEMPORANEIDADE: ARTICULANDO ESPAÇOS, CONSTRUINDO CONHECIMENTOS, 2014, Petrolina-PE. **Anais...** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017.

SLATER, Candace. **A vida no barbante: a literatura de cordel no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

SOUSA, Francinete Fernandes de. **A mulher negra mapeada: trajeto do imaginário popular nos folhetos de cordel**. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB.

SOUZA, Laura de Mello e. **A feitiçaria na Europa Moderna**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

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

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUTO MAIOR, Mário. **Território da danação: o diabo na cultura popular do Nordeste**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1975.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de; CARVALHO, Leonardo Dallacqua de. Os genes indesejados: os debates sobre a esterilização eugênica no Brasil (Artigo). In: **Café História**. Publicado em 8 mar de 2021. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/esterilizacao-eugenica-no-brasil/>. ISSN: 2674-5917.

SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica a alteridade? In: LORDE, Audre [et al.]; (org.) HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 251-269.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TERRA, Ruth B. L. **Memória de Lutas: Literatura de Folhetos do Nordeste, 1893-1930**. São Paulo: Global, 1983.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo ofício. In: DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto; São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. Idolatrias e Milenarismos: a resistência indígena nas Américas. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, 1992, p. 29-43. Disponível em

<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2329/1468>. Acesso em: 20 out. 2020.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. “Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (Org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa**, vol. I. NOVAIS, Fernando. (dir.). – São Paulo: Companhia das Letras, 238-239, 1997b.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a (Retratos do Brasil).

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, Sexualidade e inquisição no Brasil**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIANNA, F. J. Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

XAVIER, Giovana. **História social da beleza negra**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

WALKER, Alice. **Em busca dos jardins de nossas mães: prosa mulherista**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Relação dos folhetos citados:

ARÊDA, Francisco Sales. **O exemplo de um ateu que atirou na imagem de São José**. [S.l.]: Dila Soares, [s.d.].

ARÊDA, Francisco Sales. **Aventuras do Amarelo João Cinzeiro Papa Onça**. [S.l.]: [s.n.], [s.d.].

ARÊDA, Francisco Sales. **Presepadas de Pedro Malazartes**. Recife-PE: Ed. João José Silva, [s.d.].

ATHAYDE, João Martins de. **A rainha que saiu do mar**. Juazeiro do Norte, CE: Editora Filhas de José Bernardo da Silva, 1976.

ATHAYDE, João Martins de. **Peleja de Manoel Riachão com o diabo**. Juazeiro-CE: Tipografia São Francisco, 1955.

BARROS, Leandro Gomes de. **Peleja de Riachão com o Diabo**. Rio de Janeiro: ABLC, 2008.

CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. **A macumba da negra saiu errada**. Salvador-BA: A casa do trovador, 1978.

CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. **A negra da trouxa misteriosa procurando tu**. Salvador: [s. n.], 1971.

CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. **A chegada de Lucas da Feira no Inferno**. Salvador: Editora Prelúdio, [s. d.].

CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. **História do príncipe Formoso**. Salvador-BA: Ed. R. C. Cavalcante, 1954.

D'ALMEIDA FILHO, Manoel. **A vitória de Floriano e a negra feiticeira**. [S.l.]: [s.n.], [s.d.].

D'ALMEIDA FILHO, Manoel. **O príncipe enterrado vivo e a rainha justiceira**. [S.l.]: [s.n.], [s.d.].

LIMA, José Ferreira. **O Casamento de Chico Tingolé e Maria Fumaça**. Juazeiro do Norte – CE: Athayde, João Martins de (Ed. prop.), 1976.

PACHECO, José. **A chegada de Lampião no Inferno**. Condado-PE: [s. n.], [s. d.].

PACHECO, José. **História do caçador que foi ao inferno**. [S.l.]: [s.n.], [s.d.].

- PACHECO, José. **Os mamadores da negra dum peito só**. [S.l.]: Nordestina, [s.d.].
- PACHECO, José. **Peleja dum Cantador de Côco com o Diabo**. [S.l.]: [s.n.], [s.d.].
- SANTOS, Enéias Tavares dos. **O encontro dum feiticeiro com a negra de um peito só**. Maceió: Museu Théo Brandão, 1977.
- SILVA, João José da. **Peleja de Severino Borges com a negra Furacão**. [S. l.]: [s. n.], [s. d].
- SILVA, José Bernardo da. **Mabel ou lágrimas de mãe**. Juazeiro-CE: Tipografia São Francisco, 1956.
- SILVA, Minelvino Francisco. **Carnaval no inferno**. [S. l.]: [s. n.], [s. d].
- SILVA, Minelvino Francisco. **Estória da Rainha Rosinalva ou a Tragédia do Príncipe Emiliano**. Itabuna-BA: [s. n], 1976.
- SILVA, Minelvino Francisco. **História da princesa da Serra misteriosa**. São Paulo: Ed. Prelúdio, [s.d.].
- SILVA, Minelvino Francisco. **História de Antônio de Lisboa e a sereia do fundo do mar**. [S.l.]: [s.n.], [s.d.].
- SILVA, Minelvino Francisco. **O encontro de Lampião com Padre Cícero**. Itabuna-BA: [s. n.], [s. d].
- SOARES, José. **A mulher que deu a luz a um satanás**. [S. l.]: [s. n.], [s. d].
- SOARES, José. **A Negra de um peito só**. Olinda: Casa das crianças, s. d.