

As mulheres hereges de Inglês de Sousa: uma análise do conto “Amor de Maria”

*Inglês de Sousa's heretical women: an analysis of the short story
“Amor de Maria”*

LEANDRA FRANCIELI SILVA DOS SANTOS

Graduanda em Letras Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

E-mail: lefrancieli_silva@hotmail.com

Orientadora: Kênia Maria de Almeida Pereira

Resumo: Este artigo provém da segunda etapa de um projeto que visa a estudar os contos presentes no livro *Contos amazônicos*, de Inglês de Sousa, partindo de um viés histórico e relacionando-os à Inquisição. Essa fase teve como objetivo analisar o conto “Amor de Maria”, buscando identificar nele os resquícios do período histórico citado. Para tal, foram consultadas obras de Laura de Mello e Souza, Silvia Federici, Jean Delumeau e outros teóricos. Como resultado da pesquisa, comprovou-se que a personagem Mariquinha é uma representação da feiticeira dos tempos pagãos e a tapuia do Lago da Francesa, representação da mulher condenada por seus conhecimentos sobre plantas. Concluiu-se, então, que assim como “A feiticeira”, estudada na primeira etapa do projeto, “Amor de Maria” também faz alusões à Inquisição.

Palavras-chave: Feiticeira. Inquisição. Tapuia. Igreja.

Abstract: This article comes from the second stage of a project that aims to study the tales present in the book *Contos amazônicos*, by Inglês de Sousa, starting from a historical perspective and relating them to the Inquisition. This phase aimed to analyze the short story “Amor de Maria”, seeking to identify in it the remnants of the aforementioned historical period. To this end, works by Laura de Mello e Souza, Silvia Federici, Jean Delumeau and other theorists were consulted. As a result of the research, it was proved that the character Mariquinha is a representation of the sorceress of pagan times and the tapuia of Lago da Francesa, representation of the woman condemned for her knowledge of plants. It was concluded, then, that, like “A feiticeira”, studied in the first stage of the project, “Amor de Maria” also makes allusions to the Inquisition.

Keywords: Witch. Inquisition. Tapuia. Church.

“Amor de Maria” é a terceira das nove histórias que compõem *Contos amazônicos*, de Inglês de Sousa (1853-1918). Publicado em 1893, *Contos amazônicos* é a última obra do autor, que, em certo momento da vida, optou por seguir uma carreira diferente da de escritor. Como Alceu Amoroso Lima disse, “O romancista se fez jurista e deixou de lado a pena de ficção. Foi uma pena... Os dois romances que publicou revelavam, além de *Contos amazônicos*, uma vocação inequívoca para as letras em geral e mesmo para a ficção regionalista em particular” (LIMA *apud* JOSEF, 1963, p. 117).

Apesar de pequena, a produção literária de Inglês de Sousa, composta por *O cacaulista* (1876), *História de um pescador* (1876), *Coronel sangrado* (1877) e *O missionário* (1891), lançados sob o pseudônimo de Luiz Dolzani, e por *Contos amazônicos* (1893),

publicado com o nome do autor, é rica e merecedora de leitura e estudos. Neste texto, irei analisar o conto “Amor de Maria”, buscando provar que, assim como no conto “A feiticeira”, estudado por mim no artigo “As mulheres hereges de Inglês de Sousa: análise do conto ‘A feiticeira’”, há nessa história resquícios da Inquisição portuguesa do século XVIII.

Antes de partir para o conto em si, é importante citar que, a despeito de Aluísio Azevedo ser considerado o responsável pelo início do naturalismo no Brasil, cronologicamente, o início dessa escola literária no nosso país se dá com Inglês de Sousa e com Celso Magalhães. O próprio *Contos amazônicos* faz parte do período, ainda que o misticismo e as crenças presentes na obra, a princípio, possam contradizer o cientificismo do movimento. Tal característica se explica pelo fato de Inglês de Sousa, como bom naturalista, ter querido representar o mais fielmente possível o seu *locus natal*, o que significou criar personagens que, assim como os moradores da região amazônica, são rodeados por um imaginário fantasioso abastado, repleto de mitos e lendas (MARTINS; TEIXEIRA, 2005).

Os contos quase causos de *Contos amazônicos* poderiam ser divididos em dois grupos: lendas e causos regionais: “Acauã”, “A feiticeira”, “Amor de Maria”, “O baile do judeu”, “O donativo do capitão Silvestre” e “O gado do Valha-Me-Deus”; questões políticas e sociais: “Voluntário”, “A quadrilha de Jacó Patacho” e “O rebelde” pertenceriam (MENDES; AMARAL, 2017, p. 361).

As narrativas, apoiadas em fatos históricos e credices populares, têm “como base física o curso do rio Amazonas e seus afluentes, a fauna e a flora da região, indo de Belém a Manaus, passando por Óbidos, Vila Bela, Santarém e Silves” (MENDES; AMARAL, 2017, p. 359).

No tocante à Vila Bela [região onde se passa “Amor de Maria”], Tupiassu (2005, p. 23) afirma que essa localidade é a “antiga Parintins”, no Amazonas. É em Parintins, também, que Luís da Silveira, o narrador d’ “O Rebelde” (de *Contos Amazônicos*) passa a sua infância e a recorda quando da narração sobre a fúria dos cabanos, da qual fora vítima o seu pai, Guilherme da Silveira, português como tantos outros domiciliados naqueles recônditos do Amazonas oitocentista, diga-se de passagem. (ARAÚJO, 2013, p. 200)

O conto aqui estudado é narrado por um procurador e traz a história de Mariquinha, filha do tenente-coronel Álvaro Bento. Mariquinha era uma jovem atraente, que, desde os quatorze anos, recebia propostas de casamento e que, aos dezoito anos, já havia recusado nove ou dez pedidos. Sem interesse pelos rapazes do local onde cresceu, Mariquinha se apaixonou perdidamente pelo filho do capitão Amâncio de Miranda, Lourenço, que foi passar o Natal de 1866 em Vila Bela.

Lourenço era “um rapaz alto e louro, bem-apeesoado [...] tinha uns modos que só se encontram nas cidades adiantadas, vestia à última moda e com apuro, falava bem e era desembaraçado” (SOUSA, 2004, p. 45). Diferente dos rapazes morenos e baixos da vila, ele logo chamou a atenção das moças, as quais adorava iludir.

Após passar uma tarde ao lado de Lourenço no sítio da Prainha, lugar onde várias famílias tinham ido para se banhar, e ouvir declarações do jovem, Mariquinha acreditou que ele também estava apaixonado por ela, o que resultou em uma grande tristeza quando, no dia seguinte, em uma reunião na casa do capitão Amâncio, Lourenço trocou a sua companhia pela de Lucinda.

Completamente desolada por causa do amor não correspondido, Mariquinha aceitou a sugestão de sua ama seca, Margarida, de usar o tajá – uma erva que, ao ser ingerida, faria com que a pessoa que a tomou se apaixonasse perdidamente por quem lhe ministrou o remédio. Uma semana depois, quando Lourenço foi à casa do tenente-coronel Álvaro Bento para se despedir antes de voltar à sua terra, Mariquinha lhe preparou uma xícara de café com a erva trazida por Margarida do Lago da Francesa, dada pela velha tapuia que lá vivia.

Infelizmente, “O tajá inculcado à pobre moça, como infalível elixir amoroso, é um dos mais terríveis venenos vegetais do Amazonas” (SOUSA, 2004, p. 56). E foi de maneira trágica que o conto se encerrou: Lourenço faleceu, a tapuia do Lago da Francesa foi presa e morreu na cadeia e “Quanto à formosa e infeliz Mariquinha, desaparecera de Vila Bela, sem que jamais se soubesse o seu paradeiro” (SOUSA, 2004, p. 57).

Por meio desse resumo é possível observar que Mariquinha, diferentemente de Maria Mucoim (de “A feiticeira”), não possui a aparência horripilante tão associada às bruxas. No entanto, o conto não deixa de citar, mesmo que rapidamente, alguém que carrega essa característica e que, somente por isso, é relacionada à feitiçaria: “— Não se pode duvidar. É remédio que não falha. Por que é que o capitão Amâncio ficou-se babando pela velha Inácia? Está claro que, sendo ela velha e feia, só podia ser por feitiço” (SOUSA, 2004, p. 55). A protagonista de “Amor de Maria”, por outro lado, nos remete à feiticeira dos tempos pagãos, possuidora de poder, sabedoria e beleza e que preparava poções do amor. O próprio narrador faz a distinção entre as feiticeiras, aproveitando para deixar claro seu ceticismo diante dos supostos poderes de Mucoim:

Feiticeira, sim, e não como a do Paranamiri, abjeção do sexo, do poder fantástico e, com licença, compadre Estêvão, inadmissível ante a boa razão e a lógica natural: mas com um poder real, um elixir perigoso que tonteava e ensandecia, transformando a gente em coisa sem vontade, pela demasiada vontade que dava! (SOUSA, 2004, p. 42)

Os atributos físicos da personagem Mariquinha são elogiados pelo narrador, que, embora encantado, parece não a ver mais do que como um objeto de desejo, “Equivale a reduzi-la a uma ‘aquisição’, aquilo que poderia ser possuído por outro (outrem), para a satisfação pessoal de seu possuidor” (ARAÚJO, 2013, p. 207), como é evidenciado nas descrições que ele faz dela:

Era uma donzela de dezoito anos, alta e robusta, de tez morena, de olhos negros – negros, meu Deus! –, de cabelos azulados como asas de anum! Era impossível ver aquele narizinho bem-feito, aquela mimosa boca, úmida e rubra, parecendo feita de polpa de melancia, as mãozinhas de princesa e os pés da Borracheira, impossível ver aquelas

feições todas, sem ficar de queixo no chão, encantado e seduzido!
(SOUSA, 2004, p. 41-42)

O narrador ainda comenta que quem não conhece Mariquinha,

não pode ajuizar das graças daquela moça, que transtornava a cabeça a todos os rapazes da vila, obrigava os velhos a tolices inqualificáveis e deixava no coração dos que passavam por Vila Bela uma lembrança terna, um doce sentimento, um desejo vago. (SOUSA, 2004, p. 42)

e que, quando ela dançava, “os quadris de mulher feita e os seios túrgidos tremiam-lhe na valsa [...], era como um encanto mágico que percorria os ares, prendendo com invisível cadeia os corações masculinos aos passinhos miúdos da feiticeira” (SOUSA, 2004, p. 42).

A percepção sexista do narrador é notada quando ele aponta a recusa de Mariquinha às propostas de casamento como “coisa admirável numa terra de poucos rapazes solteiros” (SOUSA, 2004, p. 44), nos fazendo entender que, sendo mulher, o comum seria ela aceitar o matrimônio. Essa é uma visão antiga, que tem seus primórdios no século IV, depois de o cristianismo se tornar a religião estatal e o clero reconhecer o poder das mulheres sobre os homens graças ao desejo sexual, o que resultou na Igreja tentando

[...] persistentemente exorcizá-lo, identificando o sagrado com a prática de evitar as mulheres e o sexo. Expulsar as mulheres de qualquer momento da liturgia e do ministério dos sacramentos; tentar roubar os poderes mágicos das mulheres de dar vida ao adotar trajes femininos; e fazer da sexualidade um objeto de vergonha – esses foram os meios pelos quais uma casta patriarcal tentou quebrar o poder das mulheres e de sua atração erótica. (FEDERICI, 2017, p. 80)

O corpo feminino foi tido como perigoso, uma arma capaz de desvirtuar até mesmo o mais virtuoso dos homens, levando-o a cometer pecados da carne, como o adultério. Mariquinha seria um exemplo disso, visto que, segundo o narrador, a sua beleza transtornava a cabeça dos rapazes da vila e fazia com que os mais velhos agissem como tolos (SOUSA, 2004, p. 42).

A periculosidade era tamanha que, a partir do século VII, guias práticos, chamados de penitenciais, passaram a ser distribuído aos confessores. Esses penitenciais detalhavam qual era a única posição permitida durante o sexo, quais os dias em que se podia praticá-lo e com quem (FEDERICI, 2017). E o casamento era apenas outra ferramenta utilizada para deter essa natureza terrível da mulher:

Por meio dele, a tenebrosa e perigosa sexualidade seria regulamentada socialmente e também no âmbito sobrenatural, já que, por influência da Igreja, o casamento serviria para moderar as pulsões da carne, reprimindo o mal e contendo as “irrupções da sexualidade”. (CUSTÓDIO, 2012, p. 23)

Considerada um ser horrível, não bastava a beleza da mulher ser motivo de preocupação para o outro sexo, as suas especificidades fisiológicas, do mesmo modo, precisavam causar receio e repulsa:

Na obra *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha, é comentado “o poder destrutivo, maléfico e monstruoso do mênstruo”. O papa Inocêncio III, seguindo essa ideia no livro *De miseria condicionis humanae*, afirmou que esse poder provocaria doenças no homem, morte das plantas, loucura nos cães e ferrugem. (FONSECA [s. d.], p. 4. *apud* CUSTÓDIO, 2012, p. 25)

A verdade é que, frustrados sexualmente em decorrência do celibato que tinham de seguir, os clérigos converteram a libido reprimida em agressividade contra as mulheres.

Havia um componente erótico e pervertido na obsessão do clero pelo aspecto sexual da conduta das supostas feiticeiras: sua presença no sabá, os filtros de amor, feitiços para provocar impotência etc. Os clérigos tinham também uma curiosidade mórbida pelo corpo feminino, o que explica o desnudamento das vítimas e as torturas infligidas a pontos estratégicos de seus corpos (CUSTÓDIO, 2012, p. 23)

Com toda a repressão causada pelas crenças mencionadas e pela caça às bruxas, o universo feminino e o poder das mulheres foram destruídos e um novo modelo de feminilidade surgiu, modelo que o narrador e os personagens do conto “Amor de Maria” esperavam que Mariquinha seguisse:

[...] a mulher e esposa ideal – passiva, obediente, parcimoniosa, de poucas palavras, sempre ocupada com suas tarefas. Esta mudança começou no final do século XVII, depois de as mulheres terem sido submetidas a mais de dois séculos de terrorismo de Estado. (FEDERICI, 2017, p. 205)

Em *História do medo no Ocidente*, Jean Delumeau (1999, p. 327) diz que a mulher “Tem ‘afeições e paixões desordenadas’ que se desencadeiam na inveja e na vingança, os dois principais móveis da feitiçaria”. Tal afirmativa pode ser diretamente relacionada à Mariquinha, para explicar o desenrolar infeliz que as suas escolhas deram à narrativa.

Segundo o narrador do conto, ela “Vivia triste e aflita, vítima indefesa de uma paixão ardente, de uma dessas paixões que a gente só admite nas novelas, mas que também existem na vida real, principalmente entre as mulheres de nossa terra, impressionáveis em extremo” (SOUSA, 2004, p. 50).

A paixão desordenada que Mariquinha nutria por Lourenço foi o condutor da inveja que ela sentiu ao perceber que o jovem galanteava Lucinda. O ciúme fez com que a protagonista seguisse os conselhos de sua ama e cedesse às práticas tidas como errôneas pela Igreja, aceitando produzir o preparo que objetivava tornar o filho do capitão Amâncio de Miranda apaixonado por ela.

Acerca da inclinação das mulheres às práticas mágicas,

Como fez notar Sigrid Brauner (1995), os argumentos que se usaram para justificar esse fenômeno foram mudando. Enquanto os autores do *Malleus Maleficarum* explicavam que as mulheres tinham mais tendência à bruxaria devido à sua “luxúria insaciável”, Martinho Lutero e os escritores humanistas ressaltaram as debilidades morais e mentais das mulheres como origem dessa perversão. De todo modo, todos apontavam as mulheres como seres diabólicos. (FEDERICI, 2017, p. 323-324)

Encontrar maneiras de reiterar a supremacia do homem era tão importante para os egos masculinos que

[...] até mesmo quando se rebelavam contra as leis humanas e divinas, as mulheres tinham que ser retratadas como subservientes a um homem e o ponto culminante de sua rebelião – o famoso pacto com o diabo – devia ser representado como um contrato de casamento pervertido. (FEDERICI, 2017, p. 338)

Ou seja, não é por acaso que a imagem que se tinha do diabo “como um ser maligno, mas com pouco poder – em geral, bastava borrifar água benta e dizer algumas palavras santas para derrotar suas tramas” (FEDERICI, 2017, p. 336) – e subordinado à vontade do senhor que o procurou, transformou-se completamente. A caça às bruxas inverteu a relação de poder entre o diabo e a bruxa. Agora, a mulher era a criada, a escrava, o súcubo de corpo e alma, enquanto o diabo era, ao mesmo tempo, seu dono e senhor, cafetão e marido. (FEDERICI, 2017, p. 336-337).

Se em “A feiticeira” a personagem que dá título ao conto e é tida como bruxa é uma índia velha que mora em um lugar distante de todos, em “Amor de Maria” o estereótipo de bruxa isolada também aparece. Como dito anteriormente, o tajá, a planta que resolveria os problemas de Mariquinha, foi dada à sua ama seca pela velha tapuia que vivia longe, no Lago da Francesa. Seria, então, essa velha tapuia o retrato da curandeira, da mulher que foi taxada de bruxa por causa do seu conhecimento sobre plantas? Essa é uma possibilidade que se deve considerar, mesmo que durante a narrativa a personagem não seja mencionada como feiticeira ou bruxa.

No tocante ao emprego de uma planta como elemento mágico, é interessante esclarecer que isso não era algo novo na literatura ou nas artes de modo geral: “Em várias pinturas, datadas da Idade Média, existem referências à Mandrágora, planta mágica usada como anestésico em cirurgias apesar de sua conhecida toxidez” (ALMEIDA, 2011, p. 40).

Na obra *A mandrágora*, de Nicolau Maquiavel (2013), essa planta é mencionada por um dos personagens como detentora da capacidade de engravidar e de certa toxicidade, visto que a primeira pessoa que possuísse a mulher que tomou a poção feita dela puxaria a sua infecção e morreria. Embora Calímaco tenha dito isso porque planejava dormir com Lucrecia, uma mulher casada, e não porque de fato possuía tal crença, o mito da mandrágora está presente na obra e parece-me relevante aludir a ela.

Também não nos esqueçamos de que “Shakespeare, citou [sic] a mandrágora nas falas dos personagens Julieta e Cleópatra” (ALMEIDA, 2011, p. 40).

No *Dicionário de mitos literários* (1997), é dito que a mandrágora é conhecida desde os tempos antigos, e que sua forma alongada e bifurcada lembra vagamente o tronco e as pernas humanos, o que fez com que “fosse considerada uma espécie de embrião incompleto, capaz de ganhar vida através de práticas mágicas” (BOULOUMIÉ, 1997, p. 605). Segundo os mitos, ela apareceria no solo tocado pelo “sangue de um deus ou algum gigante primordial, morto de forma violenta [...]” (BOULOUMIÉ, 1997, p. 606).

Enquanto no século XVIII a mandrágora era usada como analgésico externo e como anestesia em cirurgias, e era descrita no catálogo de plantas medicinais “como capaz de proporcionar alívio, curar certos males ou estimular a vitalidade” (BOULOUMIÉ, 1997, p. 605), na literatura, ao longo do tempo, ela foi representada de diversas formas: como um homem-raiz, como uma planta com o poder de conferir a imortalidade, e ainda, em alguns contos alemães, como um capetinha preso em um pote de vidro.

Quanto ao tajá – também nomeado de “taioba” no glossário que vem ao final de *Contos amazônicos* –, o livro *O caldeirão da magia amazônica* afirma tratar-se de uma “Planta herbácea nativa do Brasil, também conhecida como tinhorão. [...] Os tajás são plantas de muita energia e são, em sua maioria, venenosos” (CALS, 2011, p. 162). Devido à importância do tajá na magia amazônica, a autora, Suely Cals, cita suas principais variedades e usos mágicos.

A brasileira, ou brasileira, serve para fazer a paz em família; o rio-branco e o rio-negro são usados para proteger e guardar casas e lugares; tambatajá é usado para trabalhos e mandingas de união; o tajá-do-sul é usado para alcançar prosperidade e o tajá-cobra, além de ter a raiz comestível, serve para trabalhos de baixa magia (CALS, 2011, p. 164-165).

A despeito de Cals dizer que a maioria dos tajás são venenosos, se optarmos pelo termo “taioba”, veremos que diversas cartilhas sobre plantas alimentícias não convencionais (PANCs) apresentam espécies comestíveis, como é o exemplo da *Xanthosoma taioba* E.G.Gonç, referida no *Guia prático sobre PANCs: plantas alimentícias não convencionais*. (RANIERI, 2017).

O fato de a velha do Lago da Francesa ser uma tapuia torna-se relevante quando se sabe que, além de serem conhecedores de plantas, os índios, durante o Descobrimento do Brasil, foram considerados uma humanidade anti-humana, posteriormente tidos como criaturas bestiais: “Através dos descobrimentos, pois, os monstros [que se acreditava existir nas regiões distantes] não cederam lugar aos homens selvagens, mas acrescentaram-se a eles” (SOUZA, 1986, p. 53). E, até mesmo, vieram a ser demonizados pelos portugueses, assim como a terra em que viviam:

Dizia frei Vicente que o demônio perdera o controle sobre a Europa – cristianizada durante toda a Alta Idade Média – e se instalara, vitorioso, na outra banda da terra – a América e, no texto da epígrafe, mais especificamente o Brasil (SOUZA, 1986, p. 67)

A repulsa diante dos costumes dos indígenas por parte dos navegadores resultou na disseminação dos exorcismos na América portuguesa desde o primeiro contato entre europeus e ameríndios; inclusive, alguns religiosos eram aconselhados a não batizarem os índios antes da execução do exorcismo. Márcia Moisés Ribeiro (2003, p. 80) observa que Laura de Mello e Souza afirmou com propriedade que, como “Forma de expressar o estranhamento frente ao outro, a diabolização do Novo Mundo fez parte da própria ação catequética”.

Referente a esse assunto, Silvia Federici argumenta que

[...] a demonização dos povos indígenas americanos serviu para justificar sua escravização e o saque de seus recursos. Na Europa, o ataque travado contra as mulheres justificou a apropriação de seu trabalho pelos homens e a criminalização de seu controle sobre a reprodução. Sempre, o preço da resistência era o extermínio. (FEDERICI, 2017, p. 203)

Os ameríndios também foram processados pela Inquisição, porém de forma bem menos intensa. “De acordo com os dados quantitativos arrolados por Anita Novinsky, dos 1076 prisioneiros provenientes de terras brasileiras julgados pela Inquisição portuguesa, 33 homens e 7 mulheres foram classificados como índios ou mamelucos” (CORRÊA, 2017, p. 205). Mesmo considerando os casos nos quais os réus não foram enviados para Lisboa, o número continuaria baixo. Na maioria das vezes, as acusações contra os ameríndios simplesmente não eram investigadas pelos inquisidores. Em *A heresia dos índios*, Vainfas alega que

[...] não é de admirar a ausência de uma “campanha extirpatória” ao estilo hispânico na América portuguesa, se nem mesmo a palavra idolatria era comumente usada pelos lusitanos ao se referir à religiosidade indígena. Pelo contrário, jesuítas e colonizadores foram useiros em dizer que o gentio do Brasil não pronunciava as letras f, l e r porque não possuíam fé, lei e rei – sugerindo com isso que os índios viviam numa espécie de anomia, e num estado de descrença em matéria de religião. (VAINFAS, 1995, p. 28)

A situação mudou a partir da década de 1750, quando o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, iniciou uma reforma na política indigenista.

Esta se pautou principalmente no fim da desqualificação social em relação aos índios e em medidas assimilacionistas que visavam integrar os mesmos à sociedade colonial sem distinção aos demais súditos, as quais incluíam a difusão de costumes europeus, da língua portuguesa e do cristianismo entre os nativos, além da adoção de nomes lusitanos pelos mesmos. (CORRÊA, 2017, p. 212)

Com isso, o número de processos contra os índios aumentou, e os seus costumes, antes já vistos como diabólicos, passaram a ser classificados como violação à religião católica.

Neste sentido, é importante salientar que enquanto as heresias dos mamelucos foram o principal alvo da Primeira Visitação, delito que correspondeu a quase 50% dos processos abertos contra aqueles que possuíam ascendência indígena na dita oportunidade, no caso da visita ao Grão-Pará, foram as superstições, a bigamia e a feitiçaria que figuraram como os principais crimes cometidos pelos réus de origem indígena, perfazendo quase todos os processos. (CORRÊA, 2017, p. 213-214)

Sabemos que a influência da Igreja e a necessidade das pessoas de culpar alguém pelos males que as infligiam – fosse uma doença, a morte de plantações e gado, a traição do marido etc. – contribuíram para a perseguição às bruxas, mas em *Calibã e a bruxa*, Silvia Federici (2017) afirma que a mudança de um sistema econômico para o outro, nesse caso, do feudalismo para o capitalismo, colaborou para o estabelecimento do sexismo, peça fundamental para a cultura das caças às bruxas.

O capitalismo precisa justificar e mistificar as contradições incrustadas em suas relações sociais – a promessa de liberdade frente à realidade da coação generalizada e a promessa de prosperidade frente à realidade de penúria generalizada – difamando a “natureza” daqueles a quem explora: mulheres, súditos coloniais, descendentes de escravos africanos, imigrantes deslocados pela globalização. (FEDERICI, 2017, p. 37)

No livro *O diabo e a terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza (1986, p. 16) diz que “a feitiçaria colonial mostrava-se estreitamente ligada às necessidades iminentes do dia-a-dia, buscando a resolução de problemas concretos”. Um exemplo disso seria a história de Chiara Signorini, narrada em *Mitos, emblemas, sinais*, de Carlo Ginzburg (1989).

De acordo com o documentado, Chiara, depois de ser expulsa da propriedade em que vivia junto ao marido, blasfemara contra sua ex-patroa, Margherita Pazzani, que ficara entrevada dos braços e pernas, o que levou Signorini a ser investigada por bruxaria pela Inquisição.

Nesse caso, a feitiçaria foi utilizada tanto para culpar alguém – Chiara, pela doença de Margherita –, quanto para resolver um problema, tendo em vista que, supostamente, Chiara recorrera a ela para conseguir sua casa de volta.

Durante os interrogatórios, antes de ser torturada, Chiara disse que não obtivera ajuda diabólica para lançar os malefícios, e sim auxílio de Deus, por meio de suas orações a Ele. A ré até declarou ter tido visões de Nossa Senhora. Esse ocorrido mostra que a feitiçaria “aproximava-se da religião vivida pela população, as receitas mágicas [nesse caso, o malefício] assumindo com frequência a forma de orações dirigidas a Deus, a Jesus, aos santos, à Virgem” (SOUZA, 1986, p. 16).

Com relação ao desfecho do conto, voltemo-nos para quando o narrador diz que “A tapuia do Lago da Francesa morreu na cadeia, de maus-tratos” (SOUSA, 2004, p. 57). Essa passagem nos faz lembrar das torturas comuns e recorrentes às quais os réus

eram submetidos durante a Inquisição, com a intenção de que se declarassem culpados e deletassem outras pessoas. “Os tormentos variavam. Em Lisboa se retalhavam as plantas dos pés dos réus, untavam-se de manteiga e em seguida os submetiam ao calor de um braseiro” (NOVINSKY, 1982, p. 60).

Por fim, tendo em conta tudo o que foi analisado, conclui-se que “Amor de Maria”, além de ser uma narrativa curta e envolvente, trabalha crenças populares e resquícios do período da Inquisição. A velha tapuia do Lago da Francesa é a descendente dos índios demonizados no Descobrimento, é a mulher conhecedora de plantas que, mais tarde, devido ao seu conhecimento, seria transformada na caricatura da bruxa perversa. Mariquinha é a feiticeira dos tempos pagãos, associada à beleza e à produção de poções do amor; é, ainda, a mulher de quem se espera o exercício do papel de esposa perfeita.

Culler (1999, p. 45 *apud* ARAÚJO, 2013, p. 206) afirma que “A literatura representa [...] o arco estreito de opções historicamente oferecidas às mulheres e, ao tornar isso visível, levanta a possibilidade de não se aceitar isso sem discussão”. À medida que percebemos que Inglês de Sousa utiliza-se da história aqui estudada para fazer alusão à figura feminina do período inquisitorial, convertemos a obra em um exemplo concreto dessa alegação, passando a refletir sobre como a maneira como a mulher foi tratada durante aquela época influencia a visão que se tem de nós, mulheres, nos dias de hoje, e sobre como poderíamos abolir essas ideias danosas que permeiam a sociedade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mara Zélia de. **Plantas medicinais**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2011.

ARAÚJO, Israel Fonseca. Lendo literatura “da” Amazônia sob a ótica de gênero: uma análise literária de “Amor de Maria”, de Inglês de Sousa. **Revista SOLETRAS**, n. 26, p. 196-218, jul./dez., 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/soletras/article/view/7490>. Acesso em: 30.08.2020.

BRAUNER, Sigrid. **Fearless wives and frightened shrews: the construction of the witch in Early Modern Germany**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1995.

BOULOUMIÉ, Arlette. Mandrágora. *In*: BRUNEL, Pierre. (org.). **Dicionário de mitos literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 605-612.

CALS, Suely. **O caldeirão da magia amazônica**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CORREIA, Luís Rafael Araújo. **Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição**. 2017. 272 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2017.

CULLER, Jonathan. **Teoria Literária**: uma introdução. Trad. Sandra Guardini T. Vasconcelos. São Paulo: Beca, 1999.

CUSTÓDIO, P. A misoginia na idade média: bruxaria, alguns aspectos religiosos e sociais. **Acta Científica**, v. 21, n. 3, p. 21-31, set./dez., 2012. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/actacientifica/article/view/74>. Acesso em: 30.08.2020.

DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã III. A mulher. *In*: DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: 1300-1800. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 310-349.

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

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. **Fontes literárias da difamação e da defesa da mulher na Idade Média**: referências obrigatórias. Universidade Federal de Goiás (UFG). Série Estudos Medievais 2: Fontes, 2012.

GINZBURG, Carlo. Feitiçaria e piedade popular: notas sobre um processo modenense de 1519. *In*: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 15-39.

JOSEF, Bella. **Inglês de Sousa**. Rio de Janeiro: Agir, 1963.

RANIERI, Guilherme Reis (coord.). **Guia prático sobre PANCs**: plantas alimentícias não convencionais. Ilustrações de Felipe Borges, Vinicius Nascimento e Juliana Rodrigues Gonçalves. São Paulo: Instituto Kairós, 2017. Disponível em: <https://institutokairos.net/2020/11/guia-pratico-de-panc/>.

MAQUIAVEL, Nicolau. **A mandrágora**. [S. l.]: LL Library, 2013.

MARTINS, Matheus; TEIXEIRA, Marcos. Cenas da vida do Amazonas: um estudo dos contos de Inglês de Sousa. **Revista de Literatura**. Belo Horizonte: Associação Pré-UFMG, 2005, p. 31-62.

MENDES, Leonardo; AMARAL, Sergio da Fonseca. Julio Ribeiro, Adolfo Caminha e Inglês de Sousa. *In*: GUINSBURG, Jacó; FARIA, João Roberto. (org.). **O naturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 345-364.

NOVINSKY, Anita. **A inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

RIBEIRO, Márcia Moisés. **Exorcistas e demônios**: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

SANTOS, Leandra Francieli Silva dos. As mulheres hereges de Inglês de Sousa: análise do conto “A feiticeira”. **Revista de Estudos Acadêmicos de Letras**. v. 13, n. 1, p. 64-77, jan./jun., 2020. Disponível em:
<https://periodicos.unemat.br/index.php/reacl/article/view/3359>.

SOUSA, Inglês de. **Contos amazônicos**. 3. ed. Edição preparada por Sylvia Paixão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TUPIASSU, Amarílis. Inglês de Sousa e a consciência de ser amazônico. *In*: SOUSA, Inglês de. **Contos amazônicos**. Belém: EDUFPA, 2005, p.15-27. (Coleção Amazônia).

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.