

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE SAÚDE PÚBLICA

Clara Joséphine Figueiredo Caldeira da Silva

**Caça às bruxas e a formação do pensamento moderno no Ocidente:
uma outra história da ciência**

São Paulo
2023

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Clara Joséphine Figueiredo Caldeira da Silva

**Caça às bruxas e a formação do pensamento moderno no Ocidente:
uma outra história da ciência**

Versão original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do grau de Mestre em Saúde Pública.

Área de concentração: Saúde Pública

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Yara Maria de Carvalho

São Paulo
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a) Bibliotecária da FSP/USP: Maria do Carmo Alvarez - CRB-8/4359

Caldeira, Clara

Caça às bruxas e a formação do pensamento moderno no Ocidente : uma outra história da ciência / Clara Caldeira; orientadora Yara Maria de Carvalho. -- São Paulo, 2023.
190 p.

Dissertação (Mestrado) -- Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, 2023.

1. História da ciência. 2. caça às bruxas. 3. gênero. 4. raça. 5. epistemicídio. I. de Carvalho, Yara Maria, orient. II. Título.

CALDEIRA, Clara. **Caça às bruxas e a formação do pensamento moderno no Ocidente: uma outra história da ciência**. 2023. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023.

Aprovada em:

Banca examinadora

Profª. Dra.: Yara Maria de Carvalho (Orientadora)

Instituição: Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo - FSP- USP

Julgamento: _____

Profª. Dra.: Heloisa Buarque de Almeida (Arguidora)

Instituição: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - FFLCH - USP

Julgamento: _____

Prof. Dr.: André Mota (Arguidor)

Instituição: Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo - FM - USP

Julgamento: _____

Profª. Dr.: Tiago Santos Almeida (Arguidor/suplente)

Instituição: Faculdade de História da Universidade de Brasília - UNB

Julgamento: _____

Profª. Dra.: Carmem Simone Diniz (Arguidora/suplente)

Instituição: Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo - FSP- USP

Julgamento: _____

Profª. Dra.: Liliana Santos (Arguidora/suplente)

Instituição: Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia - ISC - UFBA

Julgamento: _____

À vida que cresce dentro de mim.

Um testemunho irrefutável da minha fé num futuro justo, fértil e plural.

AGRADECIMENTOS

Agradeço o Programa de Pós Graduação em Saúde Pública da Universidade de São Paulo por acolher esta pesquisa. Yara Maria de Carvalho, minha orientadora, por me incentivar e por me guiar por caminhos improváveis. Cariele, Laura, Luana, Nataly e tantos outros colegas, fundamentais ao percurso deste trabalho. Alan Assis, pelas trocas, conversas e suporte mútuo principalmente na reta final. Ingrid Assis, por ser exemplo, inspiração e me ensinar a solidariedade acadêmica. Juliana Gobbi Betti, pelas primeiras bibliografias sobre gênero no início de 2018. Mariana Rosa pelas infinitas dicas, leituras e orientações. Jamais esquecerei. Adriano Pequeno pelo suporte e orientações neste e em outros projetos. Bibiana Beck por me inspirar a voltar a estudar. Amanda Kamanchek pela parceria, interlocução e por ser fonte de inspiração e admiração irrestrita há anos. Laura Berbert por tantas referências valiosas, mas principalmente por me ler nas estrelas e me devolver a mim. Kauê Vieira, pela parceria inesquecível e por me ensinar, na prática, o valor da teoria. Tiago Santos Almeida pela leitura generosa, pelo entusiasmo, dicas e orientações. Franco Sciarra, pelo amor, compreensão, generosidade, parceria. Eu tenho sorte de não andar só. Margareth da Silva Pereira, fada madrinha, grande intelectual e eterna inspiração por me dar a honra de crescer à sombra de uma árvore gigante. Vasco, meu pai, por me ensinar o afeto que cabe na palavra, por estimular a busca pelo mestrado, ensinar o jogo de cintura e a ousadia das conexões inusitadas. Cecília, minha mãe, pelo exemplo de inteligência e autonomia, por ter me criado entre os livros, me contado histórias, me ensinado a imaginar, a amar a escrita, o conhecimento e a memória, a não me contentar com pouco e a usar a palavra como faca amolada. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

"Nada acontece no mundo 'real' a menos que aconteça primeiro nas
imagens em nossas mentes."

(ANZALDÚA, 2020, p. 333)

APRESENTAÇÃO

Ao lado do percurso conceitual expresso numa dissertação ou tese há, com frequência, uma lacuna. Uma ausência que existe também como uma espécie de sombra. O caminho invisível que acompanha a estrada principal, paralelo, mas que eventualmente se distancia, adquire autonomia, contorna e transcende os muros, sem nunca perder de vista o centro, mas sem jamais negar sua qualidade de margem.

É neste caminho, que fomos ensinados a entender como desvio, e que aprendemos a chamar de outro, que a vida acontece. Curioso é perceber que as encruzilhadas e o ponto de origem, essenciais à forma e ao curso da trilha, localizam-se, não raro, do lado "de fora". Por esta sombra de caminho, que nos aconselharam a evitar em nome da objetividade e da isenção, chegamos ao crepúsculo, onde corpo, arte, afeto, memória, espírito, teoria e método se encontram para dançar.

Única em suas complexidades e por suas contradições, a estrada paralela nos dá a dimensão insondável da vida vivida, como matéria rica em símbolos e sentidos, pronta a ser transformada. Para além de seus cursos e vias, estas rotas nos convidam também a lugares, que se revelam em convalescenças, rituais, festas, lutos, viagens e sonhos, verdadeiros jardins secretos, onde a experiência transcende a matéria e a ligação profunda entre todas as coisas se faz tão presente quanto o perfume das flores.

Nestes territórios, em que o solo é adubado por ideias mortas e irrigado pelas emoções mais fundas, outros seres rastejam e voam, ocupados em semear arbustos e pequenas árvores, que ajudam a compor a paisagem. Um caminho e um lugar não existem sem uma paisagem e descrever ao menos um pequeno fragmento do caminho-paisagem paralelo que acompanhou esta pesquisa me parece indispensável ao movimento conceitual que nos propusemos a experimentar, e que nos trouxe até aqui.

Para começar, é importante dizer que as raízes desta pesquisa estão em outro projeto, submetido a outro programa, em outra universidade, e abandonado, apesar de seu êxito, em 2019 por intercorrências familiares, mas também a partir da constatação de que a comunicação enquanto campo não era mais o que de fato me mobilizava. Hoje percebo com clareza, que minha proposta de abordar a temática do feminicídio e da violência de gênero a partir do jornalismo não desapareceu, mas transmutou em outra.

Não poderia deixar de lembrar também que esta dissertação não nasceu de uma ideia, mas de um corpo. Um corpo em movimento, pulsante e fértil, provocado pela vida e pela arte

a se deslocar em direção ao sonho, a sentir na pele a temperatura do chão e do outro, o vínculo incontornável entre nós e o que nos cerca e constitui. O que pode um corpo? Nos provocava Yara com Spinoza, naquele que hoje lembramos como o último verão de uma era distante. Foi ela também quem me disse um dia que o que se passa no corpo, a rigor, não tem palavra. A teimosia em tentar provar o contrário é até hoje, e será para sempre, um dos grandes combustíveis da minha escrita.

Impossível descrever a paisagem que acompanhou este percurso sem mencionar ainda a catástrofe de dimensões globais que assolou o mundo de 2020 a 2023. A pandemia do novo coronavírus evidenciou uma das faces mais sinistras do potencial de destruição da crise climática e lembrou a humanidade do elo indissolúvel entre todos os seres que habitam a Terra. Se aprendemos ou não a lição, isso já é outra história, mas o fato é que durante o primeiro ano de pandemia em especial, ela esteve ali, muito bem descrita, de forma didática, para quem quisesse assimilar o que quer que fosse.

As perspectivas decoloniais, que vinham ganhando espaço e destaque no meio acadêmico já há algum tempo, adquiriram importância incontestável e tiveram seu alcance ampliado em meio à cada vez mais evidente fragilidade do antropoceno. Foi a constatação angustiada do estado avançado de adoecimento do planeta e do pensamento dominante, que me conduziu ao mergulho profundo em busca do coração desta pesquisa. Ampliação de repertório teórico, poético e crítico, pensamento intuitivo e paixão foram grandes aliados metodológicos num processo que me conduziu ao longo de uma espiral rumo ao centro do peito e da terra.

E foi justo nesse miolo quente, onde o desejo se funde à memória, que a semente desta pesquisa tomou forma. A fascinação pelo pensamento mágico e por outras cosmologias encontrou a indignação com as violências raciais e de gênero, num contexto em que a revisão de nossas concepções de corpo, saúde, cuidado e meio ambiente mostravam-se urgentes. Aos poucos, a história das mentalidades emergiu como pano de fundo inevitável, mas, antes disso, alguns ingredientes ainda seriam adicionados ao preparo.

Para além da bibliografia oficial, disponibilizada ao final desta dissertação, outros textos, orais e escritos, a acompanharam de forma sutil, oferecendo contribuições indiretas e subjetivas, mas nem por isso menos importantes. A literatura foi uma grande aliada. A arte de brincar com as palavras e os deslocamentos provocados pelo contato com narrativas diversas acompanharam o desenrolar deste trabalho do início ao fim na forma de romances, poemas, oficinas, palestras e cursos. Como bem definiu Audre Lorde: "é da poesia que nos valem para nomear o que ainda não tem nome, e que só então pode ser pensado" (2020, p. 47).

Enveredei ainda por outros sistemas de conhecimento, diferentes do europeu, como foi o caso da filosofia védica, a partir de uma formação de yoga que coroou mais de dez anos de prática, e que ocorreu entre a elaboração do projeto inicial desta pesquisa e o início das aulas regulares da pós-graduação. Neste mesmo período, busquei outros deslocamentos epistêmicos ainda por meio de cursos livres como o de "Introdução à Filosofia Africana", oferecido pelo Ajeum Filosófico, em parceria com o Laboratório Geru Maa de Africologia e Estudos Ameríndios do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e ministrado pela professora Katiuscia Ribeiro.

A atuação como jornalista em período pandêmico, que acompanhou a maior parte desse percurso, deixou também suas marcas, a partir do envolvimento voluntário e profissional em campanhas de ativismo, documentários e reportagens. Não menos decisiva foi a presença da astrologia tradicional, a cujos estudos me dediquei formalmente a partir de 2021, com atenção especial às fontes primárias, oriundas do período helenístico. Este aprofundamento acabou resultando em importantes contribuições diretas e indiretas a esta pesquisa, tanto do ponto de vista conceitual e histórico, como no que diz respeito à apreensão e à aplicação prática de outras linguagens, sistemas de pensamento e cosmologias, diversos do dominante.

Os acasos e os desvios da subjetividade também mostraram sua importância para a definição desta trilha. Vivências pessoais no campo dos afetos, da espiritualidade, embates éticos, profissionais, adocimentos, despedidas e nascimentos foram importantes para ilustrar na prática a atualidade dos temas aqui tratados. Me lembro com apreço especial de uma cerimônia fúnebre da religião judaica, que tive a honra de presenciar e onde pude observar a presença ainda viva do pensamento mágico nos tempos atuais, bem como seu poder curativo e sua importância ritual e epistêmica para a compreensão da vida. Este é apenas um exemplo entre muitos que atravessaram meu corpo e meu caminho ao longo desta pesquisa, e que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a elaboração desta dissertação.

Não pretendo aqui me alongar sobre casos específicos, mas me parece importante mencionar, agradecer e exaltar a existência e a importância para esta investigação da experiência que a teoria subjaz. De todas essas vivências, me apego à mais recente, que de alguma forma conferiu um novo sentido a este trabalho, evidenciando seu caráter cíclico e seu compromisso incondicional com novas formas de existir. A pessoa que encerra esta pesquisa não é a mesma que a iniciou, apesar de, mais do que nunca, ter se recobrado a si. A busca iniciada, não saberia dizer há quantos anos, não tem fim porque também não tem começo. Não pode ser situada numa noção linear do tempo.

Encerro este trabalho carregando a semente de um novo ser em mim e entendendo com o corpo que o tempo da natureza é circular, como o ventre que cresce a cada dia. Todo fim é também um começo. Mais preciso seria dizer então que não encerro este trabalho, pois ele segue vivo e aberto, e seus desdobramentos me acompanharão ao longo dos anos. Não encerro este trabalho por ter entendido que esta é uma pesquisa para uma vida inteira e que, como um rio, terá efluentes, cuja sina será sempre a de desaguar em algum oceano. Ouroboros é a imagem que me guia. A cosmopoética dos bichos ensina: é a cobra mordendo o próprio rabo. É a roda da vida, cíclica, uma roda viva, como no fundo do mar e da mata, como no alto do céu.

RESUMO

CALDEIRA, Clara. **Caça às bruxas e a formação do pensamento moderno no Ocidente: uma outra história da ciência**. 2023. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023.

A caça às bruxas foi o primeiro genocídio de proporções intercontinentais da era moderna e coincidiu com marcos históricos cruciais para a constituição da modernidade no Ocidente, como a Revolução Científica e a colonização das Américas. As mulheres condenadas como bruxas eram, em sua maioria, parteiras, benzedoras e curandeiras não profissionais, que davam suporte às populações camponesas e às classes baixas. A perseguição e o extermínio destas mulheres representou também a marginalização de dimensões epistêmicas que propunham uma dimensão mágica, baseada em cosmologias originárias e numa concepção animista do mundo e, portanto, na convivência integrada entre os seres humanos e a natureza, constituindo também um epistemicídio. Isso aconteceu à medida que a Revolução Científica avançava e a medicina se institucionalizava, e se constituía como uma profissão nova, regulamentada e masculina. Esta pesquisa dedica-se a investigar as marcas deixadas por este fenômeno e sua importância na formação de um sistema de saber-poder, a fim de descobrir "se" e "como" seus efeitos se perpetuam na atualidade. Partimos da hipótese, defendida por diversos autores, de que o genocídio não se limitou à Europa, mas foi exportado para outros territórios com as invasões de terras ameríndias — juntamente com os conceitos de gênero e raça —, ganhando novos contornos e retroalimentando a perseguição europeia. A interconexão entre os interesses e a atuação do Estado e da Igreja, nos permitiu detectar um projeto extenso e complexo de expansão e dominação política, econômica e cultural, que, em última instância, usava da religião como ferramenta de imposição ideológica e da violência, em suas diversas formas, como mecanismo de dominação social. De uma perspectiva foucaultiana, entendemos a caça às bruxas também como um fenômeno "fundado na" e "fundante da" diferença de gênero e do dimorfismo sexual, enquanto ficção biológica, e nos dedicamos a tentar mapear até que ponto ele pode ter contribuído para a instauração de outros marcadores da diferença a partir da biologia e da ciência, como é o caso da raça. Identificamos que o desencantamento do mundo e a biologização da alteridade, fundados no genocídio e no epistemicídio foram fundamentais à exploração humana e natural (divisão que não endossamos), que marcou de maneira crescente os últimos séculos, permitindo o desenvolvimento do capitalismo industrial e tecnológico, e inaugurando o processo que nos trouxe à emergência climática e humana sem precedentes com que hoje nos defrontamos.

PALAVRAS CHAVE: caça às bruxas, gênero, raça, epistemicídio, história da ciência

ABSTRACT

CALDEIRA, Clara. **Witch-hunting and the formation of modern thought in the West: another history of science**. 2023. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023.

The witch-hunting was the first genocide of intercontinental proportions in the modern era and coincided with crucial historical milestones for the constitution of modernity in the West, such as the Scientific Revolution and the colonization of the Americas. Most of the women condemned as witches were non-professional midwives, healers, and herbalists who supported peasant populations and the lower classes. The persecution and extermination of these women also represented the marginalization of epistemological dimensions that proposed a magical dimension, based on original cosmologies and an animistic conception of the world. Therefore, it was rooted in the integrated coexistence between human beings and nature, constituting an epistemicide. This occurred as the Scientific Revolution progressed, and medicine became institutionalized and established as a new, regulated, and male-dominated profession. This research is dedicated to investigating the impact left by this phenomenon and its importance in the formation of a knowledge-power system, aiming to discover *if* and *how* its effects continue to persist today. We begin with the hypothesis, defended by several authors, that the genocide was not limited to Europe but was exported to other territories through the invasions of Amerindian lands, along with the concepts of gender and race. This exportation resulted in new manifestations and fed back into the European persecution. The interconnection between the interests and actions of the State and the Church enabled us to identify an extensive and complex project of expansion and political, economic, and cultural domination. Ultimately, religion was used as a tool for ideological imposition and violence, in its various forms, as a mechanism of social domination. From a Foucauldian perspective, we understand the witch-hunting as a phenomenon that both relied on and established gender difference and sexual dimorphism as a biological fiction. We delve into mapping to what extent it may have contributed to the establishment of other markers of difference based on biology and science, such as race. We have identified that the disenchantment of the world and the biologization of otherness, rooted in genocide and epistemicide, were fundamental to the exploration of both human beings and nature. This division, which we do not endorse, has increasingly marked the past centuries, allowing the development of industrial and technological capitalism. This process has brought us to the unprecedented climate and human emergency we face today.

KEYWORDS: witch-hunting, gender, race, epistemicide, history of science

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
------------------	----

I CAPÍTULO - DESENCANTANDO O MUNDO: CAÇA ÀS BRUXAS E REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

1. No princípio era o medo

1.1 Os números do genocídio	29
1.2 A história do medo	31
1.3 O medo do outro	32
1.4 Da heresia à bruxaria	34
1.5 A bruxa típica: a construção de um estereótipo de alteridade	35
1.6 A ascensão do Diabo	43
1.7 O pacto e o sabá	45
1.8 As reformas	47

2. Quem eram as bruxas

2.1 A mulher como um macho imperfeito	50
2.2 Sexualidade feminina: o pecado por excelência	53
2.3 Curandeiras, parteiras e benzedeadas	56
2.4 A caça às bruxas e a profissionalização do cuidado	63

3. O declínio da magia

3.1 Magia e Ciência: um falso antagonismo	68
3.2 A religião e a revolução científica	73
3.3 Uma nova ciência para um "novo mundo"	77
3.4 Bacon e Boyle: violência como método	80

II CAPÍTULO - SEXO, GÊNERO E RAÇA: FABRICANDO (E EXPORTANDO A DIFERENÇA)

1. Ferramentas para uma analítica do poder

1.1 Genealogia como caminho	84
1.2 Sexualidade, ciência e biopoder	87
1.3 Precauções metodológicas	90

2. A invenção da diferença

2.1 Gênero: uma categoria em (permanente) revisão	92
---	----

2.2 Sexo biológico como construção social	97
2.3 A Genealogia do sexo e a invenção da diferença	102
2.4 O modelo de uma só carne	106
2.5 A invenção dos sexos	109
2.6 Quando o sexo encontra a raça	111
2.7 <i>Limpieza de sangre</i> e os prenúncios do racismo	114
2.8 Raça e sexo: dispositivos para uma biopolítica	119

III CAPÍTULO - O QUE SE SABE AO SUL: A HIPÓTESE DO EPISTEMICÍDIO

1. A exportação da caça às bruxas

1.1 Do outro lado do Atlântico	123
1.2 Filhos e filhas de saturno: antropofagia e outros intercâmbios iconográficos	128
1.3 Curandeiros do Brasil	133
1.4 Feitiçaria colonial	136

2. Ao sul do corpo, ao sul do mundo

2.1 Uma breve retomada	140
2.2 Gênero, raça e descolonização	141
2.3 A importância da "visão" na produção do "sexo" e da "raça"	146
2.4 Hierarquias dicotômicas e a cisão entre humanidade e natureza	148

3. Corpos dissidentes, pensamentos dissidentes

3.1 A solidão do corpo moderno	153
3.2 A imposição da mitologia da diferença	157
3.3 Erudito X popular: o embate entre dois mundos	159
3.4 Saberes, poderes e subjetividades	162

IV CONCLUSÃO - SONHO E DEVIR: BÁLSAMOS EPISTEMOLÓGICOS PARA ADIAR O FIM DO MUNDO

1. Da possibilidade de sonhar outros mundos

1.1 O medo da diversidade	166
1.2 Racismo e sexismo nas raízes do Antropoceno	169
1.3 Antídotos para as monoculturas da mente	174
1.4 Reencantando o mundo	180

V BIBLIOGRAFIA	184
-----------------------------	------------

Introdução

A caça às bruxas, embora não devidamente quantificada, foi o primeiro holocausto da era moderna e esteve presente até o seu fim. A palavra holocausto, tem origem no termo grego holó (inteiro, todo) e kauto (queimado), ou seja, a vítima era queimada inteiramente. "Usa-se esse termo em referência à execução, em massa, de judeus durante o nazismo e/ou outras minorias perseguidas" (BARBOSA, 2010, p. 354). Mais de 80% das pessoas julgadas e executadas por bruxaria na Europa nos séculos XVI e XVII eram mulheres (FEDERICI, 2017, p. 323). Apesar de divergências pontuais entre pesquisadoras quanto ao recorte histórico preciso em que o fenômeno se deu, a predominância do gênero feminino no extermínio é praticamente um consenso (DELUMEAU, 2009; BARSTOW, 1994; SOUZA, 2005, FEDERICI, 2017, ANCHIETA, 2019). Tanto nos escritos e nos manuais, quanto na iconografia e nos registros dos processos e visitas, a bruxaria está dominada pela presença da mulher. (CHICANGANA-BAYONA; SAWCZUK, 2009; SOUZA, 1986; DELUMEAU, 2009). Apesar das diferentes interpretações, considerando uma perspectiva alargada, aponta-se o período que vai, com algumas variações, do fim do século XIV até meados do século XVIII como a época em que "aconteceu o fenômeno generalizado em toda a Europa: a repressão sistemática do feminino" (MURARO, 2016, p. 17), resultando no "maior assassinato em massa [europeu], do povo pelo povo não causado pela guerra" (BARSTOW, 1994, P. 19). Mas há quem defenda que ele nunca de fato terminou.

Nas últimas décadas, graças também aos esforços de pesquisadoras feministas de diversos países, e ao que Ginzburg descreveu como uma tendência cada vez mais difusa de investigar comportamentos e atitudes de grupos subalternizados, "como os camponeses e as mulheres" (2012, p. 10), o fenômeno da caça às bruxas passou a receber mais atenção e a ser analisado por diferentes enfoques, a partir do entendimento de que um genocídio de tamanhas proporções perpetrado contra populações específicas e coincidente com períodos históricos importantes da modernidade no Ocidente — como as reformas religiosas, o Renascimento, a Revolução Científica, a acumulação primitiva, a colonização das Américas e o sequestro e escravização de populações de África — não poderia passar despercebido. Principalmente levando em conta as desigualdades e problemáticas diversas que enfrentamos, ainda no século XXI, com relação à garantia de direitos das mulheres e populações LGBTQIAPN+, agravadas na perspectiva das interseccionalidades. Faltam direitos básicos, equidade e oportunidades às mulheres, mas principalmente a pessoas negras, indígenas, lésbicas, transexuais e em situação de pobreza. Concordamos com Federici que a violência contra as

mulheres não desapareceu com o fim da caças às bruxas e a abolição da escravidão. "Pelo contrário, foi normalizada." (FEDERICI, 2019, p. 92).

Entre estes estudos, podemos destacar alguns que serviram de pano de fundo a esse trabalho como o pioneiro *Bruxas Parteiras e Enfermeiras: uma história das curandeiras*, de Barbara Ehrenreich e Deirdre English, publicado pela primeira vez pela The Feminist Press, em 1973, que propõe a retomada do processo de destituição das mulheres de um lugar de poder com relação à saúde e ao cuidado, principalmente entre as populações camponesas na Europa. O estudo de Ehrenreich e English é importante principalmente por apontar o papel social e comunitário de muitas das mulheres perseguidas e condenadas, mas deixa de aprofundar pontos importantes como as motivações e os agentes envolvidos, bem como as questões políticas e religiosas, por trás do fenômeno. A simplificação excessiva do contexto e das características das acusações e acusadas deixa brechas significativas, incorrendo no risco de uma compreensão limitada da amplitude do fenômeno e de seus desdobramentos. Não deixa de ser no entanto (e, de fato, foi para esta pesquisa) um importante ponto de partida.

Já *O Calibã e a Bruxa*, de Silvia Federici (2017), investiga a caça às bruxas de uma perspectiva marxista, destrinchando as relações entre a exploração do "trabalho reprodutivo" e a perseguição das mulheres no âmbito da acumulação primitiva e da transição para o Capitalismo, não apenas na Europa, mas também com a colonização das Américas. Uma das principais responsáveis pela popularização e pelo incentivo à discussão do fenômeno em tempos recentes, a historiadora realiza um panorama completo, que vai das lutas anti feudais da Idade Média e dos movimentos milenaristas e heréticos pré caça às bruxas, passando pelo massacre europeu de mulheres e pela violência das colonizações até chegar a incidentes recentes em países como Quênia, Nigéria e Camarões, nas décadas de 1980 e 1990, identificados como uma "reaparição da caça às bruxas". Na visão da autora, estes incidentes seriam sintomas claros de um novo processo de "acumulação primitiva", com a privatização da terra e outros recursos, o empobrecimento massivo e a ruptura das relações comunitárias (2017).

Na Colômbia, Chicangana-Bayona e Sawczuk empreenderam em *Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo* (2009) uma análise importante acerca da representação da mulher nas pinturas e gravuras sobre a bruxaria dos séculos XVI e XVII, estabelecendo uma tipografia iconográfica que demonstra que as mulheres indígenas das Américas colonizadas foram associadas às bruxas européias e ao deus clássico Saturno, por meio do "mito do canibalismo" (CHICANGANA-BAYONA; SAWCZUK, 2009). A manobra proposta por este estudo nos é particularmente interessante pela identificação de indícios

materiais da conexão e do intercâmbio semiótico entre as mulheres europeias perseguidas como bruxas e as populações originárias das Américas recém invadidas enquanto símbolos de alteridade. Nos aprofundaremos neste ponto mais adiante.

Em *Chacina de Feiticeiras* (1994) a historiadora Anne Barstow realiza uma retomada histórica da caça às bruxas na Europa, trabalho que inicia com uma revisão bibliográfica cuidadosa que se destaca pela perspectiva de gênero e pela crítica a pesquisadores clássicos do tema como Caro Baroja, H. R. Trevor-Roper, Alan Macfarlane, Keith Thomas, Erik Midelfort, Jeffrey B. Russel, entre outros, por falharem na investigação específica da presença predominante de mulheres entre as vítimas dos julgamentos e das razões para essa diferença gritante. É importante notar que, como nós, Barstow se apoia, em larga medida, nesses autores devido à importância e rigor do levantamento e estudo de fontes primárias, mas não deixa de criticá-los sempre que necessário, especificamente no que se refere à questão do gênero nas análises.

Laura de Mello e Souza, que há décadas dedica-se à história do Brasil Colonial, tem parte importante de sua produção dedicada à feitiçaria e às práticas mágicas no contexto da demonologia e colonização, que inclui levantamento e análise de registros das visitas guardados na Torre do Tombo, em Lisboa. De sua produção, foram fontes importantes para este trabalho *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986), *A Feitiçaria na Europa Moderna* (1987) e *Inferno Atlântico* (1993), que nos ajudaram a lançar um olhar para as práticas mágicas no Brasil colônia, mas também para sua interação com as autoridades políticas e religiosas portuguesas. Também no Brasil, a socióloga Isabelle Anchieta realizou uma importante pesquisa iconográfica, a fim de reconstituir o processo de criação de estereótipos negativos em torno da mulher e sua decorrente estigmatização, em *Imagens da Mulher no Ocidente Moderno* (2019), do qual nos interessa particularmente o livro 1, *Bruxas e Tupinambás Canibais*.

Por fim, em se tratando de perspectivas feministas da caça às bruxas, não poderíamos deixar de mencionar dois trabalhos importantíssimos que nos guiaram por uma investigação minuciosa das relações entre o fenômeno e a Revolução Científica, ponto central para este trabalho. O já clássico *The Death of Nature* (1980), de Carolyn Merchant, que empreende uma investigação amparada em um sofisticado e amplo corpo documental, recuperando as conexões entre as imagens das mulheres e da natureza existentes na formação do mundo moderno, em especial durante a Revolução Científica. Apesar das notórias acusações de essencialismo direcionadas à autora, não nos parece que Merchant proponha uma conexão intrínseca e basal entre as mulheres e o mundo natural, nem que reconheça nesse suposto

vínculo qualquer espécie de solução para violências e desigualdades. As críticas nesse sentido sugerem uma leitura superficial e equivocada do trabalho da pesquisadora. Na nossa visão, ela de fato aponta com precisão e com enorme variedade de exemplos como, durante o período estudado, este vínculo foi deliberadamente criado por figuras masculinas fundantes do paradigma científico atual, do qual o principal nome é o de Francis Bacon. Falaremos disso mais adiante.

Um complemento importante ao trabalho de Merchant é o crucial *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy* (1980), de Brian Easlea, que apesar da data de publicação surpreende pelo frescor e pela atualidade. Conhecer um pouco da história do autor é interessante para entender como ele desenvolveu o interesse que resultou, entre outros trabalhos, no título mencionado. Easlea ingressou na Universidade de Sussex em 1964 para lecionar física teórica, mas sua vida foi transformada durante uma visita a colegas no Brasil, ainda nos anos 1960. Ao chegar, deparou-se com as desigualdades sociais e econômicas gritantes e a brutal repressão do regime militar, cenário que o comoveu profundamente a ponto de transformar completamente sua visão de mundo e sua trajetória acadêmica. De volta a Sussex, transferiu-se da física para a história e os estudos sociais da ciência, campo em convulsão no final dos anos 1960, onde passou a elaborar questionamentos como os que coloca em *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy*, uma obra que lança um olhar crítico sobre a história da ciência, e em particular da Revolução Científica, atento para sua simultaneidade ao horror da caça às bruxas, com uma forte ênfase em questões ecológicas, de gênero e raciais, que começavam a despontar ainda timidamente nas produções acadêmicas.

Mas a atenção à predominância das mulheres entre os condenados por feitiçaria não é exclusividade de pesquisadoras e pesquisadores notoriamente feministas. Historiadores especializados em Idade Média como Le Goff e Schmitt, Delumeau, Mandrou e Michelet (2017; 2009; 1979; 2019) ressaltam sob diferentes óticas, por meio da recuperação de registros diversos, que o contexto histórico que propiciou o desenvolvimento do fenômeno já era marcado pela misoginia.

O medievalista que se questiona sobre as categorias e as relações sociais dos sexos, não pode ignorar o antifeminismo da época. Se quiser compreender como a sociedade medieval articulou o masculino com o feminino, deve considerar esses comentários sobre a inferioridade das mulheres e sobre a natureza da mulher, a ladainha de seus defeitos, os argumentos que os corroboram, os exemplos dados. (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 158)

O comentário a que Le Goff e Schmitt se referem integram discursos correntes na época, muito presentes em textos extraídos de obras da cultura erudita, de autores como Ruperto de Deutz, Boccaccio e Hildegarda de Bingen, esta última, mulher, indicando o alcance amplo da retórica anti feminina de que "a mulher é fraca, ela vê no homem o que pode lhe dar força [...]. É por isto que ela é submissa ao homem, e deve estar sempre pronta a servi-lo" (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 157).

Em *Dicionário analítico do Ocidente medieval*, Le Goff e Schmitt utilizam-se do termo "feiticeira" no feminino (*socière*) ao invés do masculino (*socier*), convencionalmente utilizado como gênero universal e ressaltam que, ao poder do Diabo, figura importante na construção dos discursos sobre feitiçaria, dizia-se estarem suscetíveis os homens, mas "ainda mais", as mulheres (LE GOFF; SCHMITT, v. 1, 2017). A mesma opção de gênero é adotada por Michelet, em *A Feiticeira* (2019), que, assim como Le Goff e Schmitt, destaca o *Malleus Maleficarum* (1486; 2016) e seus autores Kramer e Sprenger, como peças chave na instauração da misoginia do contexto de perseguição à feitiçaria. "Deve-se falar da heresia das feiticeiras, e não dos feiticeiros; estes pouca importância têm", diz Sprenger antes de 1500 (MICHELET, 2019, p. 11). Segundo Le Goff e Schmitt,

a novidade do tratado (*Malleus*) reside de início em seu caráter de massificação e sistematização, que faz dele a verdadeira summa escolástica sobre a feitiçaria. A obra revela também sua misoginia, explícita já no título: mesmo se existissem feiticeiros, os culpados seriam, antes de tudo, as mulheres; é a mulher que é visada, como exceção de uma única, a Virgem Maria, que os autores chamam de Mulher imensa. (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 1, p. 485)

Delumeau também ressalta a visão corrente, tanto no meio científico quanto no religioso de então, da mulher como um "macho deficiente", característica da filosofia aristotélica. Este ponto será discutido exaustivamente ao longo deste trabalho, mas o que importa adiantar aqui é a concordância entre diversos historiadores de que a Idade Média "cristã", nas palavras de Delumeau, "somou, racionalizou, e aumentou as queixas misóginas recebidas das tradições de que era herdeira" (2009, p. 473). A caça às bruxas na Europa moderna foi um fenômeno marcado pela misoginia e as tentativas de negar este fato, presente em alguns trabalhos da historiografia clássica, não traz sustentação teórica nem documental digna de nota.

Estes são apenas alguns dos estudos e pesquisas que servirão, mais adiante, como apoio importante ao estudo a que nos dedicamos. A partir destes e de outros levantamentos e exercícios teóricos, buscamos então compreender a importância do fenômeno da caça às

bruxas na formação de um sistema de saber-poder (FOUCAULT, 2017), a partir do olhar para as diferenças de gênero, mas com atenção especial no sentido de afastarmo-nos das armadilhas filosóficas do substancialismo e do essencialismo (BUTLER, 2018), buscando a desconstrução das categorias de análise "sexo", "gênero" e "raça" em si (SCOTT, 1990). Este estudo inscreve-se, portanto, num campo complexo de intersecção entre a história das mentalidades, a antropologia de gênero e das relações raciais, inscritas no campo da história, sociologia e filosofia da ciência e da saúde.

Além de corresponder ao período de formação das bases e, depois, do desenvolvimento do capitalismo, a caça às bruxas coincidiu também com outros importantes marcos para a constituição do pensamento moderno e contemporâneo no Ocidente. O início da regulamentação da profissão médica e a Revolução Científica, transcorreram de maneira simultânea ao princípio do capitalismo (HENRY, 1998), à transição do que Foucault intitulou de "poder soberano" para "biopoder" (2020), e, todos eles, podendo ser situados em algum momento da caça às bruxas, que, por sua vez, desembocou na transição da predominância do modelo de sexo único¹ para o sistema de dois sexos² no pensamento científico (LAQUEUR, 2001). Esses processos tiveram como epicentro a Europa, mas repercutiram e adquiriram novos significados nas Américas, invadidas e colonizadas, também submetidas a eles, dadas as devidas particularidades, mesmo que tardiamente.

Convém ainda esclarecer que usaremos com frequência o termo "sexo", quando nos referirmos à concepção biológica do mesmo, mas usaremos também o termo "gênero", apesar de ele não ter sido elaborado na época relatada, e, frequentemente, optamos ainda pelo termo "sexo-gênero", em contextos em que a própria divisão entre ambos torna-se passível de questionamentos. Não nos interessa fixar uma forma específica de uso neste trabalho; intencionamos, pelo contrário, experimentar possibilidades e olhares diversos, entendendo tais categorias como vivas e, portanto, passíveis de movimentos e transformações. As perspectivas antropológicas, feministas e foucaultianas dos problemas de gênero nos trouxeram mudanças importantes de pontos de vista. Concordamos com Scott em rejeitar o caráter fixo e permanente da oposição binária (1990, p.18), endossando sua defesa da necessidade da historicização e da desconstrução dos termos da diferença sexual. Ao invés de

¹ No "modelo de sexo único", o corpo da mulher era entendido como uma "versão menos importante do corpo do homem". Os órgãos femininos eram considerados "versões interiores do que o homem tinha do lado de fora - a vagina como o pênis, o útero como o escroto" (LAQUEUR, 2001, p. 8).

² No "modelo de dois sexos", o corpo da mulher passou a ser conhecido, não mais como uma versão menos importante do corpo do homem (modelo de sexo único), porém "como seu oposto incomensurável" (modelo de dois sexos). Os órgãos femininos, até então considerados "versões interiores do que o homem tinha", foram interpretados, no século XVIII, como "órgãos com uma natureza completamente diferente" (LAQUEUR, 2001, p. 8).

entender a caça às bruxas de forma dualista, reafirmando origens, desdobramentos e a crítica à opressão como realidades dadas, nos propomos a investigar qual o papel do fenômeno no estabelecimento do sistema de dois sexos (LAQUEUR, 2001) e na consolidação do gênero enquanto marcador social da diferença³. Buscamos compreender qual o papel deste processo para a consolidação de um sistema binário e heteronormativo, cuja problematização é fundamental não só às lutas feministas por equidade, mas também às reivindicações de outros atores sociais, como é o caso dos grupos LGBTQIAPN+. Vislumbramos ainda a possibilidade de investigar de que maneira o fenômeno pode ter contribuído para a elaboração e disseminação de outras mitologias biologizantes, como é o caso da "raça", resultando na perseguição e no genocídio de populações específicas, respaldados pela mesma estrutura de saber-poder (FOUCAULT, 2020).

São duas as hipóteses principais que nos propomos a investigar com esta pesquisa, portanto, entrelaçadas e interligadas uma à outra. A primeira, de que a caça às bruxas representou além de um genocídio, uma tentativa de epistemicídio — conceito extraído da reflexão de Boaventura de Souza Santos (1996) — sobre a qual foram fundadas a ciência e a medicina modernas. A segunda, de que, a partir da exclusão das mulheres, em especial as pobres e camponesas, e posteriormente de outros símbolos de alteridade e suas cosmologias, o fenômeno ajudou a consolidar e difundir a visão dualista de sexo biológico e a hierarquia dela decorrente (ao mesmo tempo em que foi possibilitado por ela) — e a partir daí, outras ficções biologizantes. Nossa aposta é que foi graças a este processo, que o sexo, e depois a raça, se firmaram enquanto marcadores sociais da diferença, estruturando e sendo estruturados, legitimando e sendo legitimados pela ciência moderna.

No primeiro capítulo então, buscamos esboçar um panorama geral do fenômeno da caça às bruxas a partir de seus pontos estruturantes e características fundamentais. Para isso, buscamos apoio em Delumeau, com destaque para o caminho proposto em *A História do Medo no Ocidente* (2009), que aposta numa genealogia dos medos e receios europeus como fio condutor para estabelecer relações de causalidade entre os fatos históricos que marcaram a transição da Idade Média para a Idade Moderna. Outra produção importante para esta pesquisa é a do historiador italiano Carlo Ginzburg, também situada, assim como a de Delumeau, no plano da história das mentalidades. De Ginzburg, inspiramo-nos principalmente nas reflexões reunidas em *História Noturna* (2012), que além de constituir um alerta importante para a complexidade do tema a que nos dedicamos, critica a falta de

³ Maneira de designar diferenças socialmente constituídas, que "podem conter implicações em termos de hierarquia, assimetria, discriminação e desigualdade" (SAGGESE, 2018, P. 19).

interesse dos historiadores e antropólogos clássicos que se dedicaram ao tema da feitiçaria com relação ao conteúdo das crenças mágicas e às possíveis epistemes e cosmologias contidas nos fragmentos que se preservaram destas tradições duramente combatidas durante o período em questão.

A partir deste olhar, trazemos para a cena a Revolução Científica e suas articulações com a caça às bruxas, esmiuçando os pontos de conexão possíveis entre ambos os processos e seus possíveis desdobramentos. Ainda neste capítulo, buscamos iniciar o desenvolvimento da hipótese da tentativa de epistemicídio, que consiste na percepção de que a revolução científica erigiu-se sobre as ruínas de outra estrutura de pensamento: a tradição mágica, tanto em sua manifestação erudita quanto popular. A magia natural, seu aspecto dominante — posteriormente assimilado pela filosofia natural — fundava-se no "princípio de similitude" e nas relações de correspondência (DELUMEAU, 2009, p. 93), que pressupunham a existência de poderes ocultos nas coisas e sua capacidade de afetar umas às outras. Sua manipulação dependia então de um conhecimento profundo dos corpos e do modo como agiam uns sobre os outros (HENRY, 1997).

Aqui faz-se necessária uma breve elucidação acerca dos termos correntemente usados neste trabalho no que se refere à tradição científica. O uso que hoje fazemos do termo "ciência" só seria elaborado no século XIX e não existia no início do período moderno. Até então, o que havia na cultura erudita europeia em termos de sistemas que pretendessem descrever e explicar o mundo em sua totalidade era a "magia natural" e a "filosofia natural". A primeira, de tradição empírica, era mais associada à alquimia (arte ancestral da química) e baseava-se no pressuposto da existência de poderes ocultos nos seres e nas coisas e em um conhecimento profundo dos corpos e suas interações. Já o segundo era então composto de uma série de tradições disciplinares desenvolvidas tecnicamente, algumas delas baseadas na matemática como era o caso da astronomia-astrologia (que na época ainda não eram separadas), ótica, mecânica, cinemática e até mesmo a música. Outras, fundadas na medicina, como a anatomia, a fisiologia e a farmacologia. Havia ainda as chamadas "artes práticas" como navegação, cartografia, fortificação, mineração, metalurgia e cirurgia (HENRY, 1997). Apesar da divisão aqui proposta para fins didáticos, até a Revolução Científica ambos os campos eram, na verdade, um só, e suas áreas, profundamente interligadas. Todas essas esferas de saber se articulavam de formas muito particulares e não é nosso objetivo descrever essas relações aqui, apenas elucidar as terminologias recorrentes neste trabalho, algumas das quais serão convenientemente aprofundadas ao longo da reflexão que propomos.

É ainda neste primeiro capítulo que buscamos questionar a suposta separação entre ciência e religião tão presente no imaginário ocidental, expondo o papel crucial da igreja no desenvolvimento da ciência européia, a partir da erradicação de outras formas e estruturas de compreensão do mundo. Segundo Easley, o que aconteceu nos séculos XVI e XVII foi, entre outras coisas, "a aceitação generalizada de uma nova e sombria cosmologia [...] — a filosofia mecânica. (1980, p. 43) e é este ponto de virada que nos propusemos a investigar. Notamos, e essa percepção nos conduz ao segundo capítulo, que as curandeiras, parteiras, camponesas, sábias e desviantes acusadas de bruxaria na Europa, além de serem mulheres — o que em si já despertava medo e ódio o suficiente para a proliferação da violência —, eram também portadoras de saberes ancestrais, passados de geração em geração, e que se alinhavam a estruturas mágicas de pensamento e a cosmopercepções⁴ divergentes da cosmologia imposta pela Igreja.

No segundo capítulo, começamos abrindo um preâmbulo metodológico, enumerando e descrevendo alguns dos conceitos, ferramentas e precauções que conduzirão a discussão sucedente. Dispomos então o que intitulamos de "ferramentas para uma analítica do poder", enfocando a genealogia enquanto método, e entendendo-a como a "insurreição dos saberes", como propõe Foucault (FOUCAULT, 2017, p. 268), num movimento de investigação dos processos de montagem de dispositivos que produziram e produzem nosso mundo. A partir deste capítulo, começamos a inter relacionar o gênero com outros marcadores de alteridade como é o caso da raça. Para observar estes entroncamentos, recorreremos a Carneiro (2005), que utiliza os conceitos de dispositivo e de biopoder, elaborados por Foucault (2020), construindo, a partir deles, a noção de "dispositivo de racialidade/biopoder" (CARNEIRO, 2005). Após a organização cuidadosa disso que estamos entendendo como nossa "caixa de ferramentas metodológicas", recuperamos brevemente algumas "precauções metodológicas" de Foucault (2017, p. 280) para uma "analítica do poder", descritas pelo autor não como imperativos, mas como "prescrições de prudência" (2020, p. 106), e que serviram de guia para esta pesquisa.

Em seguida, dedicamo-nos à descrição e discussão do processo que intitulamos de "a invenção da diferença", passando pelas reflexões de autoras feministas como Scott e Butler (1990; 2018) sobre o gênero enquanto categoria de análise, de uma perspectiva

⁴ Em "A Invenção das Mulheres", trabalho no qual buscaremos apoio no decorrer desta pesquisa, Oyèrónkẹ Oyèwùmí propõe o uso do termo "cosmopercepção", como uma maneira mais inclusiva de descrever concepções de mundo de diferentes grupos culturais em contraponto ao termo "cosmovisão", usado no Ocidente, que se baseia no privilégio do sentido da visão em detrimento dos demais. Aprofundaremos essa discussão mais adiante com a interlocução também de outras autoras. (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 29)

interseccional, até chegar ao importante estudo realizado por Laqueur acerca da genealogia da concepção de "sexo" no pensamento ocidental (2001). Para enriquecer o diálogo com Laqueur e fortalecer sua constatação de que não somente o gênero, mas também o sexo biológico é socialmente construído, retomamos estudos de pesquisadoras como Fausto-Sterling e Machado (2002; 2005), que questionam o uso de dualismos, característicos dos modos europeus e norte-americanos de entender o mundo. Seguimos com Stolke e suas articulações das concepções de sexo, gênero, raça e etnicidade (1991), bem como sua investigação das intersecções dinâmicas de tais conceitos situados nas origens do racismo moderno a partir da invasão das Américas pelos europeus.

Quando a Caça às Bruxas encontra as colonizações — e aí entramos no assunto do terceiro capítulo — a Inquisição se depara com novas ameaças. Não eram mais apenas as mulheres — ou os judeus e os hereges de outrora — a encarnar o diabo enquanto significador da alteridade, agora também populações indígenas e negras, originárias respectivamente do continente recém invadido e do sequestro transatlântico de regiões de África, encarnaram outras e diversas maneiras de perceber o mundo e se relacionar com ele. Abrimos o terceiro capítulo então com a descrição do processo de exportação da caça às bruxas, com o suporte dos estudos de Souza, cuja produção tem uma parcela significativa dedicada à feitiçaria e às práticas mágicas no contexto da demonologia e colonização, investigando causalidades, conexões e articulações entre o contexto ibérico e o americano (1986; 1987; 1993).

Na sequência, buscamos ampliar as reflexões sobre sexo e gênero iniciadas no capítulo anterior a partir de uma perspectiva decolonial. Ao final de dois anos de pesquisa, retornamos aos estudos decoloniais, ponto de partida deste trabalho, com um novo olhar, fundado na descoberta da conexão intrínseca entre este conturbado capítulo da história europeia (a caça às bruxas) e o processo de domínio, também no plano cultural e epistêmico, acusado pela crítica decolonial. Com relação à questão da estruturação de uma concepção biológica instaurada no pensamento científico sobre o sexo, e depois a raça, durante os últimos suspiros da revolução científica e da caça às bruxas, recorremos às críticas de Oyèrónkẹ Oyěwùmí acerca da "bio-lógica ocidental", articuladas em "A Invenção das Mulheres" (2021, p. 48). Oyěwùmí nos lembra também que a categoria "gênero", sendo em larga medida um construto cultural, não pode ser teorizada num "vácuo" contextual como acontece com frequência (2021, p. 53). De Lugones, emprestamos o conceito de "sistema de gênero moderno/colonial", que ela elabora a partir da crítica da proposta de "colonialidade do

poder" de Aníbal Quijano (2020), enfatizando, o que caracteriza como "uma descrição de gênero demasiadamente estreita e hiperbiologizada" (LUGONES, 2020, p. 60).

Terminamos o terceiro capítulo já preparando terreno para a conclusão, com uma reflexão sobre o processo de formação dos corpos modernos, a partir do princípio de individuação, separação do cosmos e alheamento da pessoa com relação ao corpo e a comunidade (LE BRETON, 2016). Neste ponto, destacamos aspectos de cosmologias originárias, ilustrativos das divergências com relação ao pensamento europeu e que foram combatidos por este projeto de saber-poder por terem se revelado dissidentes. A partir daí, retomamos os estudos decoloniais, que destacam a importância de rever categorias e conceitos eurocêntricos, lembrando seu caráter relativo e denunciando as violências simbólicas que ocorrem quando outras culturas são a eles submetidas. O embate entre cosmologias distintas do ponto de vista da origem geográfica, aparece também na tensão entre o saber erudito e o popular, ponto pacífico entre os pesquisadores como chave para a compreensão da caça às bruxas. Pensando então nosso percurso de análise também de um ponto de vista cosmológico e subjetivo, dedicamo-nos à articulação das duas hipóteses descritas anteriormente: de que a caça às bruxas consistiu além de um genocídio uma tentativa de epistemicídio, e de que o fenômeno impôs formas hierárquicas de classificação da humanidade e da natureza para o resto do mundo.

A partir desta articulação, emergiu também inúmeras vezes ao longo desta pesquisa o que poderíamos considerar como uma terceira hipótese, como tentativa de entender as motivações para o fim da perseguição nos termos em que se deu até então. Trata-se de uma hipótese arriscada, mas que se mostrou incontornável ao fim deste percurso. A de que a caça às bruxas deixou de ser necessária porque um outro mecanismo de controle da verdade emergiu, compatível com a tradição cristã, mas alinhado a novas crenças e valores e com a força e o poder de penetração necessários para ser ainda mais eficaz. Sai de cena a religião, como guardiã de uma cosmologia hegemônica, e entra em cena a ciência, uma determinada ciência, enquanto grande articuladora de uma verdade única.

Não é possível prosseguir a partir daqui sem dedicar algumas linhas a este que é um ponto sensível desta pesquisa em tempos de negacionismo no âmbito global e de sucateamento das instituições científicas em nível nacional. Por isso, faz-se necessário esclarecer que o que propomos aqui não é a deslegitimação da ciência ou dos avanços tecnológicos dela decorrentes, mas a reivindicação de um olhar crítico para a construção e o estabelecimento do que hoje podemos entender como a base de sustentação de um pensamento hegemônico, as violências decorrentes da desvalorização dos "saberes

sujeitados"⁵ e a opressão histórica de seus agentes. Concordamos com Atlan que a investigação científica continua a ser feita de interpretações e que, nisto, não difere das outras tradições interpretativas embora, nas palavras do autor "tenha uma aspiração e uma pretensão no sentido de explicar a totalidade das coisas" (1994, p. 171). O que questionamos então é a 'unidimensionalidade' denunciada por Marcuse já há muitas décadas (2015), que encontra forte ressonância nas reflexões de Boaventura de Sousa Santos sobre o caráter 'abissal' do pensamento moderno ocidental, que se caracteriza pela impossibilidade de coexistência de diferentes formas de entender e se relacionar com o mundo (SANTOS, 2007). Segundo Kuhn,

as concepções de natureza outrora correntes não eram nem menos científicas, nem menos o produto da idiossincrasia do que as atualmente em voga. Se essas crenças obsoletas devem ser chamadas de mitos, então os mitos podem ser produzidos pelos mesmos tipos de métodos e mantidos pelas mesmas razões que hoje conduzem ao conhecimento científico. Se, por outro lado, elas devem ser chamadas de ciências, então a ciência inclui conjuntos de crenças totalmente incompatíveis com as que hoje mantemos. Dadas essas alternativas, o historiador deve escolher a última. (1995, p. 21)

Nossa suspeita é de que a caça às bruxas enquanto primeira campanha de perseguição multimídia (ANCHIETA, 2019), e enquanto ação de extermínio marcada pelo terror, tortura e morte, direcionada a populações específicas, ao mesmo tempo em que levou a questão das diferenças de gênero a um novo patamar, consolidando o estereótipo da figura feminina associada ao Diabo, pode ter de alguma forma preparado terreno e representado um acúmulo de experiência para outros genocídios posteriores. Nas palavras de Mbembe:

o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo. Ele também trabalha para produzir a mesma exceção, emergência e inimigo ficcional. (2021, p. 17)

O processo descrito por Mbembe se dá no contexto da conceituação da necropolítica (2021) a partir da relação da noção de biopoder de Foucault (2020) com os conceitos de estado de exceção e estado de sítio (MBEMBE, 2021). Mas Anchieta também ressalta a importância de compreender — e sua pesquisa foi uma fonte importantíssima nesse sentido

⁵ Descritos por Foucault como "conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais" (1999, p. 11),. Todos os saberes desqualificados como "não conceituais", "insuficientemente elaborados", "ingênuos", "hierarquicamente inferiores" e "abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos" (FOUCAULT, 1999, p. 12).

— de que maneira alguns grupos conseguem fixar em outros "estereótipos sociais", que os qualificam como "humanos de menor valor e/ou de alta periculosidade para a ordem social" (ANCHIETA, 2019, p. 26). Concordamos com Carneiro que "raça é um dos elementos estruturais de sociedades multirraciais de origem colonial" (CARNEIRO, 2005, p. 29), o que reforça nossa percepção de que, ao chegar às colônias, a caça às bruxas adquiriu novos contornos, como veremos adiante. A autora elabora que

os conceitos de apartheid social, a supremacia do conceito de classe social sobre os demais [...] não alcançam, e, ao contrário, invisibilizam ou mascaram a contradição racial presente nas sociedades multirraciais a supremacia do conceito de classe social sobre os demais. (CARNEIRO, 2006, p. 29)

Acrescentamos que o mesmo vale para o gênero.

Dito isso, entendemos que a caça às bruxas enquanto fenômeno de proporções intercontinentais tem um papel chave na compreensão das diversas emergências e desigualdades com as quais nos defrontamos hoje em nível global e este é também um dos temas que buscamos articular em nossa conclusão. A Europa não é o mundo todo, mas ela estendeu seus domínios, econômica, política e culturalmente para os quatro cantos do planeta ao longo do último milênio. Uma das consequências fundamentais da vitória da filosofia mecânica enquanto cosmologia dominante após a revolução científica foi o desencantamento do mundo e o declínio da magia (THOMAS, 1991). Este processo pode ser resumido de maneira (aprofundaremos adiante) como a separação e hierarquização entre a mente humana e a matéria, um dos dualismos cruciais do período analisado. A matéria passa a ser então destituída de valor, e portanto de vida, e a mente humana, é tratada como imaterial, imortal e portadora de todo o valor e vitalidade. A superioridade do "homem"⁶ conferia-lhe a partir de então o direito legítimo de se apropriar do mundo material, que incluía o mundo animal e natureza (EASLEA, 1980).

É também na conclusão que argumentamos que o pensamento mágico, em consonância com diversas cosmologias e saberes tradicionais, por outro lado, entende o cosmos, o planeta, e todos os seres vivos e não vivos que o habitam como um organismo vivo e interconectado. O desencantamento do mundo e a biologização da alteridade, fundados no genocídio e no epistemicídio foram fundamentais à exploração humana e natural (divisão essa que não endossamos), que marcaram de maneira crescente os últimos séculos, permitindo o desenvolvimento do capitalismo industrial e depois

⁶ Aqui usamos intencionalmente o termo "homem" ao invés de "humanidade".

tecnológico, e inaugurando o processo que nos trouxe à emergência climática e humana sem precedentes com que hoje nos defrontamos. Por isso, terminamos este trabalho evocando algumas epistemologias-bálsamo, que identificamos como unguentos, remédios, ou feitiços, capazes de curar uma episteme adoecida pela monocultura.

I CAPÍTULO - DESENCANTANDO O MUNDO: CAÇA ÀS BRUXAS E REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

1. No princípio era o medo

1.1 Os números do gênocídio

As estatísticas da caça às bruxas são um tema controverso e ainda muito nebuloso nas pesquisas sobre o tema. Muitos julgamentos não foram registrados ou, quando foram, não tiveram o número de execuções especificado. Para piorar, boa parte dos registros de processos onde seria possível encontrar referências aos julgamentos por bruxaria, foram destruídos ou ainda não foram estudados. No caso específico da Suíça, por exemplo, ainda na década de 1970, Monter advertia que era impossível calcular a quantidade de julgamentos a bruxas que aconteceram no país, já que, com frequência, eles estavam registrados em arquivos fiscais ainda não analisados (1976 apud FEDERICI, 2017, p. 293). Os números continuam inconclusivos trinta anos depois.

Já Barstow, com base num trabalho arquivístico de décadas, pôde confirmar que aproximadamente 200 mil mulheres foram acusadas de bruxaria num período de três séculos, na Europa, e que, destas, a maioria foi assassinada, mas ressalta que é muito difícil saber quantas foram de fatos executadas, quantas se suicidaram nas celas, quantas foram linchadas nas ruas, ou ainda, morreram em decorrência das torturas a que foram submetidas (1995, p. 41). "As acusadas, podendo, evitam a tortura e se matam", ressalta Michelet, que recupera ainda a fala de um juiz da Lorena que vangloriou-se: "A minha justiça é tão boa, que dezesseis, presas no outro dia, não esperaram e logo se enforcaram" (2019, p. 15). Algumas pesquisadoras feministas afirmam que a quantidade de bruxas executadas equivaleria ao número de judeus assassinados na Alemanha nazista, no que configuraria um dos mais impactantes *holocaustos* não quantificados da história, segundo Anchieta (2019).

A polêmica sobre a dimensão real da caça às bruxas continua, mas algumas pesquisadoras e pesquisadores levantaram estatísticas regionais que podem ajudar no trabalho

de recuperação. Levando em conta a afirmação de Joan Ringelheim, pesquisadora das mulheres no holocausto nazista, de que eliminar os números agora é matar essas pessoas duas vezes (RINGELHEIM 1986 apud BARSTOW, 1995), optamos por apresentar alguns deles a seguir. É o caso de Midelfort (1972), que descobriu que pelo menos 3.200 mulheres foram queimadas no sudeste de Alemanha entre 1560 e 1670, período em que não se queimava mais uma bruxa de cada vez, mas sim, "vintenas e centenas", segundo Lea (LEA, 1922, p. 529 apud FEDERICI, 2017, p. 293). Lerner, por sua vez, estima em 4.500 o número de mulheres executadas na Escócia entre 1590 e 1650, mas também admite que ele pode ser muito maior (1981).

Os dados não são oficiais por ausência de provas, já que muitos processos foram queimados junto à fogueira das bruxas, na esperança dos magistrados e religiosos de não sofrerem retaliações do Diabo e dessa maneira encerrarem os malefícios da bruxa acusada. (MANDROU, 1979, p. 21).

Apesar das dificuldades de mensuração, as estatísticas do genocídio destacadas por Muraro também são aterradoras. No final do século XV e começo do XVI ocorreram milhares de execuções, a maioria delas na fogueira, na Alemanha e Itália. A partir de meados do século XVI, o holocausto se espalhou por toda a Europa, começando pela França e pela Inglaterra. Algumas estimativas apontam para uma média de seiscentas execuções por ano em algumas cidades. Novecentas bruxas foram executadas num único ano na região de Würtzburg, na Alemanha, e cerca de mil na diocese de Como, na Itália. Em Toulouse, na França, quatrocentas mulheres foram assassinadas num mesmo dia, em Genebra, quinhentas em três meses, e no arcebispado de Trier foram sete mil (MERCHANT, 1989). Em 1585, duas aldeias foram deixadas apenas com duas moradoras cada, e mil e quinhentas pessoas foram queimadas em Bamberg (MICHELET, 2019; MERCHANT, 1989). Consideramos ainda que as condenadas não eram as únicas vítimas que sofriam, o que torna ainda mais frágil a quantificação por meio de documentação oficial. "Uma vez acusadas de feitiçaria, poucas mulheres retomavam a vida normal", segundo Barstow (1995, p. 42). Diante da negativa com relação à retirada de seus nomes das listas de acusadas ou por acreditarem-se amaldiçoadas por terem delatado outras durante a tortura, muitas delas acabavam tirando a própria vida (BARSTOW, 1995).

De acordo com Muraro (2016), a caça às bruxas perdurou então por quatro séculos. Desde seu início, na Alemanha, até sua introdução na Inglaterra e demais países europeus, e a exportação para as colônias. A perseguição às mulheres taxadas como bruxas iniciou-se no

fim da Idade Média, atravessou o período de invasão e domínio dos territórios americanos e durou — com violência crescente — até o Iluminismo. Durante esse tempo, o fenômeno abarcou diversas estratégias e diferentes manifestações, variando de acordo com a época e o território, mas sem perder em nenhum momento sua característica essencial de campanha de terror desencadeada por uma classe dominante dirigida contra a população camponesa e das classes baixas, especialmente do sexo feminino (EHRENREICH; ENGLISH, 2017, pp. 7-8).

Levando em conta este cenário, após estudar diversos levantamentos, optamos por não trazer uma estimativa numérica absoluta e definitiva para esta pesquisa, por considerarmos que qualquer número a que chegemos, com a salvaguarda das fontes disponíveis, muito possivelmente estaria equivocado e não contribuiria para a reconstituição do impacto real do fenômeno, pelo contrário, minimizaria suas reais proporções. Como agravante, temos a constatação defendida por Souza (1993; 2005) e Federici (2017), investigada por Zika (1992), e sustentada por Chicangana-Bayona e Swczuk (2009) e Anchieta (2019) — e assumida também por este trabalho — de que o genocídio da caça às bruxas não se limitou à Europa, mas foi exportado para outros territórios com as colonizações, ganhando novos contornos, retroalimentando a perseguição europeia e se consolidando por meio da desumanização da mulher e outros símbolos de alteridade e da deslegitimação dos saberes diferentes dos cultivados pela elite europeia. Em suma, concordamos com Souza que: "os efeitos letais da Inquisição não são mensuráveis e traduzíveis em números" (2005, p. 332).

1.2 A história do medo

No início da Idade Moderna, na Europa, o medo está presente em toda a parte (DELUMEAU, 2009). O clima de "mal-estar" em que o Ocidente esteve imerso desde a peste negra até as guerras religiosas é um ponto fundamental para a análise do fenômeno da caça às bruxas e é de uma recuperação deste cenário e de suas particularidades que iniciamos nosso percurso. Em "A História do Medo no Ocidente" (2009), Delumeau elege então o medo como fio condutor para a compreensão dos acontecimentos que marcaram a passagem da Idade Média para a Idade Moderna, bem como os primeiros séculos da segunda. Para o autor, em uma sequência longa de traumas coletivos sucessivos, "o Ocidente venceu a angústia 'nomeando', isto é, identificando, ou até 'fabricando' medos particulares" (2009, p. 35). Apoiamo-nos na reflexão de Delumeau para pensar, em primeiro lugar, a natureza deste medo e suas possíveis causas e quais as formas que ele assumia, concordando com a definição do

medo por ele proposta como sendo "o hábito que se tem, em um grupo humano, de temer tal ou tal ameaça (real ou imaginária)" (2009, p. 32).

O século XIV é marcado por uma reaparição violenta da peste, que se manteve presente de forma duradoura, acompanhada de um recuo agrícola, da degradação das condições climáticas e da multiplicação de más colheitas. Sabe-se que, em muitos momentos, procurou-se atribuir aos judeus a responsabilidade pelo surto, mas igualmente conhecida é a analogia entre essas acusações e as dirigidas também a leprosos e movimentos hereges (GINZBURG, 2012; DELUMEAU, 2009). Não podendo estes serem os únicos bodes expiatórios, buscou-se outros culpados, de preferência estrangeiros. O importante, no plano das mentalidades, segundo Delumeau, é a atenção às acusações contra os "pestíferos", semelhante à que fora lançada contra os leprosos (2009, p. 206). Em 1348, a peste se espalhava, as pessoas morriam como moscas e ao identificar responsáveis humanos, "criava-se a ilusão de poder fazer algo para bloquear a epidemia" (GINZBURG, 2012, p. 81).

Durante os séculos XIV e XV, num cenário de insegurança alimentar, marcado por penúrias e pelo risco iminente das epidemias, revoltas rurais e urbanas e guerras civis e estrangeiras — como a interminável Guerra dos Cem Anos — devastaram um Ocidente já fragilizado. As tensões foram amplificadas pela ameaça cada vez mais direta do "perigo turco" — que representou um risco permanente para a Europa Cristã — e do Grande Cisma⁷ (1378-1417), que enfraqueceu o poder cristão momentaneamente, configurando "o escândalo dos escândalos" para os homens da Igreja (DELUMEAU, 2009, p. 42). As pestes e a pobreza seguiam castigando periodicamente a população e mantendo o estado de alerta biológico até a eclosão da Reforma protestante no século XVI, que acirrou ainda mais os ânimos de ambos os lados. É a este cenário e a estes "infortúnios em cadeia" que Delumeau atribui o que intitulou de uma "agressividade intraeuropeia", ou seja, o medo que os cristãos do Ocidente passaram a ter uns dos outros (2009, p. 42), sentimento fundamental para situar historicamente o fenômeno da caça às bruxas.

1.3 O medo do outro

Seguindo a trilha de Delumeau, que se mostrou esclarecedora acerca da deflagração da caça às bruxas e de seu radicalismo, à atmosfera geral de insegurança se somam ainda

⁷ Ruptura da Igreja Cristã, separando-a em Igreja Católica Apostólica Romana e Igreja Católica Apostólica Ortodoxa, quando os líderes da Igreja de Constantinopla e da Igreja de Roma se excomungaram mutuamente (DELUMEAU, 2009).

alguns medos específicos, entrelaçados e muito explicativos com relação às características peculiares da perseguição às mulheres acusadas de bruxaria. Entre essa imensa gama de temores e ameaças intitulados pelo autor como "os medos da maioria", optamos por destacar alguns que se mostram mais elucidativos do nosso objeto de estudo. O medo do outro, ou da alteridade, como um dos mais abrangentes, nos permite identificar uma raiz importante da perseguição e de sua perspectiva genealógica e remonta a relatos que, ainda durante a Idade Média, chegavam a partir das viagens marítimas, e que pareciam crescer à medida que cada nação da época da Renascença tentava impressionar seus concorrentes com feitos heróicos. Num primeiro momento, principalmente da Índia e do "baixo Egito", chegavam histórias de façanhas envolvendo animais fantásticos e aterrorizantes. Por trás dessas crenças lendárias, segundo o historiador, "adivinha-se o medo do outro, isto é, de tudo o que pertence a um universo diferente" (2009, p. 73).

Daí também provinha ainda, em parte, a hostilidade pelos "forasteiros" e a propensão a atribuir aos judeus a responsabilidade pelas epidemias, sendo importante destacar ainda que a peste negra eclodiu em uma atmosfera já carregada de antissemitismo (DELUMEAU, 2009). Em 1409, no auge da cisma, um concílio reunido em Pisa elegeu o franciscano Pietro Filargis, arcebispo de Milão, como novo pontífice, assumindo o nome de Alexandre V. No dia 4 de setembro, o novo papa enviou uma bula ao também franciscano Ponce Fougeryon, que exercia funções de inquisidor-geral numa região vasta dos Alpes, lamentando as ações de cristãos e "pérfidos" judeus que haviam instituído e difundido de forma clandestina novos ritos e seitas proibidos e contrários à religião cristã. A bula dizia ainda que, nas mesmas regiões, existiam muitos cristãos e judeus que praticavam "bruxarias, adivinhações, invocações dos demônios, exorcismos mágicos, superstições, artes malvadas e proibidas" (GINZBURG, 2012, p. 86).

Mas assim como o antissemitismo, a repressão a práticas religiosas dissidentes não era novidade para a Igreja. Os próprios cristãos no segundo século EC chegaram a ser acusados de crimes como cultos canibalescos, antropofagia e incesto, antes do Edito de Milão. Insinuações semelhantes foram, durante séculos, dirigidas aos judeus, que em Alexandria, no século I AEC foram acusados de adorar uma cabeça de burro e praticar homicídios rituais seguidos de canibalismo (GINZBURG, 2012). A perseguição aos hereges fez milhares de vítimas antes que o estereótipo clássico da bruxaria fosse criado e disseminado. Entre 1231 e 1233, Gregório IX instituiu um tribunal especial com a função específica de erradicar a heresia: a Inquisição. Em 1254, o papa Inocêncio IV, com amplo apoio dos teólogos mais importantes da época, autorizou o uso da tortura contra os hereges

(VAUCHEZ, 1990 apud FEDERICI, 2017). A Igreja católica não poupou esforços para perseguir grupos que reinterpretavam a tradição religiosa como cátaros, valdenses e bogomilos, entre outros, no intuito de apagar o rastro de suas doutrinas (FEDERICI, 2017). Segundo Federici, a Igreja usava a acusação de heresia para atacar qualquer forma de dissidência religiosa ou insubordinação social e política (2017).

1.4 Da heresia à bruxaria

Durante a profunda crise demográfica e com a escassez de trabalhadores no final do século XIV, a heresia passou a ser associada, cada vez mais, a crimes reprodutivos, como “sodomia”, o infanticídio e o aborto (FEDERICI, 2017; DELUMEAU, 2009). Foi em meados do século XIV que a imagem da nova feitiçaria se firmou (GINZBURG, 2012; SOUZA, 1987). A caça às bruxas foi um fenômeno moderno e indissociável da figura da bruxa consagrada a partir de então (SOUZA, 1987). Assim como Souza, Ginzburg acolhe com cautela a tentativa de buscar as origens do fenômeno na Alta Idade Média:

Foi afirmado que o sabá seria o ponto de chegada de um estereótipo hostil, projetado sucessivamente, ao longo de um período de um milênio e meio sobre judeus, cristãos, hereges medievais e bruxas. (GINZBURG, 2012, pp. 93-94)

Esta seria, em parte, uma interpretação complementar à delineada por Ginzburg, e, em parte, divergente. À despeito da abrangência e penetração das demais campanhas persecutórias, que atingiram inclusive populações da África e da Ásia menor, somente no Ocidente o estereótipo encontrou sua "nova formulação", com a imagem da cerimônia noturna (sabá), em que bruxas e feiticeiros antropófagos promoviam "desenfreadas orgias sexuais, devoravam crianças e reverenciavam o demônio em forma animal" (GINZBURG, 2012, pp. 95-96). Souza ressalta que a construção da imagem da bruxa e a concomitante perseguição "têm perfil moderno, específico, e se inserem num corte profundo" (SOUZA, 1987, p. 26). A associação entre feitiçaria e heresia ganhou corpo na Baixa Idade Média com "as cores soturnas e simultâneas de crime e pecado, lesando a majestade humana e divina" (SOUZA, 1987, p. 26). Por outro lado, segundo Ginzburg, a sequência por ele analisada — leprosos, judeus, bruxas — ajuda a entender porque o fenômeno emergiu justamente neste período e nesta região do mundo, visão compartilhada por Federici, que defende uma continuidade entre a caça às bruxas e a perseguição às seitas hereges, entendidas por ela

como "o movimento de oposição mais importante da Idade Média" (WERNER, 1974; LAMBERT, 1977 apud FEDERICI, 2017, p. 69). Para Ginzburg:

A emergência do sabá pressupõe a crise da sociedade europeia no século XIV e as carestias, a peste, a segregação ou a expulsão dos grupos marginais que a acompanharam. (2012, p. 103)

Mas voltando ao corte profundo a que Souza se refere, mencionado no parágrafo anterior, é importante ressaltar que ele se refere à demonização de práticas mágicas milenares, "que remontam à aurora dos povos, e estão presentes em todas as culturas de que se tem conhecimento" (1987, p. 11). Ainda segundo a autora, na Grécia, em Roma e entre as populações bárbaras que vieram a constituir os países europeus, as práticas mágicas, "quase sempre exercidas por mulheres", apresentavam estreita relação com os cultos lunares e com divindades ligadas à fertilidade e à noite, como Hécate, Diana e Selene (SOUZA, 1987, p. 11). Como vimos, foi na Baixa Idade Média que a magia pagã se atrelou a práticas demonológicas no imaginário corrente. Como marco para esta mudança no pensamento cristão, Baroja aponta Tomás de Aquino e sua afirmação da existência de demônios e de sua capacidade de causar danos como uma questão de fé (1972, p. 97). Demonizava-se então as práticas mágicas, e os malefícios que outrora foram considerados frutos da imaginação, ideário que se consagrou durante o século XV. Em 1484, a bula de Inocêncio VIII "lançava o grito de guerra às bruxas" e, dois anos depois, era publicado o *Malleus Maleficarum* (*O Martelo das Feiticeiras*), de Sprenger e Kramer (2016), primeiro grande tratado de bruxaria moderno (SOUZA, 1987, p. 28).

1.5 A bruxa típica: a construção de um estereótipo de alteridade

Para ser bem sucedida uma campanha de comunicação precisa criar símbolos suficientemente fortes e marcantes, com poderes de atravessar o tempo e o espaço. Descrita por Anchieta como "uma fórmula de sucesso comunicacional" que não pode ser explicada "apenas pela ampla disponibilidade", a caça às bruxas seguiu a lógica dos estereótipos, reunindo numa só personagem a culpa de todos os males — nascimento de crianças deformadas, tempestades, incêndios, inundações, secas, doenças e assassinatos —, bem como a poderosa fórmula "sexo, traição, violência e o sobrenatural" (ANCHIETA, 2019, p. 81). A bruxa velha, horrenda e solitária, habitante da floresta escura, que chegou até nossos dias como a encarnação do mau de uma perspectiva dicotômica foi um dos mais bem sucedidos

símbolos publicitários da história, considerando sua durabilidade e seus desdobramentos culturais, sociais e políticos implícitos e explícitos.

No final do século XVII, segundo Souza, os contos de fada — ou da mamãe ganso, como também eram conhecidos — deixaram de existir apenas na tradição oral, ganharam prestígio e começaram a ser fixados em narrativas impressas. Nas histórias, que frequentemente falavam de embates entre o bem e o mal, a figura da bruxa "horrorosa, capenga, corcunda e esgafunhada", mantinha seu papel de oposição ao da fada madrinha, "linda e diáfana" (SOUZA 1987, p. 25). Curiosamente, o século que aprisionou a bruxa em volumes impressos, "foi o mesmo que abandonou o hábito de queimá-la e enforcá-la em praça pública" (SOUZA, 1987, p. 27). A imagem da bruxa, constituída pouco a pouco por um mosaico de signos e influências que nos esforçamos por investigar a seguir, tornou-se o principal símbolo da primeira campanha multimídia da história contra uma população específica, logo após a invenção da prensa de Gutenberg: a perseguição às curandeiras, benzedoras, parteiras e camponesas na Europa (ANCHIETA, 2019). Suspeitamos que esta experiência possa ter servido de base para campanhas posteriores de extermínio, justificadas por concepções de alteridade baseadas em cultura, religião e depois raça, e para a perseguição aos costumes e saberes tradicionais de maneira mais ampla.

Diversos autores concordam em apontar a invenção da imprensa, a partir de 1450, como um dos ingredientes para o processo de desumanização e construção do estereótipo representado pela caça às bruxas (DELUMEAU, 2009, EASLEA, 1980, ANCHIETA, 2019, FEDERICI, 2017). Entendendo a ideia de estereótipo de acordo com a definição proposta por Anchieta — a partir da obra *Opinião Pública* (1922), do ensaísta e filósofo político norte-americano Walter Lippmann — como, "imagens mentais dos outros, das situações e até de nós mesmos. Formas familiares de classificar, ordenar e fixar o mundo em imagens" (LIPPMANN, 2008, p. 115 apud ANCHIETA, 2019, p. 78), o resultado é que, com frequência, não se vê "o que os olhos não estão acostumados a levar em conta", pois, segundo o autor, "nós definimos primeiro e então vemos" (LIPPMANN, 2008, p. 85 apud ANCHIETA, 2019, p. 78). O medo da cólera divina, do outro, do estrangeiro, da morte, do fim do mundo, o contato com novos povos, culturas, fauna e flora e a inauguração da imprensa sensacionalista e popular por meio da ampla circulação de tablóides, folhas volantes, livros e xilogravuras, puderam, em conjunto, criar as condições para a elaboração, consolidação e disseminação dos estereótipos femininos diabólicos associados à magia e à depravação, fundamentais à campanha de perseguição e extermínio que se seguiu (ANCHIETA, 2019; DELUMEAU, 2009).

Mas que imagem era essa afinal? Muitas mulheres acusadas e processadas por bruxaria eram velhas e pobres, frequentemente viúvas, que dependiam, em muitos casos, da caridade pública ou das artes da cura e da adivinhação para sobreviver. Apesar da dificuldade em conhecer com exatidão a idade das acusadas nos processos por bruxaria, Monter conseguiu calcular uma média significativa (1971 apud DELUMEAU, 2009, p. 545). A partir da análise de 195 amostras (entre as quais 155 mulheres) escolhidas nos processos suíços, ingleses e franceses, o pesquisador chegou a uma idade média de 60 anos entre as acusadas, confirmado assim o estereótipo da velha feiticeira "tal como a época o imaginou de alto a baixo da sociedade"⁸ (DELUMEAU, 2009, p. 545). Quanto à situação familiar das mulheres incriminadas, Monter chegou a uma estatística baseada em 582 casos (na Suíça, em Montbéliard, em Toul e em Essex, em 1545), que registra 37% de viúvas, 14% celibatárias e 49% casadas (1971 apud DELUMEAU, 2009, p. 545). Chama a atenção nestes números a super representação das viúvas, o que reforça indicativos de idade avançada entre as acusadas, mas também oferece algumas pistas com relação à situação social e econômica destas mulheres.

As mulheres mais velhas, segundo Federici, encarnaram a resistência das relações comunais e a memória da comunidade, que representavam entraves à difusão das relações capitalistas (2017). A caça às bruxas inverteu a imagem da mulher velha: "tradicionalmente considerada sábia, ela se tornou um símbolo de esterilidade e de hostilidade à vida" (FEDERICI, 2017, p. 349). Segundo a autora, a caça às bruxas foi um longo caminho de transformação da atividade sexual feminina em "um trabalho à serviço dos homens e da procriação" (2017, p. 346) e, neste processo, a proibição de todas as formas não produtivas de sexualidade feminina foi fundamental. O mito da velha bruxa voando na vassoura ou sobre animais era a projeção da luxúria desenfreada e evidencia a tendência de consolidação de "uma nova disciplina sexual que negava à 'velha feia', que já não era fértil, o direito a uma vida sexual" (FEDERICI, 2017, p. 346). Anchieta vai além e defende que a imagem da bruxa é "a imagem da transgressão de papéis sociais" (2019, p. 32). Segundo Zika, a vassoura enquanto símbolo das atividades domésticas, seria subvertida para escapar do espaço doméstico rumo aos sabás (2007).

⁸ A idade média dos apelantes ao parlamento de Paris era de cerca de 50 anos, o que, na época, era considerada velha (DELUMEAU, 2009)

Figura 1- Representação de uma bruxa, do pintor e gravurista Hans Burkmail, anterior a 1514



Fonte: Federici, 2017, p. 349.

Figura 2 - Uma bruxa velha ensina seu ofício a outra mais jovem na gravura *Linda Maestra*, de Francisco Goya, de 1799



Fonte: Barstow, 1994, p. 76.

Mas a bruxa poderia ser tanto a velha decrépita quanto a jovem sedutora e promíscua e é especialmente significativa a relação estabelecida entre a prostituta e a bruxa (FEDERICI, 2017). Velhas feias que tiveram seus dias de glória como profissionais do sexo eram outro estereótipo comum da bruxa no Renascimento, segundo Baroja (1972). Em referência à peça *A Celestina*, de Fernando Rojas, escrita no início do século XVI, Souza destaca a imagem da feiticeira urbana como alguém que "alia a atividade de cafetina às de perfumista e bruxa fabricante de filtros amorosos e unguentos especiais" (1987, p. 16). Já com relação à feiticeira do meio rural, a autora faz referência também à figura frequente de uma jovem bela, para além da velha decrépita, que era capaz de privar os homens jovens de sua força, impedir o ato de geração, privar os vizinhos de riqueza material, destruir cultivos e desencadear geadas e granizo (SOUZA, 1987, p. 17). Estas últimas eram algumas das principais acusações feitas às supostas bruxas e sintetizam bem os malefícios que costumavam compor as acusações: intempéries climáticas, morte e doenças de pessoas ou animais, disfunções sexuais e qualquer espécie de imprevisto ou questão relacionada à concepção e ao parto.

Outro aspecto característico da bruxaria da época era a "hereditariedade diabólica", a filha de uma bruxa era considerada altamente suspeita de ser bruxa também (SOUZA, 1987). Na maioria dos casos a culpa era compulsória. A crença popular corrente era que a feitiçaria era um mal de família, "sendo transmitida de mãe para filha e incorporada pelas relações de casamento" (BARSTOW, 1994, p. 58). As "epidemias de bruxaria" que dizimaram os vilarejos da Borgonha e do Franco-Condado tiveram na hereditariedade, segundo Mandrou, "o princípio decisivo de sua renovação" (SOUZA, 1987, p. 18). A grande mortalidade infantil, a miséria e a precariedade da vida na época, fizeram do infanticídio outro importante ponto de tensão que acabou tendo a bruxa como bode expiatório (SOUZA, 1987). Essa conjuntura aliada ao poder identificado na figura da parteira e da benzedeira enquanto mediadoras dos nascimentos e dos rituais de vida e morte aumentou ainda mais as suspeitas com relação às mulheres sábias. Bebês natimortos, os que recusavam o alimento, dificuldades na amamentação ou qualquer problema ou obstáculo que se apresentasse na concepção, na gravidez ou no parto era imediatamente atribuído, tanto no meio rural ou urbano, à ação de uma bruxa. Como supostamente fazia com as colheitas, a bruxa teria especial inclinação em destruir os frutos das relações humanas. "No sul da França, acreditava-se que enforcava ou sufocava recém-nascidos em seus berços" (SOUZA, 1987, p. 18).

Independente da idade das mulheres julgadas, há uma persistente identificação da sexualidade feminina com a bestialidade e a presença de animais no universo simbólico do

estereótipo da bruxa, é sintomática deste vínculo. A relação das bruxas com os animais vai desde a crença no zoomorfismo (SOUZA, 1987), passando pelos chamados demônios familiares, encarnados em animais de estimação (BARSTOW, 1994, THOMAS, 1991), até as analogias sexuais e a presença animal nas descrições dos sabás (FEDERICI, 2017). De uma maneira ou de outra, os animais estavam muito próximos das bruxas e quando não eram comparadas a eles, em termos de proximidade dos instintos e irracionalidade, dizia-se que podiam transformar-se neles — em geral borboletas negras ou cães, que tinham significado negativo no meio rural — ou ainda que espíritos demoníacos de sua ancestralidade podiam habitar o corpo de animais de estimação, que frequentemente viviam com elas. Os espíritos familiares zoomórficos foram mais comuns na bruxaria inglesa e serviram de assistentes a suas mestras na figura de gatos, sapos, cães, moscas, ou insetos que, com frequência se alimentavam do sangue das bruxas ou mamavam nelas (SOUZA, 1987; THOMAS, 1991). Segundo Federici, a presença de animais no mundo das bruxas era tão grande que "devemos presumir que eles também estavam sendo julgados" (FEDERICI, 2017, p. 349). Numa época em que se iniciava um processo de adoração da razão e dissociação entre humano (alma) e corpóreo (matéria), como veremos adiante, os animais também começam a ser submetidos a um processo de desvalorização, "reduzidos a simples bestas, ao "Outro" definitivo —, símbolo perene do pior dos instintos humanos" (FEDERICI, 2017, p. 349).

As obras retratando a bruxaria foram muito difundidas entre os séculos XVI e XVII, e foram produzidas por um imaginário marcado pela crença nas "reuniões secretas, ritos de iniciação, adoração ao Diabo, orgias, infanticídio e canibalismo", segundo Chicangana-Bayona e Sawczuk (2009, p. 508).

Acusações de orgia, incesto, infanticídio e canibalismo encontram-se nas cerimônias do Bacchanalia romano, nas acusações de Antíoco IV Epifanes contra os judeus, nas acusações romanas contra os primeiros cristãos e nas acusações cristãs contra os gnósticos e maniqueístas. Os imperadores romanos, para justificar suas perseguições contra a força desestabilizadora do cristianismo, apoiaram-se no argumento de que os cristãos devoravam recém nascidos em seus cultos nas catacumbas, isso nos séculos II e III. Quando o cristianismo passou à institucionalização e ao controle temporal, usou argumentos similares contra as minorias desestabilizadoras desde o século XIII, como ocorreu com os albigenses, depois com os Templários na França, e com as bruxas, no século XVI, que eram queimadas sob a acusação de usarem em seus rituais gordura de bebê. No mundo protestante, a história se repetiu no século XVII. No continente americano, durante a época de conquista e colonização, a "guerra justa" contra os índios se legitimava através do combate de povos canibais primitivos, adoradores do demônio que sacrificavam e devoravam os seus inimigos. (CHICANGANA-BAYONA; SAWCZUK, 2009, p. 508)

A associação entre imagens de indígenas e bruxas é comprovada de forma pioneira por Zika (1992), que demonstra as ligações entre a iconografia relacionada ao canibalismo dos povos ameríndios e a relacionada à bruxaria européia, após a primeira metade do século XVI. Esta conexão era simbolizada pela imagem do deus clássico Saturno que, na tradição ocidental, possuía uma estreita relação com o canibalismo e que unia "as bruxas da Europa e os canibais da América", ambos filhos de Saturno, conhecido por devorar seus filhos. "Essa evidência tornou mais nítida a semelhança entre seus comportamentos" (ZIKA, 1992, p. 15).

As imagens do canibalismo do Novo Mundo fariam renascer e alterariam as imagens da bruxaria européia. Houve, assim, a integração de características dos repastos canibais dos ameríndios nas representações do Velho Mundo. (CHICANGANA-BAYONA; SAWCZUK, 2009, p. 519)

A socióloga Isabelle Anchieta também chama a atenção para o que intitula de "hipótese da contaminação" (ANCHIETA, 2019, p. 165). A partir de uma análise de quadros, gravuras e imagens que se propuseram a "retratar" a bruxaria européia, semelhante à realizada por Chicangana-Bayona e Sawczuk, a socióloga identifica diferenças icônicas e simbólicas relevantes nos momentos pré e pós circulação dos relatos sobre indígenas, mais especificamente mulheres indígenas canibais brasileiras.

A pesquisa de Anchieta localiza os relatos e retratos da antropofagia dos Tupinambá, que circularam na Europa no século XVI, como um ponto de transição semiótica na forma como as bruxas européias eram retratadas (2019). Antes deste contato, as bruxas apareciam em desenhos, pinturas e gravuras manuseando pequenas vasilhas e painéis, usadas, supostamente, para fazer poções mágicas destinadas a provocar doenças, abortos, gerar ódio, amor carnal ou mesmo a morte. Após a disseminação dos relatos e das imagens com interpretações das práticas canibais tupinambás, o caldeirão é incorporado. A socióloga defende que a imagem do grande caldeirão canibal só começa a circular a partir de 1557, após a divulgação das imagens da obra de Hans Staden (ANCHIETA, 2019, p. 166). Anchieta vai além, e situa o caldeirão como a maior exportação feita pelo Brasil, entre as trocas estabelecidas, em termos iconográficos, entre as indígenas e as bruxas.

Figura 3 - Ilustração do livro *Warhaftige Historia*, 1557, de Hans Staden



Fonte: Anchieta, 2019, p. 143.

Figura 4 - O caldeirão passa a ocupar o centro da cena em ilustração do livro *De praestigiis Daemonum et Incantationibus ac Venificiis* (Sobre a Ilusão de Demônios , Feitiços e Venenos), 1575, de Johann Weyer



Fonte: Anchieta, 2019, p. 168.

A hipótese de Zika (1992), corroborada por Chicangana-Bayona e Sawczuk (2009) e Anchieta (2019), também é reforçada por Federici, que ressalta que as figuras correspondentes à típica bruxa europeia não foram os “magos do Renascimento”, mas “os nativos americanos colonizados” e os “africanos escravizados que, nas plantations do Novo Mundo, tiveram um destino similar ao das mulheres na Europa” (FEDERICI, 2017, p. 357). Assim como os relatos vindos das colônias serviram para alimentar o imaginário da demonização das mulheres na Europa, a caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio européias foram trazidas às Américas como instrumento de desumanização e justificativa para a colonização e o tráfico de escravos (FEDERICI, 2017). Este ponto é fundamental ao nosso percurso e será aprofundado nos próximos capítulos.

1.6 A ascensão do Diabo

A emergência da modernidade na Europa foi então acompanhada de um inacreditável medo do diabo (DELUMEAU, 2009), figura fundamental para continuar a delinear o estereótipo da bruxaria que passa a se configurar a partir de então. A Renascença herdara conceitos e imagens demoníacas definidas e multiplicadas durante a Idade Média, mas conferia-lhes “uma coerência, um relevo e uma difusão jamais adquiridas anteriormente” (DELUMEAU, 2009, p.354). Os séculos XI e XII viram surgir no Ocidente a primeira “explosão diabólica” (LE GOFF, 2007), mas foi a partir do século XIV, como vimos, que as coisas começaram a mudar efetivamente. A *Divina Comédia*, de Dante Alighieri (que morreu em 1321), marca simbolicamente a passagem de uma época à outra, e o momento a partir do qual a consciência religiosa das elites se rende completamente ao satanismo (DELUMEAU, 2009, p. 355). No século XVI, os processos por feitiçaria, as pregações e o catecismo esforçaram-se para introduzir a distinção entre Deus e Satã na mentalidade coletiva dos camponeses (DELUMEAU, 2009). Essa obsessão adquire duas formas essenciais, que se refletem na iconografia da época: “um alucinante conjunto de imagens infernais” e “a ideia fixa das incontáveis armadilhas e tentações que o grande sedutor não cessa de inventar” (DELUMEAU, 2009, p. 355). Nos anos seguintes à peste negra, os suplícios do inferno começam a aparecer com força total nas catedrais européias, movimento que seguiu se expandindo até o século XV e XVI, com um pico entre 1576 e 1625 (DELUMEAU, 2009, p. 368).

Alguns pontos específicos da construção dessa “(id)entidade” diabólica oferecem importantes pistas para esta pesquisa. O historiador da arte J. Baltrusaitis mostrou por meio

de comparações, como lembra Delumeau (2009), que a iconografia demoníaca europeia dos séculos XIV-XVI foi marcada pelo crescente volume de elementos originários do Oriente, que reforçavam seu aspecto assustador, endossando as noções de "medo do outro/ medo da alteridade" e "medo do estrangeiro" mencionadas anteriormente (DELUMEAU, 2009). Essa perspectiva será importante adiante quando examinarmos os novos elementos adicionados a esta equação a partir das colonizações. Mas nos séculos que antecederam a modernidade, o chamado "deus deste mundo" pelo Novo Testamento, já era indicado como tendo o domínio do mundo material e das coisas da carne (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 1). Inclinados à diversidade e às metamorfoses, os demônios tornavam-se imperceptíveis e perigosos, assumindo, segundo relatos medievais, formas animais (como de serpente, mosca, dragão, pássaro negro, gato) ou, na sua vertente tentadora, uma aparência totalmente humana de "mulher sedutora" ou de um "belo jovem" (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 1, p. 361). Em aparições relatadas por monges como Raul Glaber (1048) ou Guiberto de Nogent (1115), o Diabo é descrito como sendo pequeno, feio, macilento e corcunda, às vezes "negro como um etíope" (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 1, p. 362). A partir do século XI, desenvolve-se uma iconografia específica do Diabo, que contempla uma silhueta antropomórfica, pervertida e tornada monstruosa pelo acréscimo de características animais como focinho, presas, chifres, orelhas pontudas, asas de morcego, etc. (LE GOFF; SCHMITT, 2017).

Outro ponto importante destacado por Le Goff e Schmitt é o que intitularam de "o problema do dualismo", que embora a teologia se esforce em afastar, insiste em se fazer presente em numerosos testemunhos, escritos ou figurados (2017, p. 365). Trata-se da posição particular ocupada por Satã no "complexo monoteísmo" do cristianismo medieval, "o Opositor, contra o qual se firma a coesão das forças positivas" (LE GOFF; SCHMITT, 2017). As características sexuais do demônio também são frequentemente enfatizadas, seja por órgão sexuais "desmesurados", seja pela analidade. Daí a crença também nos demônios íncubos e súcubos e na possibilidade que do acasalamento de uma mulher com um incubo pudesse resultar um ser humano. Em suma, o Diabo exprimia tudo o que a consciência não podia reconhecer e assumir como partindo dela própria. Desta forma,

O Diabo sempre foi tido como o inspirador dos inimigos da Igreja e da Cristandade. Assim, para os cristãos, os deuses adorados pelos pagãos não passavam de demônios. Os judeus, do mesmo modo que mais tarde os muçulmanos, também são associados ao Diabo.
(LE GOFF; SCHMITT, 2017, p. 369)

1.7 O pacto e o sabá

Um dos principais marcos de diferenciação entre a antiga feitiçaria e a nascente imagem da bruxaria era a pressuposição do pacto diabólico e a ascensão da imagem do sabá, palavra que, segundo Delumeau, teria aparecido pela primeira vez em Toulouse, na França, entre 1330-40 (2009, p. 526). As supostas reuniões noturnas aconteciam em lugares isolados, no campo ou na montanha, onde bruxas e feiticeiros chegavam muitas vezes voando, depois de cobrir o corpo com unguentos, sobre cabos de vassouras ou na garupa de animais (ou então transformados neles). Ali, renunciavam à fé cristã, profanavam sacramentos, faziam homenagens ao Diabo — na forma humana, animal ou semi-animal — ou copulavam com ele. Também aconteciam orgias, danças e banquetes e, antes de deixar o local, os participantes recebiam unguentos maléficos, feitos de gordura de criança e outros ingredientes. Estes seriam, segundo Ginzburg, os elementos fundamentais que se repetem na maioria das descrições do sabá (2012, p. 9).

A natureza do sabá é outro ponto de divergência entre pesquisadores da caça às bruxas, cujas vertentes de análise e interpretação também geram desacordos. Souza opta por dividir os enfoques surgidos no século XIX em: romântico, racionalista e antropológico (1987, p. 38). Já Russel, aponta pelo menos quatro interpretações: o que intitula de "ponto de vista liberal" (cético com relação à bruxaria), a tradição folclórica ou *murrayista*⁹, a que enfatiza a história social e a que enfatiza a história das ideias (2019). Não pretendemos aprofundar esta discussão aqui e, como já mencionado, optamos por utilizar fontes adeptas de abordagens diversas, selecionadas pelo rigor e qualidade do trabalho com as fontes primárias. O que é importante ressaltar é o nosso alinhamento à visão de Ginzburg, que elabora críticas cuidadosas dirigidas a renomados estudiosos das mais variadas vertentes. As considerações do autor — que decorrem de um amadurecimento de pesquisas anteriores sobre processos por heresia (2006; 2010) e estão consolidadas em *História Noturna* — consistem na reivindicação de um ajuste no olhar do historiador, que graças à tendência predominante de orientar a atenção para a história da perseguição, "certamente contribuiu em muitos casos com um preconceito (nem sempre inconsciente) de sexo e classe" (2012, p. 24). O que falta, segundo ele, são análises do significado que as crenças na feitiçaria tinham "não para as

⁹ Margaret Murray foi uma egiptóloga e estudiosa de antropologia que no livro *The witch-cult in western Europe*, defendeu que as descrições dos sabás contidas nos processos de bruxas eram descrições precisas de ritos de fato ocorridos, conectados a um culto pré-cristão de fertilidade, que talvez remontasse à Pré-história (GINZBURG, 2012, p. 20).

vítimas dos malefícios, para os acusadores e para os juízes, mas para os acusados" (2012, p. 15).

Nesse sentido, Ginzburg justifica sua defesa parcial da perspectiva de Murray, duramente criticada por falta de rigor e verossimilhança, apontando que, à despeito das "crenças acertadamente reprovadas" e de "autênticas manipulações textuais", sua tese continha "algo de verdadeiro": a decisão de "tomar a sério, contra qualquer redução racionalista, as confissões das bruxas" (GINZBURG, 2012, p. 21). O autor aponta ainda que a postura da maioria dos historiadores, à época da publicação e ainda hoje, de definir os livros de Murray como "diletantes, absurdos e privados de qualquer valor científico" teve o efeito de desencorajar implicitamente as pesquisas sobre os elementos simbólicos dos sabás, principalmente aqueles estranhos aos estereótipos eruditos (2012, p. 20). Ginzburg situa sua opção numa tendência cada vez mais difundida de investigar a história da perspectiva de grupos subalternizados e aconselha quem não quiser se limitar a registrar os resultados da violência histórica, a atribuir maior importância aos casos raros em que sejam identificados os fragmentos "da cultura que a perseguição se propunha a cancelar" (2012, p. 28). Sabemos que um dos maiores desafios da pesquisa sobre a caça às bruxas advém do fato de não termos acesso à versão das vítimas. Os relatos obtidos sob tortura foram fortemente contaminados pela visão dos inquisidores (erudita) — apesar de não totalmente descartáveis, segundo Ginzburg — e a esfera cultural à qual pertenciam as vítimas (popular) tratava-se de uma tradição fundada na oralidade, que não deixou registros escritos, portanto.

Independente das múltiplas interpretações da bruxaria e da feitiçaria, Souza aponta uma espécie de consenso na visão histórica corrente, segundo o qual bruxas da tradição clássica como Circe, Medeia e Canídia teriam sido *feiticeiras*, diferentes das *bruxas* anônimas queimadas na Época Moderna (1987, p. 12). Como vimos, no primeiro caso não haveria pacto demoníaco e a feiticeira se ocuparia de, individualmente, fabricar poções e filtros mágicos com o intuito de solucionar problemas e demandas de terceiros. No segundo caso, havia a pressuposição do pacto e "conjuros de demônios", invocados para auxiliar na produção de malefícios, além da ideia de "complô", amplamente explorada por Ginzburg, Le Goff e Schmitt e Federici, a partir das investidas contra leprosos, judeus, seitas heréticas e depois nos sabás (2012; 2017; 2017). Mas, segundo Souza, essa diferenciação não é, em absoluto, desprovida de problemas, já que há línguas, como no caso do francês, em que não existe distinção entre as duas palavras (bruxa e feiticeira), ambas são chamadas de *sorcière* (1987). Já na documentação de língua portuguesa, à qual a autora se dedicou em boa parte de suas pesquisas, faz-se uma diferenciação formal, mas que não se refere a nenhuma espécie de

distinção: "antes surgem como sinônimos, e a referência a uma ou outra parece aleatória" (1987, p. 13). Adotaremos essa indistinção deliberadamente por entendermos que há mais fatores em comum do que divergentes entre as práticas inscritas nos campos supostamente distintos da feitiçaria e da bruxaria.

1.8 As Reformas

Antes de dedicarmos um olhar mais atento ao perfil das mulheres acusadas por bruxaria, em termos de práticas, posição social, bem como acusações e processos, há ainda um ponto fundamental (e talvez o mais importante) sobre o qual devemos refletir: o contexto religioso. Para isso, retomamos a atmosfera "obsidional"¹⁰, descrita por Delumeau (2009) e o cenário que sobrepunha revezes diversos como recuo agrícola, fome, pobreza, a Guerra dos Cem Anos, revoltas camponesas, epidemias, o avanço turco, a Grande Cisma e, por fim, mas não menos importante: a Reforma protestante.

O nascimento da Reforma protestante será mal compreendido se não o situarmos na atmosfera de fim de mundo que reinava então na Europa e especificamente na Alemanha. (DELUMEAU, 2009, p. 329)

As tensões e as ideias impulsionadas pelos movimentos de Reforma e Contrarreforma oferecem pistas importantes à investigação em curso, tanto do ponto de vista geográfico, no que se refere às particularidades da caça às bruxas em diferentes regiões europeias (esfera que não será aprofundada neste trabalho), quanto teológico, epistemológico e político à medida que, a partir destas tensões, é possível detectar projetos e estratégias de saber-poder (FOUCAULT, 2017), bem como suas consequências e desdobramentos.

Delumeau aponta, como vimos, que "o estilhaçamento da nebulosa cristã" (2009, p. 42) aumentou a agressividade intraeuropeia e que, entre outros medos, fez emergir o sentimento amplo de "medo do outro". O autor ressalta então que "a novidade era — e é — uma das categorias do outro" (2019, p. 74) e que "o medo e a recusa do novo" são encontrados também nas agitações e revoltas religiosas dos séculos XVI e XVII (2019, p. 78). A análise do historiador francês propõe, em nossa visão, um ponto de vista interessante à medida em que destaca que em todo o percurso protestante, até em suas violências,

¹⁰ Diz respeito à técnica de cercar ou defender um espaço ou território, em referência à descrição das sofisticadas estratégias de proteção da cidade de Augsburgo (Alemanha), que abre *A História do medo no Ocidente* (2009), usada como metáfora por Delumeau para ilustrar o clima de medo e apreensão do período estudado no livro (1300-1800).

"pretendia-se o retorno ao passado", em referência a uma suposta idade de ouro da Igreja primitiva (2009, p. 79). Mas as populações estavam acostumadas às imagens, às cerimônias, à hierarquia e à organização católica, o que fez com que alguns protestantes parecessem audaciosos e inovadores, tornando-se assim perigosos. A fé protestante ganhou então ares de uma "doutrina nova" ou "religião nova" para seus adversários e o dever dos católicos, seria então o de "manter a fé antiga" (2019, p. 80). Por isso, para Delumeau, os conflitos confessionais do século XVI podem ser vistos como "um choque dramático entre duas recusas do novo", ou seja, um duelo entre reacionários do qual quem saiu perdedor não foi nem um lado nem outro, mas sim: o marginal, o dissidente, a novidade e a alteridade (2009, p. 81).

Em meio a esse fogo cruzado, é possível perceber que a violência e as acusações e execuções por bruxaria se acirraram frequentemente de maneira proporcional aos conflitos entre católicos e protestantes, oscilando com eles em intensidade por diferentes localidades e faixas temporais. Um indício importante foi a destruição de imagens na Alemanha, Suíça, Países Baixos e França por ativistas que levaram as doutrinas de Lutero e Calvino a consequências extremas, ou mesmo, no sentido oposto, a Revolta da Cornualha (1547), na Inglaterra, que começou com o assassinato de um agente do governo que chegara para promover a implantação das diretrizes de reforma religiosa de Eduardo VI (DELUMEAU, 2009). Segundo Delumeau,

Existe uma correlação cronológica global entre o período das guerras religiosas na Europa (1560-1648) e aquele em que mágicos e mágicas foram mais frequentemente reprimidos. (2009, p. 538)

Há também muita controvérsia com relação às especificidades desta relação, considerando que, conforme identificou Delumeau, se globalmente as guerras religiosas e o volume mais dramático de acusações por feitiçaria coincidiram, no âmbito local frequentemente esta relação foi inversamente proporcional. Novamente, não nos aprofundaremos aqui nesta discussão, o que é consenso é que as vítimas da repressão foram majoritariamente populações camponesas e que a luta contra a feitiçaria "atingiu ao mesmo tempo países católicos e protestantes" (DELUMEAU, 2009, p. 541).

As ameaças eram muitas para os homens da Igreja, fossem de que lado fossem, e neste contexto, eles levantaram o inventários dos males que os ameaçavam: os turcos, os judeus, os heréticos, as mulheres, especialmente as feiticeiras. As investigações da Inquisição

passaram então a apontar duas grande direções: de um lado, para os bode expiatórios, já enumerados aqui, e de outro, para cada cristão, como potencial agente do demônio. Por isso, ao lado do "medo do outro", fazia-se presente o "medo de si", um convite autoritário à introspecção, cujas consequências psíquicas coletivas são impossíveis de mensurar. Foi dessa forma que, segundo Delumeau:

Os conselheiros espirituais do Ocidente, empregando uma pedagogia de choque, esforçaram-se em substituir por medos teológicos a pesada angústia coletiva resultante de estresses acumulados. (2009, p. 45)

A identificação destes dois níveis de medos ajudam a explicar o vigor com que não só a Igreja, mas também o Estado (estritamente ligado a ela) reagiram num período de ameaças diversas, que se assemelhavam a uma ideia de cerco por uma civilização rural e pagã, que passou a ser qualificada de satânica (DELUMEAU, 2009).

A bruxaria constituiu-se então como um crime político, à medida que as acusações com frequência se referiam a acontecimentos ocorridos há várias décadas. Indicativo deste fato foi sua transformação em *crimen exceptum*, ou seja, que deveria ser investigado por meios especiais, incluindo a tortura; e que eram puníveis inclusive na ausência de qualquer dano comprovado "como ocorre frequentemente com a repressão política em épocas de intensa mudança e conflito social" (FEDERICI, 2017, p. 306).

No novo procedimento, o juiz não espera mais um sinal divino que revele a verdade: ele a busca pela confissão do acusado, procurando extraí-la por meio de tortura. A reintrodução da tortura nas práticas ordinárias da justiça está diretamente relacionada à generalização da Inquisição [...] Sem a Inquisição e a tortura, o tema da feitiçaria não teria conhecido na Europa o desenvolvimento que teve a partir do fim da Idade Média. Pode-se mesmo dizer que, sem a Inquisição e a tortura, a 'caça às feiticeiras' não teria realmente deslanchado. (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 1, p. 479)

Nesse sentido, a acusação por bruxaria cumpriu, segundo Federici, uma função similar à do crime de "lesa-majestade", — que, não por acaso, foi introduzido no código legal inglês no mesmo período — e a acusação de "terrorismo", atualmente (2017). Essa análise é compartilhada por Le Goff e Schmitt, que defendem que, em princípios do século XV, a acusação pelo crime de 'lesa-majestade', que no Imperio Romano era passível de pena de morte, "trilha um novo caminho" nos processos de feitiçaria e de magia (v. 1, 2017), ideia que delineia também uma das teses centrais do estudo de Delumeau: "o olhar para as reações da Igreja militante" (2009, p, 461). Assim, Le Goff e Schmitt concluem que:

As justiças laicas contentam-se cada vez menos com a função de "braço secular" da justiça da Igreja, e são elas que na época moderna desempenharão o papel principal, se não exclusivo, na caça às feiticeiras. (v. 1, 2017, p. 487)

2. Quem eram as bruxas

2.1 A mulher como um macho imperfeito

No começo da Idade Moderna, na Europa ocidental, como vimos, antijudaísmo e caça às bruxas coincidiram e não foi por acaso. Assim como o judeu, a mulher foi identificada como um perigoso agente de Satã por homens da Igreja, mas também por juízes leigos (DELUMEAU, 2009). De acordo com Delumeau:

Esse diagnóstico tem uma longa história, mas foi formulado com uma malevolência particular — e sobretudo difundido como nunca anteriormente, graças à imprensa — por uma época em que no entanto a arte, a literatura, a vida da corte e a teologia protestante pareciam levar certo destaque à mulher. (2009, p. 462)

O medo da mulher não é uma invenção cristã, apesar de o cristianismo tê-lo integrado e difundido desde muito cedo até o limiar do século XX. A atitude masculina com relação ao sexo feminino sempre foi ambígua na Europa Ocidental, oscilando entre atração e repulsa, admiração e hostilidade (DELUMEAU, 2009). Desde a idade da pedra, que deixou muito mais representações femininas do que masculinas, até o período romântico, a figura da mulher foi, em alguma instância, exaltada. De início, em registros de culturas ancestrais como deusa da fecundidade, associada à sabedoria, mas também, posteriormente, no imaginário dos períodos helenístico, clássico e medieval, por meio de imagens como as de Atena, Virgem Maria e Nossa Senhora. Mas essa veneração foi acompanhada, ao longo das eras, pelo medo que os homens sentiam do outro sexo, "particularmente nas sociedades de estruturas patriarcais" (DELUMEAU, 2009, p. 463).

A Idade Média cristã colocou a diferença dos sexos no centro de sua reflexão antropológica e assumiu a categoria 'feminino' como instrumento conceitual "válido para tudo" (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 158). Desde a Antiguidade tardia, o desequilíbrio entre os sexos e uma tendência a favor do masculino marcaram o pensamento ocidental, e "nós os herdamos" (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 159).

Na Idade Média não se concebe a ordem sem hierarquia. A construção do masculino/feminino respeita essa noção e se esforça em articular entre eles os dois princípios da polaridade e da superposição hierarquizada, quer dizer, uma classificação binária e horizontal, fundamentada na oposição, e uma interdependência vertical entre categorias. Dessa difícil combinação resulta uma imagem negativa e inferior do feminino na sua relação com o masculino. (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 159)

No seio da visão essencialista, que se desenvolveu nessa parte do globo em particular, as mulheres eram entendidas como mais próximas da natureza e mais "bem informadas de seus segredos" e, por isso, dotadas do poder de profetizar, curar ou prejudicar por meio de receitas misteriosas (DELUMEAU, 2009, p. 464). A este imaginário, somavam-se os mistérios da maternidade e da fisiologia feminina, ligada às lunações e a repulsa do outro sexo pelo fluxo menstrual, odores, secreções, líquido amniótico e expulsões do parto. A aversão era reforçada pela crença numa diferença que tornava as mulheres mais próximas da matéria, e portanto mais visivelmente "perecíveis".

Essa ambiguidade fundamental da mulher que dá a vida e anuncia a morte foi sentida ao longo dos séculos, e especialmente expressa pelos cultos das deusas-mães. A terra mãe é o ventre que nutre, mas também o reino dos mortos sob o solo ou na água profunda. [...] Não é por acaso que em muitas civilizações os cuidados dos mortos e os rituais funerários cabem às mulheres. Elas eram consideradas muito mais ligadas que os homens ao ciclo — o eterno retorno — que arrasta todos os seres da vida para a morte e da morte para a vida. Elas criam, mas também destroem. Daí os nomes incontáveis das deusas da morte. Daí as múltiplas lendas e representações de monstros fêmeas. (DELUMEAU, 2009, p. 465)

Essa visão se aproxima em larga medida da concepção tomista-aristotélica¹¹, que serviu de base filosófica para a ciência (filosofia natural) desde a antiguidade clássica até entrar em colapso gradualmente durante os séculos XVI e XVII, como veremos adiante. A "cosmologia aristotélica", a partir da interpretação do sistema ptolomaico (teoria geocêntrica) vigente no período, aplicava os conceitos de masculino e feminino ao cosmos. De maneira esquemática, a terra, enquanto reino da matéria e da finitude, foi associada ao feminino, e o céu, enquanto esfera do divino e da imortalidade, ao masculino. Hierarquicamente, então, a esfera terrestre (feminina) foi caracterizada como inferior e receptiva, ou passiva, enquanto o poder gerador (da vida) estaria num plano superior e masculino, ou ativo (EASLEA, 1980).

¹¹ O tomismo é a filosofia escolástica de Tomás de Aquino (1225-1274), que se caracteriza pela tentativa de conciliar o aristotelismo com o cristianismo, procurando integrar o pensamento aristotélico e neoplatônico, aos textos da Bíblia (DELUMEAU, 2009).

De acordo com esta visão, "o feminino está para o masculino, assim como a matéria está para a forma"¹² (EASLEA, 1980, p. 48), ou seja, masculino e feminino são assimilados num mesmo sistema de maneira dicotômica e hierárquica. Aristóteles defendia então que a "semente masculina", supriria um princípio ativo (e assim, a alma racional) e a feminina, que seria basicamente um "macho infértil", consistiria meramente a matéria sobre a qual o princípio ativo (masculino) agiria (EASLEA, 1980, p. 49). A visão aristotélica enfatizava a natureza imperfeita do feminino, sustentando que as "fêmeas" seriam "machos deformados" e que a menstruação seria como o sêmem, mas numa condição de impura, ideias que aprofundaremos adiante.

Tomás de Aquino não inovou, portanto, ao declarar que a mulher é uma criação mais imperfeita que o homem, mesmo quanto à sua alma, e que, por isso, deve obedecer-lhe, já que "naturalmente no homem abundam mais o discernimento e a razão" (DELUMEAU, 2009, p. 472). É certo que a tradição cristã esforçou-se em garantir a prevalência deste ponto de vista, quando, por exemplo, negou uma das duas versões diferentes da Criação (Gênesis I, 26-7) — a que dizia que Deus criou o homem, mas também a mulher, à sua imagem e semelhança —, preferindo o segundo relato (Gênesis 2, 20-4) — que conta a criação da mulher a partir de uma costela de Adão (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 160) —, sobre o qual "se elaborou a teoria de uma subordinação natural da mulher" (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 160). Mas aos argumentos teológicos, Tomás de Aquino acrescentou o peso da ciência aristotélica, afirmando que só o homem desempenha papel positivo na geração e que a mulher seria apenas um receptáculo. Assim, segundo o pensamento tomista-aristotélico, "não há verdadeiramente senão um único sexo, o masculino. A mulher é um macho deficiente" (DELUMEAU, 2009, p. 473).

Outro fundamento da cosmologia aristotélica é a "teoria dos quatro elementos" — cujas bases teriam sido herdadas de Empédocles —, que consiste na ideia de que os quatro elementos da esfera terrestre (terra, água, ar e fogo) seriam constituídos da matéria combinada às qualidades primárias, divididas em dois pares de contrários: quente-frio e úmido-seco. Assim, o elemento terra consistiria na combinação das qualidades 'frio' e 'seco', a água viria da combinação 'frio' e 'úmido', ar 'quente' e 'úmido' e fogo 'quente' e 'seco'. Do intercâmbio das qualidades 'seco' e 'úmido', por exemplo, a terra se torna água e a água se torna terra (EASLEA, 1980). Esse fundamento da "teoria dos humores"¹³ é particularmente

¹² Tradução nossa.

¹³ A teoria dos humores (ou temperamentos) constituiu o principal corpo de explicação racional da saúde e da doença entre o século IV AEC e o século XVII EC. Sua origem é, em geral, atribuída ao Corpus Hippocraticum e seu desenvolvimento teria sido continuado por Galeno. (EASLEA, 1980)

importante para entendermos as bases da medicina galênica, que demonstrava com detalhes que as mulheres eram essencialmente homens, nos quais uma falta de calor vital "resultara na retenção interna das estruturas que no homem são visíveis na parte externa" (LAQUEUR, 2001, p. 16). Durante milhares de anos, acreditou-se que as mulheres tinham a mesma genitália que os homens, e essa crença, amparada no poderoso modelo de identidade estrutural desenvolvido por Galeno no século II EC, sobreviveu até o século XVIII (LAQUEUR, 2001), como veremos no capítulo 2. Por enquanto, o que nos interessa enfatizar é que a ciência e a teologia da época se combinaram para criar um percurso teórico capaz de "provar" a suposta inferioridade feminina, a maior conexão das mulheres com o mundo da matéria, assim como sua fraqueza mental e de espírito e, portanto, sua maior suscetibilidade às questões carnis e aos desmandos de Satã.

2.2 Sexualidade feminina: o pecado por excelência

A visão tomista e cristã e as reflexões naturalistas e políticas trazidas por elas acerca da relação entre os sexos, assim como a justificação teórica de seu desequilíbrio, não são desprezíveis. Elas influenciaram fortemente o pensamento da época (com repercussões e impactos até nossos dias) e principalmente a tradição erudita, alocando o homem ao lado do universal e da estabilidade, e a mulher, da diferença, do particular e da instabilidade (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2).

Elas trouxeram uma armadura científica mais forte para a rejeição do feminino pelo corpo e pela carne corruptível, pela natureza animal passiva ou simplesmente pela natureza, enquanto o masculino é inteiramente orientado em direção ao espírito, à vontade que age e dá forma, ao conhecimento e à cultura. (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 165)

Foi dos religiosos, que viviam a recusa da carne e a distância das mulheres, que partiu com mais força a invenção de um "catálogo binário", mas principalmente a recusa do "pólo feminino", a partir do qual alimentaram sua própria visão misógina e antifeminista (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2). Puderam assim, aumentar o inventário dos defeitos das mulheres e disseminar o seu alcance graças ao advento da prensa de Gutenberg, inventada em 1450 (ANCHIETA, 2019). Obras como *De planctu ecclesiae* (1330), que reunia um longo catálogo dos 102 "vícios e más ações" da mulher — assemelhando-se muito em estrutura e intenções ao *Fortalicium fidei*, dirigido contra os judeus (DELUMEAU, 2009) — e o *Malleus Maleficarum* (1486), um dos principais manuais inquisitoriais da época, puderam então circular com mais alcance e agilidade, assim como os já mencionados tabloides, folhas

volantes, livros, xilogravuras e imagens, que foram cruciais para popularizar o estereótipo da bruxa. Os defeitos do feminino eram então reunidos em torno de algumas noções chave como o corpo e seus ornamentos, a palavra e seus abusos e a virgindade e as milhares de maneiras de violar este estado perfeito (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2). Os argumentos principais giravam em torno da culpa pela "expulsão do paraíso terrestre", a atração dos homens para o "abismo da sensualidade", o domínio das artes divinatórias, os encantamentos, o manuseio de ervas e composições mágicas para impedir a concepção ou provocar a esterilidade, a idolatria, o comportamento supostamente insensato, lamuriento, inconstante, tagarela, ignorante, colérico e briguento, o adultério ou a recusa à copulação carnal e a perturbação da vida da Igreja (DELUMEAU, 2009, pp. 482-484).

Segundo Le Goff e Schmitt, "é impossível negligenciar a misoginia particular àquela época" (2017, v. 2, p. 171). As piores investidas contra as mulheres, assimiladas a seus corpos e condenadas por tudo o que fosse ligado a eles, partiram dos clérigos. Aos olhos dos homens da Igreja, "a maior infração é atentar contra a ligação da alma com Deus, o que significa para as mulheres recuperar a posse de seus corpos" (LE GOFF; SCHMITT 2017, v. 2, p. 171). Neste processo, foi fundamental a proibição de todas as formas "não produtivas e não procriativas da sexualidade feminina" (FEDERICI, 2017, p. 346). As articulações entre feitiçaria e sexualidade são inúmeras. O medo da castração, por exemplo se exprime ao longo de um capítulo inteiro (capítulo VII) do *Malleus Maleficarum*, intitulado "De como as bruxas, por assim dizer, privam um homem de seu membro viril" (KRAMER; SPRENGER, 1486; 2016). Os autores do manual são enfáticos ao assegurar que a feitiçaria se encontra mais frequentemente entre as mulheres do que entre os homens e as explicações para tanto se encontram mobilizadas pela denúncia da malícia da mulher:

Toda malícia não é nada perto de uma malícia de mulher [...] A mulher, o que é ela senão a inimiga da amizade, a pena inelutável, o mal necessário, a tentação natural, a calamidade desejável, o perigo doméstico, o flagelo deleitável, o mal por natureza pintado de cores claras? [...] Uma mulher que chora é uma mentira [...]. Uma mulher que pensa sozinha, pensa para mal. (KRAMER; SPRENGER, 1486 apud DELUMEAU, 2009, p. 488).

E a esta argumentação, seguem enumerando de maneira estereotipada as supostas fraquezas como serem crédulas, impressionáveis, tagarelas, levianas, terem fé fraca, e serem mentirosas por natureza. A diabolização da mulher se encontra então lado a lado com a sexualidade desonrada (DELUMEAU, 2009) e sua constante identificação com a bestialidade (FEDERICI, 2017), fato sugerido pelas acusações de cópula com versões animais do

demônio. Acreditava-se, como vimos, que, nos sabás, as bruxas adoravam o Diabo, reverenciando-o com uma missa às avessas e com beijos em sua cauda e ânus. "Depois, era a orgia total, sem distinção de sexos e com a participação dos 'demônios familiares'¹⁴ em forma de animais" (SOUZA, 1987, p. 22). Segundo Federici, "era a natureza sexual dos seus crimes e o *status* de classe baixa que distinguiam a bruxa do mago do renascimento", e que, como veremos em breve, "ficou, na maior parte dos casos, imune à perseguição" (2017, p. 356).

Numa abordagem mais antropológica, [...] o sabá da Época Moderna violava regras então recentes: convenções sexuais e sociais que alicerçavam a construção da ideia de lar, família e organização social. [...] O sabá como projeção imaginária revelava recônditos do inconsciente coletivo, nos quais a atividade sexual sem limites se configurava simultaneamente como o grande tabu da cultura e o supremo desejo inatingível. (SOUZA, 1986, p. 260)

O conteúdo sexual intenso das perseguições por feitiçaria coincide com o crescimento das leis de restrição da conduta sexual, segundo Barstow, cujos processos aumentaram com o avanço das duas reformas (1994). Entre as acusações legais que passam a se proliferar em diferentes localidades estão: adultério, dar à luz a filhos ilegítimos, aborto, infanticídio e incesto. As mulheres eram as principais réis e "o único crime sexual pelo qual os homens eram punidos mais frequentemente do que as mulheres era a sodomia", frequentemente combinada a uma acusação por feitiçaria (BARSTOW, 1994, p. 159). O caráter sexual também era muito presente nas torturas às quais as acusadas eram submetidas em que os órgãos genitais das mulheres eram rotineiramente revistados (BARSTOW, 1994). Em busca da "marca do demônio", mulheres eram despidas e alfinetadas, já que "uma verdadeira marca do Diabo não doía nem sangrava, quando era espetada" (BARSTOW, 1994, p. 156). De acordo com o procedimento padrão, as acusadas eram postas nuas e depiladas para depois serem perfuradas com agulhas, inclusive na vagina, em busca do "sinal do diabo" (FEDERICI, 2017, p. 333). Com frequência, eram estupradas, investigava-se sua virgindade e, quando não confessavam, eram submetidas a torturas ainda mais violentas, tendo membros arrancados, sendo sentadas nuas em cadeiras de ferro com fogo embaixo e tendo ossos esmagados (FEDERICI, 2017). Quando eram finalmente enforcadas ou queimadas, isso era feito publicamente para garantir que a lição fosse aprendida por todos.

¹⁴ Supostos demônios encarnados em animais que viveriam com as bruxas e lhes fariam companhia, servindo também como ajudantes para a prática dos malefícios. Podiam adquirir muitas formas, mas os mais comuns seriam gatos, corvos, cobras, corujas e moscas (THOMAS, 1991).

A execução era um importante evento público que todos os membros da comunidade deviam presenciar, inclusive os filhos das bruxas, e especialmente suas filhas, que, em alguns casos, eram açoitadas em frente à fogueira na qual podiam ver a mãe ardendo viva. (FEDERICI, 2017, p. 334)

Segundo Barstow, "a tortura legal permitia experimentos sádicos e investidas sexuais gratuitas" (1994, p. 157), muito frequentemente tinha ângulos sexuais e era, em todos os casos, praticada por homens em mulheres. Analisando este cenário, Federici critica Foucault que, em *A História da Sexualidade* (2020), "ignora de forma surpreendente a caça às bruxas" (2017, p. 344). A historiadora defende que o lugar da verdadeira "explosão discursiva sobre o sexo" não teria sido tanto a pastoral católica nem a confissão, mas sim, as câmaras onde se torturaram as supostas bruxas (FEDERICI, 2017, p. 344), mas voltaremos a esse tópico mais adiante.

2.3 Curandeiras, parteiras e benzedeadas

Durante os vários séculos em que durou a caça às bruxas, a acusação por bruxaria abarcou uma série de delitos, que variaram de acordo com período e localização, a serviço dos interesses hegemônicos, indo desde a subversão política, até a heresia religiosa, à imoralidade e à blasfêmia. Mas, de acordo com Ehrenreich e English, existem três acusações principais, que se repetem ao longo da história. "Antes de tudo, acusavam-nas de crimes sexuais concebíveis contra os homens [...]. Em segundo lugar, acusavam-nas de estar organizadas. A terceira acusação, finalmente, era de que possuíam poderes mágicos sobre a saúde..." (2017, p. 12). Levando em conta o contexto histórico em que se produziu a caça às bruxas, o gênero e a classe da maioria das acusadas e os efeitos da perseguição,

podemos concluir que a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentaram contra a difusão das relações capitalistas e contra o poder que obtiveram em virtude de sua sexualidade, de seu controle sobre a reprodução e de sua capacidade de cura". (FEDERICI, 2017, p. 305).

Um dos maiores pecados sexuais, ao que tudo indica, era o controle da natalidade, seja na forma da contracepção, seja na forma do aborto (BARSTOW, 1994). Parteiras, curandeiras e benzedeadas eram "personagens sociais" comuns no meio rural entre os séculos XIV e XVIII, e continuam sendo até hoje (ANCHIETA, 2019). No entanto, seus conhecimentos, práticas e o status de poder e respeito, adquirido principalmente pelas habilidades relacionadas ao parto, às curas e à concepção, tornaram-se "um entrave ao

monopólio do exercício religioso pela Igreja católica" e "uma afronta à exclusividade masculina na mediação com o divino" (ANCHIETA, 2019, p. 29). A perseguição às bruxas tem início então no século XIV — período a partir do qual é possível detectar também prenúncios de uma tentativa de divisão e ruptura entre magia, ciência e religião —, quando a Igreja romana entende que seu poder depende da "extinção da feiticeira" e o papa João XXII autoriza, em 1326, a perseguição (MICHELET, 2019).

Através da cura, tanto por meio de encantos quanto por meio de poções, partos de bebês, realizando abortos, predizendo o futuro, aconselhando quem tinha problemas de amor, amaldiçoando, eliminando maldições fazendo as pazes entre vizinhos — o trabalho de uma curandeira de aldeia e de sua correspondente urbana cobria o que podemos chamar de magia, bem como de medicina. Esse trabalho também se sobrepunha perigosamente ao trabalho do padre. (BARSTOW, 1994, p. 133)

Segundo Michelet, "o único médico do povo, durante mil anos, foi a feiticeira" (2019, p. 13) e a Igreja, a despeito da ambiguidade de sua relação com a figura do médico, sobre a qual nos aprofundaremos adiante, nem por isso deixou de lhe instituir um monopólio para a extinção da figura da curandeira, declarando, já no século XIV, que "se a mulher ousa curar, sem ter estudado, é feiticeira e deve morrer" (MICHELET, 2019, p. 23). A incidência da peste e demais vulnerabilidades deflagradas pela pobreza, crise agrícola e as guerras se combinou à insuficiência dos serviços médicos ortodoxos, deixando uma grande parcela da população, principalmente nos campos, na dependência da medicina popular tradicional (THOMAS, 1991).

Esta consistia basicamente num misto de remédios do senso comum, fundados na experiência acumulada da assistência a partos e doenças, combinados com um conhecimento herdado sobre as propriedades terapêuticas das plantas e minerais. Mas também incluía certos tipos de cura ritual, onde as rezas, fórmulas mágicas ou sortilégios acompanhavam o medicamento ou até compunham sozinhas a forma exclusiva de tratamento. (THOMAS, 1991, p. 156)

A perseguição e o extermínio das bruxas — entendidas aqui então como curandeiras, benzedoras e as mulheres das classes baixas em geral, detentoras de conhecimentos e saberes tradicionais, sedimentados pela ancestralidade — foi também a perseguição e a marginalização de dimensões epistêmicas que propunham uma dimensão mágica, baseada em cosmologias originárias, saberes tradicionais e numa concepção animista do mundo e, portanto, na convivência integrada entre os seres humanos e a natureza. Isso aconteceu nas

colônias com a perseguição das populações locais e o extermínio de suas crenças e tradições, por meio da imposição da religião católica, como veremos nos próximos capítulos, mas também na Europa, onde a feitiçaria, enquanto religião originária (MICHELET, 2019), foi também perseguida, combatida e criminalizada. De acordo com Le Goff e Schmitt, a feitiçaria é característica de sociedades e racionalidades distintas daquelas que prevalecem hoje no mundo ocidental e que se diferenciam por explicações e entendimentos de caráter "simbólico" (2017, v. 1). Para os historiadores, então, "a feitiçaria é, antes de tudo, uma rede de representações e de palavras" (2017, v. 1, p. 474).

Podemos entender a criminalização destas mulheres, também como a perseguição a uma das muitas esferas possíveis do que Foucault definiu como "saberes sujeitados" (1999). Tanto entendidos como "conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais" (1999, p. 11), como todos os saberes desqualificados como "não conceituais", "insuficientemente elaborados", "ingênuos", "hierarquicamente inferiores" e "abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos" (FOUCAULT, 1999, p. 12). As parteiras passaram a ser alvo de suspeitas, o que levou à presença crescente de médicos homens em salas de parto, proveniente do medo das autoridades do infanticídio. A marginalização das parteiras, juntamente com a demonização das práticas e saberes de curandeiras e benzedoras — com importância particular nas comunidades rurais e vulneráveis — foi um processo emblemático para uma leitura da caça às bruxas do ponto de vista da construção de um sistema de saber-poder e do protagonismo na incipiente ciência, como algo distinto da antiga magia natural, fundamental à sua constituição, como veremos adiante (HENRY, 1998). Num momento histórico chave, as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a concepção e a procriação, e viram suas práticas de cuidado frequentemente criminalizadas por afirmações inquisitoriais como: "mesmo quando não é invocado, o Diabo desempenha algum papel na eficácia de ervas e de pedras" (KRAMER; SPRENGER, 2016, p. 377). O Martelo das Feiticeiras dedica, inclusive, um capítulo inteiro a explicar "Como as parteiras feiticeiras infligem os maiores males às crianças" (KRAMER; SPRENGER, 2016).

Nas fogueiras da inquisição arderam então, além de mulheres, e de todos os demais símbolos associados ao Diabo, as lendas das culturas originárias de cada região, antecedentes ao Cristianismo e combatidas por ele. Superstições, conhecimentos e inovações propostos por alquimistas e pensadores (como veremos adiante), crenças esotéricas populares, fabricadas pelas experiências e vivências do dia a dia, e por uma relação de interdependência e observação da natureza. A perseguição era, portanto, à magia, à sexualidade, mas também à

agressividade e à insubordinação de mulheres, assim como à criatividade e à dimensão ancestral da cultura popular, o que reforça nossa crença com relação à hipótese do epistemicídio:

O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios (sic), os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais). (SANTOS, 1996, p. 328)

Muitas das condenadas como bruxas eram na verdade mulheres sábias, que conheciam inúmeros remédios, testados e experimentados ao longo dos séculos, cujas propriedades e estratégias de uso eram passadas de geração em geração. Há fortes indícios de que a destilação de ervas e de *acqua vitae*, fármaco muito difundido durante a peste negra, tenha se desenvolvido como uma indústria doméstica, constituindo "uma das tarefas que ficava a cargo das donas de casa" (BELTRAN, 2018, p. 25). Como principais guardiãs dos conhecimentos populares sobre as propriedades curativas das ervas, transmitidos de mãe para filha, o registro do trabalho dessas mulheres pode ser encontrado em ilustrações de alguns dos primeiros livros impressos, segundo Beltran (2018).

Assim, a folha de rosto do *Von den ausgeprannten wasseren* (1478), de Michael Puff von Schrick (abaixo), um dos textos sobre a arte da destilação mais difundidos pela nascente imprensa, traz na única ilustração do livro a imagem de uma mulher ao lado de um aparato destilatório. Também o *Ortus sanitatis*, herbário bastante difundido nos finais do século XV, traz em uma de suas ilustrações a imagem de mulheres destiladoras. (BELTRAN, 2018, p. 25)

Figura 5 - Mulher destiladora na página de rosto de *Von den ausgeprannten wasseren* (1478)



Fonte: Beltran, 2018, p. 25.

Alguns dos preparos de ervas curativas descobertos pelas chamadas "feiticeiras" continuam sendo utilizados na farmacologia moderna. As bruxas conheciam analgésicos, digestivos, tranquilizantes, plantas abortivas, cicatrizantes e com diversas outras propriedades. O esporão-de-centeio (ergotina), usado na época para dores do parto, é utilizado atualmente nos principais preparos para acelerar as contrações e prevenir hemorragia pós-parto. A beladona, usada como antiespasmódico na atualidade, era muito utilizada para diminuir contrações uterinas quando existiam riscos de aborto espontâneo (BARSTOW, 1994). Há ainda a digitalina, um importante fármaco para o tratamento de doenças cardíacas, proveniente da dedaleira, cuja "descoberta" é atribuída a um médico escocês, mas que, na verdade, foi um conhecimento apropriado por ele, proveniente da experiência e dos saberes femininos (COSTA, online). O Dr. Withering começou a se interessar pela dedaleira a partir de um remédio secreto para hidropsia, prescrito por uma mulher de Shropshire, sua terra natal.

No ano de 1775 indaguei a mim mesmo sobre uma receita familiar para a cura da hidropsia. Me disseram que a receita era mantida em segredo por uma velha senhora em Shropshire, que várias vezes curou pessoas às quais

não o foram por práticos... Esse medicamento era composto de 20 ou mais diferentes ervas, mas não foi difícil perceber, através de uma conversa com um bom observador, que a planta mais ativa não poderia ser outra senão a dedaleira. (COSTA, online)

Withering interessou-se pelo preparo e obteve a receita da infusão em 1775, após experimentos clínicos com infusões de folhas pulverizadas, descritos em seu livro na forma de 163 estudos de caso. Mas o uso da substância como veneno já era reportado desde a Era Medieval, usado, com frequência, no *trial by ordeal*, quando a pessoa suspeita era submetida a esfaqueamento, envenenamento, afogamento ou queimada na fogueira (LE GOFF; SCHMITT, v. 2, 2017).

A eficácia das plantas medicinais, "cujo conhecimento constituía, para Cassiodoro, no século VI, o próprio fundamento da arte de curar" não se resumia aos princípios ativos e propriedades químicas, reconhecidos pela farmacologia moderna (LE GOFF; SCHMITT 2017, v. 2, p. 181). Seu poder estava ligado também ao efeito que as plantas produziam no imaginário, no contexto de uma Europa predominantemente rural, "onde a presença concreta da natureza impunha-se aos sentidos" (LE GOFF; SCHMITT 2017, v. 2, p. 181). Segundo os autores:

O vegetal é um signo superior apropriado à cura: a planta é insubstituível nutridora, benfeitora de homens e do gado, e não apenas nos períodos de miséria e fome em que a flora selvagem era chamada a contribuir. Sustento permanente aos menos ricos (por necessidade econômica) e dos ascetas (por opção espiritual), as plantas nativas foram sérias concorrentes, tanto na farmacopeia como na cozinha, das especiarias orientais. [...] a pimenta, a canela, o gengibre e a noz moscada eram remédios e condimentos de ricos [...] ao passo que as ervas medicinais europeias eram fontes de cura acessíveis a todos, amplamente disponíveis, em geral dispensadas gratuitamente pelo meio natural [...] As raízes foram muito empregadas, pois acreditava-se que estavam impregnadas dos 'poderes soberanos' do subsolo. Mas a planta inteira aparecia como mediadora simbólica entre terra e Céu, floresta selvagem e espaços domesticados, alimento e remédio, doença e saúde, e até entre ignorância e saber, entre mundo humano e sobrenatural, entre presente e futuro. (2017, v. 2, p. 182)

As ervas então, assim como os encantamentos e as artes divinatórias, eram técnicas capazes de "libertar a imaginação" (THOMAS, 1991, p. 205). Daí a importância das rezas, rimas e palavras (SOUZA, 1986). Além dos métodos empíricos, testados ao longo de gerações, benzedeiras e curandeiras empregavam também rituais baseados na magia e na fé em "fórmulas verbais" (BARSTOW, 1994, p. 138). Ancoradas no universo dos sentidos — associado ao mundo terreno, material, inferior e portanto ao feminino, como vimos —, as práticas mágicas populares eram formuladas a partir da experiência, da tradição oral e do

empirismo. Tudo o que estava "nos limites da alma", justo "aquém da imagem", ou seja, os sentidos, os nervos e os humores, se torna então, "domínio privilegiado do Demônio" (FOUCAULT, 2011, p. 275).

Encantamentos, uso de amuletos e repetição de palavras mágicas eram práticas comuns, que se somavam à prescrição de tratamentos com ervas, à prática da obstetrícia na realização dos rituais de adivinhação e curas (BARSTOW, 1994). Muitos dos remédios mágicos, "em particular aqueles que fazem passar vinho branco ou urina através de um anel ou da fechadura da igreja do casamento" eram destinados, segundo o "princípio mágico de similitude" a favorecer a união sexual (DELUMEAU, 2009, p. 93). O mesmo princípio se aplicava a técnicas mágicas para ajudar o parto, a fertilidade e a concepção, como abrir portas, armários e arcas para "abrir o útero" (BARSTOW, 1994, p. 139). Para Anchieta, as bruxas foram as fundadoras de uma "*medicina às avessas*", as feiticeiras são "as primeiras a desvendar a lógica de que o veneno se torna também o antídoto para as doenças" (2019, p. 29). Algumas plantas passaram a ser conhecidas como *ervas das bruxas*, entendidas como executoras da morte. É o caso da Artemísia, conhecida por ser abortiva, mas também por aliviar dores, febres, espasmos, combater vermes, convulsões, acalmar os ânimos e fazer verter águas e forças represadas nas mulheres, como o sangue menstrual, e os partos difíceis (BARSTOW, 1994).

Os roubos dos corpos em cemitérios, tidos então como indício de pacto com o diabo e de uma conexão com o mundo dos mortos, caminhavam, segundo Anchieta, em direção à "descoberta dos mistérios do corpo humano" (2019, p. 29). Temidas, mas muito requisitadas, as feiticeiras foram "as médicas dos pobres em um contexto de carência de profissionais da saúde em toda a Europa" (ANCHIETA, 2019, p. 30). Michelet atribui a essas mulheres a redução da lepra, da epilepsia e da sífilis "em razão do emprego que faziam de plantas da família *Solanaceae*" (2019, p. 30). Médicos, quase sempre homens, eram um privilégio da nobreza, e, no século XIV, a Peste Negra aumentou ainda mais a importância das feiticeiras ao mesmo tempo em que serviu de combustível para a perseguição que viria a seguir.

Independente da natureza dos tratamentos, a população em geral não fazia uma distinção entre o caráter natural ou sobrenatural dos tratamentos (THOMAS, 1991). Essa conjuntura acabou concedendo às mulheres sábias uma grande extensão de poder e fez com que as pessoas comuns preferissem, com frequência, procurar curandeiras e benzedoras ao invés de padres e médicos (BARSTOW, 1994). No contexto da peste, Delumeau recolhe ainda diversos testemunhos que indicam que "[...] Em muitas cidades, grandes e pequenas, os padres, atingidos pelo temor, afastavam-se" (BENAERTS; SAMARAN 1926 apud

DELUMEAU, 2009, p. 194). São muitos e em diversos países os relatos dos padres fugitivos e, como se não bastasse, evidentemente "os médicos são em particular atingidos pela epidemia" e morrem aos punhados em diversas cidades, tornando o trabalho das curandeiras populares ainda mais necessário (DELUMEAU, 2009, p. 198).

Além disso, essas mulheres, como integrantes dos grupos a que prestavam atendimento e devido à natureza de sua atuação, tinham profundo conhecimento da comunidade, dos vizinhos e de suas trajetórias, atuando frequentemente como terapeutas, conselheiras e confortadoras. Segundo Barstow, "foi a própria natureza de seu poder que, finalmente, as atingiu" (1994, p. 141), já que a magia "é uma faca de dois gumes" (LARNER, 1981, p. 138), podendo ser evocada para o bem e para o mal: "aquela que pode curar, pode matar" (GINZBURG, 2010, p. 78). Fato é que elas "sabiam demais sobre os conflitos e desconfianças latentes dentro de uma comunidade pequena" (THOMAS, 1991, p. 206) e isso as colocou no centro das acusações quando a campanha de caça às bruxas tomou a Europa Ocidental. As atividades exercidas pelas bruxas conferiam-lhes poder, autoridade e uma forma de ganhar a vida de maneira autônoma. Elas foram, aos poucos, tornando-se suspeitas também por exercer uma medicina não endossada pelas autoridades religiosas e universitárias (DELUMEAU, 2009). Esse olhar de desconfiança, segundo Delumeau, pesava ainda mais severamente sobre as parteiras, "situadas no ponto de encontro de duas interrogações ameaçadoras, uma formulada pela opinião pública [...], a outra pelos depositários do saber" (DELUMEAU, 2009, p. 87).

2.5 A caça às bruxas e a profissionalização do cuidado

A ansiedade da Igreja em punir e reprimir a magia popular pode ter sido também, segundo Thomas, uma das razões pelas quais a igreja assumiu, no início do século XVI, o controle do licenciamento de médicos e parteiras na Inglaterra (1991, p. 219). A história dos saberes e práticas em uso na Europa Medieval ajuda a entender o surgimento de corporações de especialistas (médicos, cirurgiões, barbeiros), que "buscam assegurar o monopólio da arte de curar" ao mesmo tempo em que manifestam as "premissas de nossa ciência moderna" (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 173). A medicina letrada foi, segundo Le Goff e Schmitt, beneficiada pelo combate às práticas não cristãs e às heresias por parte das autoridades eclesíásticas (2017). Nesse contexto, os autores atentam para o fato de que:

aquilo que se originava das tradições orais e dos patrimônios culturais não cristãos, escapa-nos em grande parte, uma vez que não dispomos de grande quantidade de documentos do mesmo nível de importância de um *Leechbook*, o monumento da medicina anglo-saxã do século X. Numerosas zonas de sombra subsistem ao tentarmos discernir os sistemas de tratamento realmente em uso. Contudo, pode-se ao menos seguir o traço de um insistente murmúrio, relativo aos numerosos curandeiros de tipo tradicional que se perpetuaram mesmo em nossas sociedades industrializadas com o desabrochar das medicinas ditas paralelas. (2017, p. 174)

Por isso, é importante atentar para o fato de que "há uma história que não está na história" e que pode ser parcialmente resgatada "aguçando os ouvidos e escutando o sussurro das mulheres" (MONTERO, 2020, p. 12). Não há um único campo social, artístico ou do conhecimento em que as mulheres não tenham se destacado em todas as épocas, ao longo da história. Mas o fato é que parte considerável desses feitos, ou pelo menos sua autoria verdadeira, foi apagada. "São tantas, mas tantas, que ao trazê-las à luz, a história tal como a conhecemos se desfaz", diz Ana López-Navajas, pesquisadora da Universidade de Valência que apontou com um estudo, em 2014, a ausência de referentes femininos na educação secundária espanhola (MONTERO, 2020). Montero realiza um trabalho de resgate (no âmbito erudito) de algumas destas referências como Maria, a judia, fundadora da alquimia que viveu em Alexandria em algum momento entre o século I e III EC. Introduziu o uso de vidros nos laboratórios, descobriu o ácido do sal marinho e o ácido acético, além de ter inventado o *banho-maria*, técnica usada até hoje em cozinhas e laboratórios do mundo todo, e o *keratokis de Maria*, aparelho usado para aquecer substância e capturar seus vapores, que continuou a ser usado sem modificações por químicos até o século XIX (MONTERO, 2020).

Já Aglaonike de Tessália, que viveu por volta de 200 AEC, foi uma importante astrônoma grega, citada por Plutarco, que conseguiu prever os eclipses. Já nessa época era considerada uma feiticeira por "fazer a lua desaparecer do céu". Ela integrava um grupo de astrônomas, denominadas *bruxas de Tessália* (MONTERO, 2020). Com apenas 25 anos, Maria di Novella, que viveu em meados do século XIII obteve a cátedra de matemática da Universidade de Bolonha, mas por ser muito bonita e por ser mulher, segundo relatos, ministrava suas aulas atrás de uma cortina (MONTERO, 2020). Na mesma universidade — que começou como uma "organização comunitária só de estudantes", submetendo-se posteriormente ao sistema de licença em troca de apoio do papa (LE GOFF; SCHMITT, 2017, p. 645), mas admitindo ininterruptamente estudantes mulheres desde sua criação (MONTERO, 2020, p. 234) —, lecionou a grande matemática do século XVIII Maria Gaetana Agnesi, autora do primeiro texto completo de cálculo da história e responsável por

uma conhecida curva de cálculo chamada ironicamente, mas não por acaso, de *bruxa de Agnesi*. Isso sem falar nas abadessas, que chegaram a ter um poder considerável, tecendo uma extensa rede de enclaves femininos que se estendia por toda a Europa, até terem sua autonomia completamente cingida pelo Concílio de Trento (1546 - 1563). Exemplo disso foram as Abadessas de Fraumünster, que governaram a cidade de Zurique, na Suíça, do século IX até quase o século XVI (MONTERO, 2020), ou mesmo a abadessa beneditina Hildegarda de Bingen, que viveu no século XII e que possuía vasto conhecimento e interesse pelos poderes terapêuticos de pedras preciosas e vegetais (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2).

As mulheres ocuparam então um lugar destacado na ciência e na terapêutica durante toda a Idade Média (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2), mas a partir do século XIII, na Europa, algo começou a mudar. Não se sabe dizer a época exata em que viveu a médica grega Metrodora (c. 200-400), mas o fato é que sua obra foi usada como referência médica até o século XVI. Dois volumes de seu tratado *Sobre as doenças e o cuidado das mulheres* estão conservados em Florença. Suas observações foram baseadas numa ampla prática clínica, por meio tanto da exploração manual, quanto do *speculum*, o espécuro, usado ainda hoje pela ginecologia moderna (MONTERO, 2020, p. 220). A cirurgiã italiana Trótula de Salerno (início do século XI-1097), por sua vez, era especializada em ginecologia e anatomia feminina, o que não a impediu de se tornar um dos médicos mais importantes da Idade Média. Há indícios de que foi professora na Escola Medica Salernitana, primeiro centro médico que existiu de maneira independente da Igreja, de uma das primeiras universidades europeias, juntamente com a de Bolonha e Paris (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2). Trótula foi a autora de um monumental tratado de dezesseis volumes sobre ginecologia e obstetrícia, que ostenta o recorde de livro mais reproduzido da Idade Média e foi obra obrigatória nas escolas de Medicina até o século XVI. Ela tinha tanta influência e popularidade que, a partir do século XV, começou a causar incômodo o fato de ser mulher e sua obra passou a ser assinada com o nome Trótulo, masculinizando a autoria (MONTERO, 2020, p. 228).

Mas, como vimos, boa parte das mulheres condenadas como bruxas eram simplesmente curandeiras não profissionais, que davam suporte às populações camponesas e às classes baixas. A perseguição e eliminação dessas mulheres aconteceu à medida que a medicina dava os primeiros passos no sentido da institucionalização, e se constituía como uma profissão nova, regulamentada e masculina. Esse cenário perdurou pelos séculos seguintes até o nascimento da medicina moderna, "científica" em fins do século XVIII (FOUCAULT, 2017, p. 143) e o movimento de retomada para as mulheres só começou a se acelerar nas últimas décadas do século XX, ganhando novo fôlego nas primeiras décadas do

século XXI, graças à mobilização de grupos feministas por equidade. Até a Idade Média — quando a medicina, ora era levada ao patamar de uma filosofia, ora de uma "arte mecânica", e as fronteiras entre o erudito e o popular oscilavam —, a própria medicina erudita manteve, com frequência, relações ambíguas com o empirismo e a magia (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2, p. 174).

Fato é que o nascimento dessa nova profissão na Europa teve influência decisiva da caça às bruxas. De acordo com Szasz, a igreja medieval, com o apoio das monarquias, controlava a educação e a prática da medicina. A caça às bruxas, promovida pela inquisição, constitui, segundo ele, entre outras coisas, "um dos primeiros exemplos de como se produziu o deslocamento das práticas artesanais pelas práticas 'profissionais'" (SZASZ, 1971 apud EHRENREICH; ENGLISH, 2017, p. 7). A atual militância das mulheres no campo da saúde tem suas raízes, segundo Ehrenreich e English, nos sabás europeus (2017 p. 7) e, mais adiante, no caso do Brasil, nos calundus coloniais (SILVA, 2013). Uma das principais obsessões dos perseguidores era averiguar o que acontecia nos sabás, os encontros onde supostamente eram realizadas orgias e pactos diabólicos. No entanto, é muito provável, e a maioria dos depoimentos confirma isso, que as mulheres (mas não só) se encontravam em pequenos grupos em nível local, chegando a reunir centenas ou milhares de pessoas, quando no contexto de alguma festividade. Alguns autores levantam a hipótese de que as reuniões eram espécies de cultos pagãos — a exemplo do que se poderá verificar posteriormente nos calundus — e que ofereciam também uma oportunidade de troca de conhecimentos sobre ervas medicinais e transmissão de notícias e informações (FEDERICI, 2017; GINZBURG, 2012).

No século XIII, às vésperas de a caça às bruxas eclodir, quando a medicina começava a engatinhar para se firmar como ciência secular e também como profissão, uma ativa campanha contra as mulheres curandeiras já havia iniciado, excluindo-as das universidades, entre outros espaços. Desde o século V até o século XIII, "a postura sobrenatural e anti médica da Igreja colocou obstáculos para o desenvolvimento da medicina como profissão respeitável" (EHRENREICH; ENGLISH, 2017, v. 2, p. 20). No século XIII, o "renascimento da ciência" impulsionado pelo contato com o mundo árabe (HENRY, 1998), fez surgir as primeiras escolas de medicina nas universidades (Salerno, Bolonha, Paris), que foram povoadas por um número crescente de jovens de condições abastadas. Os estudantes de medicina dedicavam-se aos estudos de Platão, Aristóteles, e à teologia cristã e, enquanto estudavam, raramente viam algum paciente ou recebiam algum tipo de ensinamento experimental. Existia uma rigorosa separação entre a medicina e a cirurgia, que era

considerada como uma tarefa degradante e inferior. A Igreja impunha um rigoroso controle sobre a nova profissão, restringindo-a aos limites fixados pela doutrina católica. Os médicos formados pelas universidades não estavam autorizados a exercer o ofício sem o aconselhamento de um sacerdote (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2).

A medicina oficial constituiu-se então, neste período, de forma dogmática e supersticiosa, acusando as bruxas curandeiras de praticarem magia. A medicalização dos séculos XV e XVI "trabalhou no sentido da perseguição à bruxaria", segundo Mandrou em diálogo com Foucault (2011), que ressalta que "o médico era chamado para constatar que feridas, injeções não faziam sofrer aquele presumido como bruxo" (FOUCAULT, 2011, p. 281). O Martelo das Feiticeiras confirma a participação dos médicos nos "diagnósticos" de bruxaria:

E se alguém perguntar como é possível determinar se uma enfermidade foi causada por um feitiço ou consequência de um defeito físico natural, responderemos que, em relação ao primeiro, devemos recorrer ao julgamento dos médicos. (KRAMER; SPRENGER, 2016, p. 283).

Ehrenreich e English mencionam, nesse contexto, o caso de Jacobina Felicie, denunciada em 1322 pela Faculdade de Medicina da Universidade de Paris, sob a acusação de exercício ilegal da medicina (2017, p. 22). Na Inglaterra, um grupo de médicos chegou a enviar uma petição ao Parlamento, queixando-se das "indignas mulheres que usurpavam a profissão" e exigindo que multasse e prendesse toda mulher que ousasse "exercer a prática da Física (medicina)" (EHRENREICH; ENGLISH, 2017, p. 23). Resultado destes esforços foi que no final do século XIV, a campanha dos médicos formados contra as curandeiras tinha atingido seu propósito por quase toda a Europa e era chegado o momento de eliminar a grande massa de foras da lei que atuavam também nas áreas rurais. A aliança entre o Estado, a Igreja e a profissão médica alcançou seu apogeu durante os processos e julgamentos por bruxaria em que os médicos eram solicitados como especialistas, confirmando o argumento de Mandrou (FOUCAULT, 2011).

Entendia-se e acusava-se por "magia" tudo aquilo que contrariava a fé católica, assim como qualquer fenômeno cuja origem e funcionamento fossem desconhecidos. Todas as noções que se apoiavam na sexualidade feminina, nas experiências e no conhecimento do corpo, nos sentidos, na conexão com os ciclos da natureza, em cosmologias e crenças pagãs, no conhecimento sobre plantas e animais, afastando a ideia de milagre, obra divina ou colocando em dúvida a hegemonia da fé católica, eram estigmatizadas como bruxaria. As

mulheres curandeiras desenvolveram saberes sobre os ossos e músculos, ervas e drogas, e seus conhecimentos eram tão amplos que, em 1527, Paracelso, considerado por muitos o pai da medicina moderna, queimou seu manual de farmacologia confessando que tudo o que sabia tinha aprendido com feiticeiras (MICHELET, 2019; LE GOFF; SCHMITT, 2017).

Com a criação da medicina profissional e a exigência da formação universitária, cujo acesso era bastante limitado para as mulheres — mesmo as das classes altas que podiam pagar pelos estudos — passou a ser mais fácil excluí-las legalmente das práticas de cura. Surgiram então as leis proibindo o exercício da medicina por pessoas sem diploma. No entanto, o escasso número de médicos formados tornou praticamente impossível o cumprimento da legislação, e a grande massa de curandeiras e curandeiros não titulados passou a agir ilegalmente (LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 2). Mas as leis existiam e passaram a ser aplicadas seletivamente a serviço de interesses hegemônicos, principalmente por parte da Igreja e da classe médica. As curandeiras camponesas, no entanto, não foram os primeiros alvos, mas sim as mulheres instruídas que competiam com os médicos doutores pela atenção da clientela urbana.

3. O declínio da magia

3.1 Magia e Ciência: um falso antagonismo

No início da Idade Moderna um abismo se formava, e se aprofundava cada vez mais, entre a cultura popular, "em que estavam perfeitamente integradas as crenças em atos mágicos e malefícios", e a erudita, "que os perseguia sem que, entretanto, deixasse de crer neles" (SOUZA, 1986, p. 326).

Com a perseguição às curandeiras na Europa, e, em seguida, nas colônias, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio erguido sobre a ancestralidade. Um saber relativo a ervas e remédios, mas também associado a um ecossistema comunitário de costumes, práticas e rituais. Essa perda abriu caminho para o desenvolvimento da medicina profissional que, apesar das pretensões curativas, acabou erguendo uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranho às “classes baixas” (FEDERICI, 2017, p. 364).

O que Federici aponta como uma “muralha de conhecimento científico”, encontra forte correspondência nas reflexões de Boaventura de Sousa Santos sobre o ‘pensamento abissal’ (SANTOS, 2007, online). Segundo o autor, outras formas de pensar vêm sendo tratadas de forma "abissal" pela lógica socialmente instituída. O pensamento moderno

ocidental é um pensamento abissal, por ser constituído de distinções visíveis e invisíveis, estabelecidas por linhas, que dividem a realidade social em dois universos: “deste lado da linha” e “do outro lado da linha” (SANTOS, 2007, online). A divisão é tão demarcada que o outro lado da linha desaparece como realidade, tornando-se inexistente no sentido de ser irrelevante ou incompreensível. Tudo que é inexistente é então excluído de forma radical. A característica fundamental do pensamento abissal é, portanto, a impossibilidade de coexistência dos dois lados da linha (SANTOS, 2007, online).

Mas é importante ressaltar que, à despeito da perseguição das práticas mágicas populares, até os primeiros séculos da Idade Moderna o pensamento mágico fazia-se presente nos círculos ilustrados por meio da presença da "magia natural", que se fundava no pressuposto de que certas coisas tinham poderes ocultos de afetar umas às outras e assim promover fenômenos inexplicáveis (HENRY, 1988). A magia natural, dominante na tradição mágica, foi, segundo Henry, incorporada à filosofia natural (1998). Durante a Revolução Científica, que acompanhou um período considerável da caça às bruxas, ocorreu uma separação entre os elementos naturalistas e os demais aspectos da magia. O que entendemos hoje como visão científica, teria sido então, de acordo com o autor, em boa parte desenvolvida "a partir de um casamento da filosofia natural com a tradição pragmática e empírica da magia natural" (HENRY, 1998, p. 54).

As mulheres destiladoras, por exemplo, extraíam princípios ativos de ervas na confecção de remédios caseiros. Simples donas de casa, essas mulheres eram as depositárias de conhecimentos sobre plantas que curam, passados de mãe para filha. (MARQUES, 2003, p. 183).

Naquele tempo, como vimos, a arte de destilar relacionava-se à alquimia e, após a criação da imprensa, passaria às páginas dos livros de destilação (BELTRAN, 2018). A partir dos setecentos, depois que os elementos fundamentais da magia natural foram absorvidos pela filosofia natural, a história passou a ser contada com o que restou. Se a magia natural desapareceu de nossa concepção, "é justamente porque seus aspectos mais tradicionais encontram-se atualmente contidos na visão científica do mundo" (HENRY, 1998, p. 54).

Segundo Henry, a magia sempre teve uma "má imagem pública" e, em face dos ataques incessantes da Igreja, pareceu sensato aos filósofos naturais reformadores engrossar o coro da condenação, ao mesmo tempo em que "extraíam da tradição o que reconheciam como útil" (HENRY, 1998, p. 57). Artes divinatórias como a astrologia — que até a Revolução Científica e a ruptura com o modelo ptolomaico não tinha nenhum tipo de distinção com

relação à astronomia — eram amplamente praticadas nos altos círculos de poder e gozavam de credibilidade entre físicos, filósofos e nas universidades. Mais do que isso:

No início do século XVI, a astrologia fazia parte da imagem que o homem culto tinha do universo e do seu funcionamento. [...] A astrologia era assim menos uma disciplina separada que um aspecto de uma imagem do mundo aceita por todos. [...] Durante a Renascença, até mesmo mais que na Idade Média, a astrologia permeava todos os aspectos do pensamento científico. (THOMAS, 1991, p. 238)

Essa realidade só se transformou quando o prestígio da imagem ptolomaica do universo (modelo geocêntrico) começou a desmoronar como consequência das descobertas astronômicas que se deram ao longo dos mais de 150 anos entre Copérnico e Newton. Neste período, a astrologia perdeu gradualmente seu status de simbolismo universal, passando a constituir um sistema de crenças separado e, em última instância, considerado obsoleto (THOMAS, 1991). O exemplo da astrologia é particularmente interessante por evidenciar a diferença de tratamento entre uma arte divinatória fundada no pensamento mágico cultivada e praticada entre as elites e a nobreza e aquelas desenvolvidas e adotadas pela cultura popular. Não havia nada de herético de fato com relação aos seus princípios básicos e, até o século XVI, "a maior parte dos astrólogos eram médicos" (THOMAS, 1991, p. 250). Johannes Kepler, astrônomo e matemático alemão considerado figura chave da revolução científica, célebre por ter formulado as três leis fundamentais da mecânica celeste, e escrito obras que forneceram algumas das bases para a teoria da gravitação universal de Isaac Newton, era também astrólogo. Segundo Thomas, Auguste Comte veio a reconhecer que "os astrólogos foram os pioneiros de um genuíno sistema de explicação histórica" e em sua crença persistente de que os princípios do desenvolvimento de uma sociedade eram passíveis de explicação humana, "podemos detectar as sementes da moderna sociologia" (THOMAS, 1991, p. 271).

Mas não eram apenas os astrólogos a praticar artes mágicas entre as elites. Até a segunda metade do século XVII, o trabalho do mago, com algumas exceções, encontrava apoio e interesse em muitos intelectuais e acadêmicos. A possibilidade de certos tipos de magia "era um pressuposto fundamental para inúmeros cientistas e filósofos" (THOMAS, 1991, p. 191). Segundo Thomas, uma onda de neoplatonismo — a última escola da filosofia pagã antiga — varreu a Europa renascentista e seu ressurgimento alimentou uma tendência "a apagar a diferença entre espírito e matéria" (THOMAS, 1991, p. 191). De acordo com este pensamento:

Em vez de ser considerada como uma massa inanimada, a própria Terra era vista como coisa viva. O universo era povoado por uma hierarquia de espíritos, manifestando todos os tipos de influências e simpatias ocultas. O cosmo era uma unidade orgânica em que cada parte mantinha uma relação congenital com as demais. Mesmo as cores, letras e números eram dotados de propriedades mágicas. O exame de tais fenômenos constituía a tarefa básica do filósofo natural, e a marca distintiva do mágico era o emprego deles para suas próprias finalidades. Assim se abriam três tipos principais de atividade mágica: a magia natural, interessada em explorar as propriedades ocultas do mundo dos elementos, a magia celeste, relativa à influência dos astros e a magia cerimonial, um pedido de ajuda a seres espirituais. (THOMAS, 1991, p. 191)

A alquimia desenvolveu-se nesse contexto como uma ancestral da química moderna, apoiada em textos antigos de origem hermética¹⁵, de caráter mágico e religioso, que ensinavam a manipular as virtudes naturais e ocultas dos elementos terrestres. A grande inovação trazida por esses magos — como Marsilio Ficino (1433 - 1499) e Cornelius Agrippa (1486 - 1535) — foi o empirismo, ou seja, a percepção de que seria praticamente impossível para os filósofos descobrir as qualidades ocultas das coisas usando apenas a razão. Elas seriam acessíveis somente através da experiência. O objetivo mais humilde dos magos naturais era simplesmente identificar as propriedades naturais e ocultas dos objetos terrestres e utilizá-las a seu favor (EASLEA, 1980). Mas o fato de a magia natural ser praticada por homens com uma posição respeitável nos círculos de saber-poder não os isentou da desconfiança da Igreja, que, pouco a pouco, passou a identificar nas pretensões aparentemente milagrosas das descobertas e experimentos alquímicos, um perigo para a fé cristã e para a crença em Deus como justificativa única e absoluta para o inexplicável (EASLEA, 1980).

O naturalismo aristotélico combinado à magia natural hermética passou a representar um problema para a fé e a Igreja, cuja resposta foi previsível: "a magia natural é totalmente inefetiva; todos os eventos fantásticos são trabalho do demônio, magos naturais são agentes diabólicos disfarçados, milagres são obra de Deus" (EASLEA, 1980, p. 96). Este discurso foi endossado por demonólogos como Weyer e Bodin, que utilizaram-se da atividade dos magos naturais para endossar a existência de demônios e de sua contínua intervenção no mundo. As atividades dos magos passaram assim a ser consideradas, no mínimo, suspeitas. Os princípios

¹⁵ Os textos herméticos viriam de manuscritos feitos a partir de uma inspiração divina por Hermes Trismegistrus, figura mítica de origem egípcia, um sacerdote supostamente contemporâneo de Moisés, que apresentava muitas analogias com o deus Hermes. Desde o século XVII sabe-se que esses textos foram na verdade escritos entre os séculos II e IV EC (EASLEA, 1980).

herméticos, de origem egípcia, quando combinados à magia da Cabala¹⁶, de origem judaica, tornavam-se ainda mais ameaçadores aos olhos dos homens da igreja. As palavras para os estudiosos da Cabala, assim como para as curandeiras camponesas, tinham poderes mágicos (EASLEA, 1980).

Eram muitas as filiações portanto e muitas também as vertentes de práticas mágicas existentes tanto no meio popular quanto nos círculos ilustrados na passagem da Idade Média para a Idade Moderna. O próprio Paracelso, tido como "pai da medicina moderna" — e apontado por Easlea como sendo misógino, mas contrário à pena capital por bruxaria (1980) —, inscreveu-se na tradição mágica, bebendo do hermetismo e dos experimentos alquímicos, defendendo que os preparos químicos seriam superiores às medicinas da natureza, em contraponto a Galeno (EASLEA, 1980). Eram diversos e peculiares os atritos e conflitos entre pares por motivações diversas, mas também com relação às instituições religiosas. Não intencionamos aqui nos aprofundar em todos eles, no entanto, escolheremos, ao longo deste percurso, alguns casos que nos ajudarão a descortinar certos mitos acerca da formação da ciência moderna. O que é importante ter em mente por ora é que por mais surpreendente que possa parecer, "a tecnologia esteve inextricavelmente unida à magia ao longo de toda a Idade Média e Renascimento" e que a magia esteve associada até mesmo à "abordagem matemática da compreensão do mundo físico" (HENRY, 1998, p. 55).

Mas mesmo a magia natural tendo sido combatida, usurpada, incorporada, distorcida ou negada em muitos momentos, a perseguição aos magos letrados nunca atingiu o mesmo nível da perseguição às bruxas, curandeiras e benzedoras das classes populares (FEDERICI, 2017). Mais do que isso, mediante os ataques incessantes da Igreja, pareceu sensato à grande maioria dos filósofos naturais "somar suas próprias vozes à condenação da magia" ao mesmo tempo que, como vimos, extraíam dela o que julgavam útil (HENRY, 1998, p. 57). O que pretendemos destacar aqui é a presença massiva do pensamento mágico nas bases do pensamento científico moderno a despeito da perseguição empreendida contra as vertentes populares do mesmo. Mas não era apenas a ciência o campo onde a magia era cultivada e praticada em larga escala até a revolução científica. A religião, particularmente a católica, também trazia em seus ritos e cerimoniais diversos princípios mágicos, como a transubstanciação (THOMAS, 1991). Mesmo nos anos posteriores à reforma — e aqui o conflito entre católicos e protestantes tem um papel importante — seria errôneo considerar,

¹⁶ A Cabala é uma ciência oculta esotérica ligada ao judaísmo que baseia-se, entre outras coisas, na crença de que Deus criou o cosmos por meio da palavra falada e, por isso, palavras, assim como números e letras, tem "poderes mágicos criativos" (EASLEA, 1980, P. 97).

segundo Thomas, a magia e a religião como "dois sistemas opostos e incompatíveis de fé" (1991, p. 225). Havia na religião "uma sobrevivência de elementos mágicos, e aspectos religiosos na prática da magia" (1991, p. 225).

3.2 A religião e a revolução científica

É verdade que católicos e protestantes não diferiam muito em sua atitude em relação à caça às bruxas. O que os diferenciava — ao mesmo tempo que, paradoxalmente, os unia — era que usavam as acusações por feitiçaria uns contra os outros. Entre os protestantes, tratava-se de um lugar comum declarar que a prática da magia era "uma herança do passado papista", enquanto a Igreja da Contra-Reforma chegou a associar diversas vezes de maneira explícita a feitiçaria à ascensão do protestantismo (THOMAS, 1991, p. 229). Segundo Thomas, cuja pesquisa contempla o caso específico da Inglaterra, a Igreja medieval havia tentado se opor à magia popular, oferecendo um sistema rival de magia eclesiástica para substituí-la. A solução dos protestantes então, fundamentalmente diferente, foi desacreditar "toda a noção de uma solução mágica como tal" (1991, p. 233). Ainda segundo o autor, a forte ênfase nas "virtudes do trabalho duro", que se tornaria uma característica estrutural do ensino religioso, tanto católico como protestante, dos séculos XVI e XVII, "ajudava a criar uma estrutura mental que desdenhava as soluções oferecidas pela magia" (1991, p. 233). Teria sido essa afirmação do potencial do trabalho humano, segundo Thomas, que encorajou as pessoas a buscar uma solução tecnológica a seus problemas, ao invés de uma solução mágica (1991).

A magia adquiriu ao longo dos séculos, como vimos, uma péssima fama, decorrente das fraudes praticadas por supostos magos e dos ataques constantes da Igreja. Isso fez com que os filósofos naturais passassem também a condená-la, depois de extrair dela tudo o que lhes interessasse (HENRY, 1998). A magia natural, que já fora largamente reconhecida em cortes europeias e pelas primeiras universidades, inspirando teorias médicas, passou a ser tratada como maldita. Henry, valendo-se de estudos de historiadores da ciência ingleses, afirma que, de fato, a arte de curar havia incorporado procedimentos ocultos e naturais da magia e de processos taxados de demoníacos. Entre alguns exemplos ele cita as aulas de astrologia como parte do currículo médico, a crença mágica nas assinaturas e nas correspondências entre diferentes degraus da escada de criação, que estimulou a observação e o registro cuidadoso de minerais, plantas e animais, os processos de destilação e obtenção do álcool, entre outros (HENRY, 1998). Dessa forma, segundo Marques, "os homens das luzes,

ao formularem suas medicinas, prosseguiram pragmaticamente se baseando na magia natural, porém sem reconhecer ou mencionar tal procedimento" (2016, p. 184).

Mas a negação desesperada da magia natural, resultante, em larga medida, do fogo cruzado entre católicos e protestantes, levou o cristianismo a uma posição próxima ao ateísmo (EASLEA, 1980). O ser humano na visão mágica, de maneira genérica, é entendido como parte de um mundo encantado e de um cosmos, onde tudo está ligado com tudo pela "alma do mundo", através de uma rede de simpatias (similitudes) e antipatias, da influência de estrelas e planetas. É um mundo habitado por anjos e demônios, onde circulam sinais transmitidos pela divina providência, tentações satânicas, e atuam ideias de recompensa e redenção (EASLEA, 1980, pp. 108-109). Negar este mundo se aproximava muito da negação da própria existência de Deus.

Os cristãos precisavam da estratégia exatamente oposta: crença na realidade da maioria dos tipos de fenômenos ocultos, negação da eficácia da magia natural, aceitação da eficácia da magia demoníaca (embora com sua prática proscrita para todos os verdadeiros cristãos), acima de tudo a articulação bem sucedida de uma cosmologia incorporando esses requisitos. (EASLEA, 1980, p. 110)

Henry critica, em *A Revolução Científica e as origens da ciência moderna*, a tendência, ainda em vigor, de ver ciência e religião como "abordagens absolutamente opostas e incompatíveis à compreensão das verdades fundamentais acerca do mundo" (1998, p. 82). Durante a história, pudemos testemunhar diversas vezes a importância que as questões religiosas tiveram para pensadores destacados, fornecendo motivações gerais para suas filosofias e ajudando a definir detalhes precisos. O autor ressalta que houve conflitos entre essas duas visões de mundo, mas que isso está longe de resumir a história como um todo (HENRY, 1998). Mesmo o chamado "caso Galileu", o exemplo mais conhecido de conflito entre ciência e religião, não foi, segundo ele, o resultado de um embate entre duas perspectivas contraditórias, como costumamos interpretá-lo precipitadamente (HENRY, 1998, p. 80).

Não há dúvida de que a teoria copernicana foi combatida por razões religiosas (tanto por católicos quanto por protestantes) desde seu surgimento, mas durante setenta anos não houve nenhum pronunciamento oficial no sentido de uma condenação ou repúdio, segundo Henry (1998). A Igreja só insistiu de fato na natureza herética do copernicanismo com a condenação de Galileu em 1633.

Hoje a pesquisa histórica deixa bem claro que, longe de ter sido o efeito inevitável de um choque entre as mentalidades científica e religiosa, a condenação do copernicanismo e de Galileu foi um resultado inteiramente contingente de fatores muito específicos. [...] O equilíbrio delicado que manteve o copernicanismo longe do sério interesse da Inquisição foi perturbado pelo talento de Galileu, bajulador, em fazer inimigos. Nas décadas de 1610 e 1620 ele transformou em inimigos grupos poderosos de dominicanos e jesuítas, e uma arrogância característica, exibida em seu *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo* (1632), conseguiu indispor contra ele seu até então defensor, o papa Urbano VIII [13; 66; 204; 185; 206]. (HENRY, 1998, p. 82)

Esse contexto, somado à pressão de Galileu para reinterpretar a Bíblia, mostrando a plausibilidade de sua teoria, não contribuiu para melhorar sua situação num período em que a Contra-Reforma já trabalhava para restringir a livre interpretação das escrituras (HENRY, 1998). Havia ainda a suspeita de que Galileu seria simpatizante de facções antipapistas, o que leva Henry a defender, ideia compartilhada por Easlea, que o "caso Galileu" não deve ser tomado como indicador geral da relação entre ciência e religião no período moderno inicial (1998; 1980). Segundo Easlea, é notório que Galileu não trazia novos fatos, mas novos argumentos (1980).

Kepler, por exemplo, que se correspondia com Galileu e foi um dos defensores do copernicanismo e autor das bases da teoria da gravitação newtoniana (EASLEA, 1980), via a si mesmo como um sacerdote "do Deus Altíssimo com respeito ao Livro da Natureza" que, "ao descobrir o padrão que Deus impusera ao cosmo, estava pensando os pensamentos de Deus à Maneira Dele" (BROOKE, 1991 apud HENRY, 1998, p. 83). Bacon descreveu seus planos para a reforma da filosofia natural como um trabalho de preparação para o Sabá derradeiro e eterno depois do juízo final (HENRY, 1998). E, como eles, nomes como Gassendi, Descartes, Leibniz, Newton, Paracelso e Pascal desenvolveram suas filosofias naturais cuidadosamente "de modo a fornecer sustentação às concepções teológicas dos respectivos autores" (HENRY, 1998, p. 83).

Para explicar as várias interações da matéria, Descartes recorreu diretamente a Deus, que, segundo ele, dispôs suas diferentes partes no mundo em movimento no momento da criação e manteve a quantidade de movimento no mundo, assegurando a transferência de uma porção da matéria à outra (HENRY, 1980). Um dos maiores empenhos dos filósofos mecânicos, segundo Henry e Easlea, era mostrar como Deus interagia com o mundo mecânico (1998; 1980). É importante ressaltar que o fato de Descartes nunca ter hesitado em seu compromisso com um sistema dualista, encarando-o como uma maneira de demonstrar a

imortalidade da alma, não impediu que sofresse ataques por parte de alguns setores religiosos tanto católicos quanto protestantes (HENRY, 1998). A partir destes exemplos, fica claro que a mudança de paradigma representada pela revolução científica — principalmente no que se refere a sua relação com as instituições religiosas — se deu muito mais nos termos de uma longa negociação do que de uma disputa propriamente dita. Mais do que isso, a religião, segundo Thomas, "revelou-se adaptável frente à revolução científica, e não houve nenhuma dificuldade para se formular argumentos teológicos que justificassem e até mesmo estimulassem o estudo da ciência natural" (1991, p. 296).

Na confusa atmosfera intelectual do século XVII, em que a cosmologia aristotélica estava sob considerável tensão, a filosofia mecânica parecia, segundo Easlea, não somente atender aos requisitos de um cristianismo ameaçado, como oferecer vantagens de sobra — o ataque à magia natural deixara de exigir a crença na eficácia da magia demoníaca — e um bônus: "a dominação humana do mundo natural tornou-se, em princípio, alcançável e inteiramente legítima" (1980, p. 110). René Descartes falou por todos os adeptos da cosmologia mecanicista quando declarou categoricamente que:

Não existem forças ocultas em pedras ou plantas, nem incríveis e maravilhosas simpatias e antipatias, na verdade, não existe nada em toda a natureza que não possa ser explicado em termos de causas puramente corporais, totalmente desprovida que ela é de mente e pensamentos¹⁷. (DESCARTES, 1973 apud EASLEA, 1980)

Para Descartes então todos os fenômenos naturais eram explicáveis somente em termos de tamanhos, formas e velocidades (e posteriormente extensão) de partículas (EASLEA, 1980). As consequências deste ponto de vista, segundo Easlea, foram dramáticas e destruíram, num só golpe, a argumentação dos magos e alquimistas e a subversão dela decorrente (1980). A filosofia mecânica, entretanto, não tinha as implicações ateístas da magia natural, já que os milagres descritos pela Bíblia não poderiam ser explicados em termos mecânicos, como propunha a alquimia, por exemplo (EASLEA, 1980). Além disso, como a matéria, segundo os filósofos mecânicos, seria totalmente desprovida de sensibilidade e consciência (o que incluía os animais), os "poderes racionais" da mente humana não poderiam ser entendidos como propriedade da matéria. Daí concluíam-se que a mente só poderia ser imaterial e imortal, e sem nenhuma dúvida, um "presente de Deus" (EASLEA,

¹⁷ Tradução nossa.

1980, p. 111). Num primeiro momento, os católicos mais ortodoxos, ainda mirando a filosofia de Aristóteles, rejeitaram tais ideias, como era de se esperar. Mas uma parcela menos conservadora, logo de cara, reconheceu as vantagens desta nova cosmologia que se apresentava e decidiu apoiá-la (EASLEA, 1980)

3.3 Uma nova ciência para um "novo mundo"

Como vimos brevemente no início deste capítulo, o estereótipo da bruxaria constituiu-se lentamente, entre outros fatores, a partir de um intercâmbio semiótico entre imagens de africanos e indígenas nas colônias e camponesas sábias das aldeias européias, o que ajuda a confirmar a conexão entre ambos os fenômenos (caça às bruxas e colonizações) por meio da iconografia (ZIKA, 1992). Não podemos perder de vista a esta altura, mesmo sendo este um tema que aprofundaremos nos próximos capítulos, que o período em que costumamos circunscrever a revolução científica coincide também com os primeiros séculos após a invasão das Américas pelos europeus (EASLEA, 1980). Ou seja, a Revolução Científica transcorreu simultaneamente, além da caça às bruxas, também ao processo de colonização, ao extermínio de povos originários destes territórios e ao sequestro e escravização de populações de África, bem como ao tráfico transatlântico de pessoas, que constituem em conjunto, sem sombra de dúvida, o capítulo mais sinistro da história da humanidade.

Esta sincronia entre os fenômenos torna-se particularmente relevante quando constatamos o giro filosófico, que, num processo crescente e contínuo, passou a orientar não apenas a prática científica, como também o pensamento das elites políticas e econômicas da Europa ocidental. Se a matéria é caracterizada apenas por sua propriedade de extensão, como cravaram os filósofos mecânicos, tudo que é constituído por ela torna-se mera "coisa". Dessa forma, sua apropriação mecânica pelos humanos torna-se não apenas legítima, mas o único caminho sensato a se seguir (EASLEA, 1980). O corpo, enquanto máquina, tinha que viver, para que a força de trabalho pudesse viver. O que queimou nas fogueiras da inquisição foi o conceito de corpo como o receptáculo, de algo que, na época, era frequentemente chamado de "poderes mágicos" (FEDERICI, 2017). Esse mesmo corpo que, segundo Le Breton, atua como "pivô do enraizamento do homem (sic) no tecido do mundo" (2016, p. 74). Em outras palavras, por trás da nova filosofia e do desenvolvimento do racionalismo cartesiano, que serviu de base para a consolidação da ciência moderna, é possível detectar uma empreitada do Estado e da Igreja, a partir da qual o que é classificado como "irracional" é considerado

crime. O capitalismo não poderia ter se desenvolvido sem a consolidação do corpo-máquina como modelo de comportamento social e sem a destruição, por parte do Estado, e com a ajuda das religiões dominantes, de uma ampla gama de crenças, saberes e tecnologias.

A filosofia mecanicista, fortemente instrumentalizada pela caça às bruxas, descrevia o corpo-máquina como matéria bruta, divorciada de qualidades racionais, incapaz de saber, desejar ou sentir. Sua expressão mais pungente pode ser observada no teatro anatómico, recuperado por Federici e Laqueur (2017; 2001), em que expunha-se publicamente um corpo "desencantado e profanado" como uma "coleção de membros", nas palavras de Descartes em o *Discurso do Método*, de 1634. Fortalecia-se assim o controle das classes dominantes sobre o mundo natural.

Figura 6 - cena de dissecação do século XVI, o famoso frontispício de *De humani corporis fabrica* (1543), de Vesalius



Fonte: Laqueur, 2001, p. 97.

Entre os séculos XVI e XVIII, então, "nasce o homem (sic) da Modernidade" (LE BRETON, 2016, p. 70), fruto de um processo de individuação do corpo, que, segundo Le Breton, teria sido iniciado com os anatomistas — concordando com o autor em adotar como marco a publicação de *De corporis humani fabrica* (ver fig. acima), em 1543, por Vesalius (2016, p. 65). A definição moderna do corpo implicava a separação entre a espécie humana e

o cosmos, e demandava que seus integrantes estivessem separados uns dos outros e separados de si mesmos. O corpo seria assim, "o resíduo desses três retiros" (2016, p. 56). Nas tradições populares e originárias, combatidas duramente durante a caça às bruxas e o processo de colonização, o corpo é o "vetor de uma inclusão" e não o "motivo de uma exclusão" (LE BRETON, 2016, p. 40). O desenvolvimento do entendimento hegemônico do corpo moderno como algo mecânico, vazio de qualquer "teleologia intrínseca" seguiu no sentido oposto ao da existência das "virtudes ocultas" — atribuídas ao corpo tanto pela magia natural quanto pelas "superstições" populares da época (FEDERICI, 2017, p. 253).

Agora a natureza, entendida como uma "Grande Máquina" poderia ser conquistada e "penetrada em todos os seus segredos", nas palavras Francis Bacon (FEDERICI, 2017, p. 253), da mesma forma que o corpo, esvaziado de suas propriedades ocultas, podia ser agora "capturado em um sistema de sujeição", pensado tecnicamente e "investido de relações de poder" (FOUCAULT, 2009).

ao definir todas as formas corretamente atribuíveis da causação física no mundo, a filosofia mecânica tornava mais fácil determinar quais explicações eram ilegítimas. Bastava que uma pessoa acreditasse na eficácia de vínculos causais que os filósofos mecânicos rejeitavam como impraticáveis para que fosse vista como iludida, seja por sua própria superstição, seja por Satanás, sendo portanto culpada (nos dois casos) de se desviar de Deus. Dessa maneira, a filosofia mecânica tornou-se útil na guerra contra a irreligião. (HENRY, 1998, p. 93)

A ascensão dos anatomistas é entendida por Le Breton — ao lado do *Discurso do Método*, de Descartes — como "essencial para que o homem (sic) aprenda a fazer o luto do cosmos e de sua comunidade", fundando a legitimidade do indivíduo, processo descrito por ele como "o luto do pensamento ocidental" (2016, p. 70), fundamental para o nascimento do "homem (sic) da Modernidade" (2016, p. 70) e que aprofundaremos adiante. O que nos interessa agora é o fato de ter sido com este empreendimento que, segundo o autor, entre os séculos XVI e XVII, abriu-se "o caminho que deprecia os saberes populares e, em contrapartida, legitima o saber biomédico nascente" (LE BRETON, 2016, p. 73). Esta mutação, descrita por ele como "o divórcio do corpo" no mundo ocidental, remete historicamente ao divórcio definitivo entre a cultura erudita e a "poeira das culturas populares de tipo comunitário" (LE BRETON, 2016, p. 74).

3.4 Bacon e Boyle: violência como método

Como vimos, as linhas que separavam política, religião e ciência eram tênues — e continuam sendo — e as conexões entre a caça às bruxas e o surgimento da ciência moderna são muitas. Um dos principais indícios dessa ligação pode ser observado na obra de Francis Bacon, considerado "pai do novo método científico" (HENRY, 1998; FEDERICI, 2017; EASLEA, 1980; MERCHANT, 1980). As associações possíveis entre o estupro (físico ou intelectual) das mulheres e o desenvolvimento da ciência moderna são muitas, algumas literais, outras simbólicas, ou mesmo filosóficas. Merchant afirma que os interrogatórios e as torturas às bruxas proporcionaram o modelo para o método da Nova Ciência, tal como definido por Bacon (1980). Henry confirma as inclinações de Bacon, ressaltando suas referências à natureza como uma fêmea, sendo "obrigada a servir", posta em "sujeição", visão compartilhada por outros célebres cientistas, como Robert Boyle (HENRY, 1998, p. 101).

Boa parte do imaginário usado [por Bacon] para delinear seus objetivos e métodos científicos deriva dos julgamentos. Na medida em que trata a natureza como uma mulher a ser torturada por meio de invenções mecânicas, seu imaginário está fortemente sugestionado pelos interrogatórios durante os julgamentos por bruxaria e pelos aparatos mecânicos usados para torturar bruxas. Em uma passagem pertinente, Bacon afirmou que o método pelo qual os segredos da natureza poderiam ser descobertos consistia em investigar os segredos da bruxaria pela Inquisição [...] (MERCHANT, 1980, pp. 168-169)

É num contexto de suspeitas em torno da magia natural e de medo intenso que, segundo Easlea, os empreendimentos de Francis Bacon — que chegou a ser nomeado ao alto cargo de Lord Chancellor¹⁸ da coroa britânica — para legitimar a dominação do "homem" sobre o mundo natural devem ser interpretados (1980, pp. 126-127). Para isso, ele precisava então de duas coisas. A primeira, era mostrar que não havia proibição de Deus com relação à busca dos homens para controlar a natureza por meios legais. A segunda, identificar um meio para chegar a resultados que pudessem ser usados e que fossem legais, ou seja, que manifestamente não fizessem contato com demônios (EASLEA, 1980, p. 127). Para isso, Bacon absorveu grande parte da tradição mágica do empirismo (enquanto desenvolvia o que foi qualificado de uma "cosmologia semiparacelsista") e conseguiu se afastar da magia, "difamando-a mais do que qualquer um" (HENRY, 1998, p. 58). Condenou veementemente a

¹⁸ Segundo na hierarquia dos cargos do Estado britânico, atrás apenas do Lord High Steward. O Lorde Chanceler é apontado pelo soberano com aconselhamento do Primeiro-Ministro (UK GOVERNMENT, online).

vis imaginativa, como forma de interação com a natureza, que constituía também uma das características da magia natural mais ameaçadoras para o cristianismo (EASLEA, 1980, p. 128).

O método desenvolvido por Bacon, a filosofia experimental, devia ser longo e laborioso para ser eficaz. Começava com a observação cuidadosa de um fenômeno, seguida da elaboração cautelosa de hipóteses e do uso de experimentos para construir por meio de sucessivos passos, sistemas cada vez mais genéricos e homogêneos, sempre corretos, sem interrupções, quebras ou ruídos. Os experimentos eram cruciais para a metodologia de Bacon já que, em suas palavras, "a natureza se exhibe mais claramente sob as provações e julgamentos da arte do que quando deixada sozinha" (FARRINGTON, 1970 apud EASLEA, p. 128).

O trabalho de historiadoras que, de uma perspectiva feminista, defendem a existência de uma ideologia de gênero subjacente à Revolução Científica, como é o caso de Evelyn Fox Keller, com *Reflections on Gender and Science* (1985) e Carolyn Merchant, com *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980), é persistentemente corroborado pelo uso das já mencionadas metáforas sexuais para exemplificar e justificar a nova abordagem da natureza (HENRY, 1998). Como vimos,

Bacon, por exemplo, falou da natureza como de uma fêmea sendo "obrigada a servir", posta "em sujeição" e escravizada pelo filósofo natural. De nada vale tentar agarrá-la se não se exercer controle sobre ela, ele escreveu; a Natureza deve ser capturada e seus segredos penetrados, como seus aposentos íntimos [150: 167-70; 132: 36]. (HENRY, 1998, p. 101)

A crença alimentada por Bacon de que a natureza podia ser investigada pelo mesmo método que um processo num tribunal (ou uma suspeita de bruxaria na sala de tortura) aparece também na filosofia natural inglesa subsequente. O método de Robert Boyle foi considerado um empreendimento baconiano, "modelado segundo o direito consuetudinário inglês" (HENRY, 1980, p. 96). De maneira semelhante a Bacon, então, Robert Boyle, filósofo natural, químico e físico irlandês, falou do desejo alimentado pelos filósofos naturais de comandar a natureza e de torná-la "útil a seus fins particulares, seja de saúde, ou de posses ou de deleite sensual" (MERCHANT, p. 189). A principal diferença entre ambos, segundo Henry, é que enquanto para Bacon os problemas do conhecimento — ou seja, os problemas sobre o melhor meio de se chegar à verdade e convencer todos os observadores — eram "estritamente do interesse de um estadista", para Boyle, "as soluções para os problemas do

conhecimento eram vistas como soluções para o problema do estabelecimento e da manutenção da ordem e do estado" (1980, p. 97).

Boyle, que era um homem de origem privilegiada e ferrenho defensor do status quo, ajudou a reforçar o laço entre a filosofia mecânica e o cristianismo e foi fundamental para a continuidade e expansão do trabalho e das ideias de Descartes (EASLEA, 1980). Defendia que a veneração da natureza era um empecilho ao desenvolvimento do "império dos homens sobre as criaturas inferiores de Deus" (EASLEA, 1980, p. 139) e preocupou-se em expandir a cosmologia cartesiana para além dos círculos intelectuais. Como Governador da New England Company¹⁹ — a mais antiga sociedade missionária protestante inglesa, fundada em 1649 para converter os povos indígenas da América do Norte ao cristianismo —, Boyle teve a oportunidade de ajudar, na prática, segundo registro escrito de próprio punho, a eliminar das mentes das populações indígenas da Nova Inglaterra "suas noções ridículas sobre o funcionamento da natureza" e as "práticas afetuosas e supersticiosas a que estes erros os induziram" (JACOB, 1975 apud EASLEA, 1980, p. 139). Não resta dúvida quanto à importância deste empreendimento filosófico para outros, de ordem política e econômica, como as colonizações. Veremos mais adiante como o esforço para a criação de uma conexão essencialista entre mulheres, indígenas e pessoas negras e as esferas da natureza, do corpo, dos instintos, e portanto também dos animais, serviu à desumanização e à exploração em larga escala. É aí também que podemos encontrar as raízes do especismo²⁰ e da hipersexualização dos grupos referidos, entre outras formas de discriminação, fundadas em pressupostos supostamente científicos, que aprofundaremos nos próximos capítulos.

A vitória da filosofia mecânica, para Easlea, consiste na dicotomia instituída entre mente e matéria, na presença da religião como um pressuposto dado e no enfraquecimento e descrédito tanto do ateísmo quanto da magia natural (1980). Segundo o autor, são características inerentes à cosmologia cartesiana o triunfo da superioridade masculina e a legitimação da apropriação do mundo material, incluindo o mundo animal, entendendo que quando menciona o domínio do "homem", refere-se especificamente aos "homens das classes dominantes das sociedades capitalistas emergentes da Europa ocidental" (EASLEA, 1980, p. 140). Assim como havia uma suposta hierarquia entre os homens, sobre a qual falaremos nos próximos capítulos, é interessante notar que, para os filósofos mecânicos, a inferioridade

¹⁹ Muitas figuras da história norte-americana foram associadas à Companhia, incluindo Growth Mather, que esteve envolvido nos julgamentos das bruxas de Salém, segundo informações do site oficial do governo britânico (CITY OF LONDON, online).

²⁰ Similar ao racismo, o sexismo e outros tipos de preconceito, o especismo se utiliza de argumentos sem base científica ou moral para validar a exploração e sujeição de uma espécie sobre outra.

feminina defendida por Aristóteles, diferente de outros pressupostos, não precisou de revisão. As mulheres continuam a ser entendidas por padres e filósofos como intelectualmente inferiores já que, segundo alguns deles, como Malebranche, teriam as fibras cerebrais mais 'macias' e 'delicadas', em contraponto à solidez, força e consistência da fibra masculina (EASLEA, 1980, p. 140).

Para Federici, as fogueiras em que as bruxas e outros praticantes da magia morreram, e as câmaras onde eram executadas as torturas, foram "um laboratório onde tomou forma e sentido a disciplina social, e onde muitos conhecimentos sobre o corpo foram adquiridos" (2017, pp. 261-2). As superstições foram convenientemente eliminadas em prol do projeto de conversão do corpo individual e político "num conjunto de mecanismos previsíveis e controláveis" (p. 262, 2017). A autora sustenta ainda que a perseguição das bruxas foi o ponto culminante da intervenção estatal contra o corpo proletário na Era Moderna (2017, p. 262). Concordando com ela, somos levadas a desconfiar que o fenômeno foi um prenúncio importante do biopoder²¹ e da biopolítica²², descritos por Foucault (2020), considerando o interesse particular dos inquisidores pelo controle dos comportamentos sexuais tidos como desviantes, da sexualidade feminina e das atividades relacionadas às curas, à concepção e aos nascimentos.

A substituição da feiticeira e da curandeira popular pelo médico levanta a questão sobre o papel do surgimento da ciência moderna e do nascimento de uma "visão científica do mundo" ao longo do desenrolar da caça às bruxas (FEDERICI, 2017, p. 364), assunto sobre o qual nos aprofundaremos adiante. Federici critica a visão iluminista segundo a qual a racionalidade científica teria sido o fator determinante para o fim da perseguição e retoma a argumentação de Easlea segundo a qual não foi o desenvolvimento tecnológico que acabou com as crenças mágicas e a bruxaria, mas o contrário: que o combate às crenças em poderes ocultos e demoníacos tornou possível a "apropriação tecnológica do mundo natural" (EASLEA, 1980, p. 196). Ou seja, o que acabou com a caça às bruxas foi a aniquilação de seu mundo e a imposição da disciplina social necessária ao funcionamento do sistema capitalista nascente (FEDERICI, 2017; EASLEA, 1980).

Não entendemos, como propõe Merchant (1980), que a raiz da caça às bruxas encontra-se na mudança de paradigma provocada pela revolução científica e, em particular,

²¹ Biopoder: indispensável ao desenvolvimento do capitalismo contempla a inserção controlada dos corpos no aparelho de produção, o ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos e a docilidade dos corpos (FOUCAULT, 2020).

²² Biopolítica: uma grande tecnologia de duas faces (anatômica e biológica), à serviço do biopoder, cuja função já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo (FOUCAULT, 2020).

na consolidação da filosofia mecanicista cartesiana, mas sim que estes foram processos interdependentes, cujas sincronicidades são importantes. Em nossa visão, o que aconteceu foi na verdade quase o oposto: o ponto de chegada desta guinada filosófica permitiu que a caça às bruxas deixasse de existir formalmente. Começamos, propositalmente, evocando a questão religiosa, pois acreditamos que ela é fundamental para investigarmos o processo de ascensão da cosmologia cartesiana-baconiana e da filosofia mecânica. No limite, trabalhamos com a hipótese de que o poder repressivo que atuava no plano das mentalidades durante a caça às bruxas não foi extinto, apenas se deslocou, passando dos domínios da religião para o novo e emergente universo das "verdades científicas". Trataremos de investigar as pistas que indicam este deslocamento nos próximos capítulos.

II CAPÍTULO - SEXO, GÊNERO E RAÇA: FABRICANDO (E EXPORTANDO A DIFERENÇA)

1. Ferramentas para uma analítica do poder

1.1 Genealogia como caminho

Ao longo do levantamento histórico que realizamos até aqui, em especial quando da expansão geográfica da caça às bruxas aos territórios colonizados, que aprofundaremos a seguir, tornou-se cada vez mais evidente a importância da interseccionalidade, bem como das correlações entre as perseguições motivadas por raça, gênero, etnia e religião, temas dos quais trataremos ao longo dos próximos capítulos. Concordamos com Mbembe que "qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão" (2021, p. 27) e, mais do que isso, tornaram-se cada vez mais nítidas ao longo deste percurso as conexões entre o genocídio de mulheres iniciado na Europa no século XIV e outros genocídios posteriores ou simultâneos que marcaram a história moderna e contemporânea, como a escravização de povos africanos, o extermínio de populações indígenas e, mais adiante, na história contemporânea, o holocausto contra judeus na Alemanha.

Importante ressaltar que esta pesquisa não tem a pretensão de dar conta do complexo e específico campo das relações raciais, mas por entendermos ser esta uma dimensão importante para esta reflexão, principalmente quando a caça às bruxas extrapola o território europeu, ela estará presente de maneira persistente nos próximos capítulos. Se o gênero teve

papel fundamental, ao menos no momento europeu da caça às bruxas, "a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente" (MBEMBE, 2021, p. 18). Para retomar as raízes do racismo, que intitula de uma "experiência demolidora de alteridade" (2021), Mbembe recorre à Arendt, que as situa no século XVIII, tendo emergindo, simultaneamente, em todos os países ocidentais durante o século XIX (ARENDR, 2012). Nesta pesquisa, optamos por considerar a proposta de um marco um pouco anterior, apontado por Stolke: um artigo anônimo publicado no *Journal des Savants*, na França, em 1684, supostamente o primeiro registro de que se tem notícia da ideia de raça como a conhecemos hoje (2006). Falaremos mais deste tema a seguir.

A partir da concepção foucaultiana de poder como algo que se dá na ação, na interação e no movimento, como uma malha complexa em que tudo e todos são afetados e afetam/produzem, buscaremos compreender de que formas o dispositivo da sexualidade produziu e foi produzido no contexto da caça às bruxas, qual a importância e os desdobramentos possíveis deste fenômeno específico no contexto do biopoder (FOUCAULT, 2020) e da necropolítica (MBEMBE, 2021) e quais as suas implicações para as diferenças de gênero. Passamos a entender, portanto, não somente o gênero como sendo o produto de um contexto e de um jogo de forças e interesses, mas também a concepção dominante (dualista) de sexo biológico e, em última instância, a própria biologia e a ciência em si. A crítica ao essencialismo no contexto dos estudos feministas e de gênero coincide, é amplificada e complexificada por teóricas do feminismo negro e decolonial, abordagens que irão conduzir os próximos capítulos. Nos parece que, assim como a ideia de raça é fundamental ao olhar analítico das questões de gênero, a instituição da ideia de sexo biológico e a perseguição com ênfase no feminino, podem ter tido algum nível de importância na consolidação da ideia de raça, em especial no campo da ciência, enquanto construções biológicas-científicas da diferença.

Trataremos então, a partir deste capítulo, do momento em que a discriminação por gênero se defronta com outros símbolos de alteridade, para pensar tanto o sexo quanto a raça enquanto construções sociais europeias exportadas para outros territórios. Para observar estes entroncamentos, inspiramo-nos na pesquisa de doutorado "A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser", de Sueli Carneiro (2005), que utilizou com precisão, em sua análise das relações raciais no Brasil, os conceitos de "dispositivo" e de "biopoder", elaborados por Foucault (2020), construindo, a partir deles, a noção de "dispositivo de racialidade/biopoder" (CARNEIRO, 2005). A opção de Carneiro por Foucault, brilhantemente elucidada na introdução de sua tese, dá-se pelo fato de entendê-lo, assim

como nós, como um "mediador razoavelmente confiável", um "elemento de fronteira" e que, por isso mesmo, "conversa bem com todo mundo" (CARNEIRO, 2005, p. 22). No nosso caso, apoiaremos-nos no dispositivo da sexualidade, proposto por Foucault (2020), para investigar a elaboração do sexo biológico, também como dispositivo, e suas eventuais confluências com o "dispositivo de racialidade" de Carneiro (2005), enquanto ficções biológicas da diferença. Em última instância, esse percurso nos levará a investigar o próprio conceito de gênero enquanto dispositivo (aplicável também à submissão de populações LGBTQIAP+), além da ideia de epistemicídio — extraída das reflexões de Boaventura de Sousa Santos (1996) —, e proposta por Carneiro como elemento constituinte dos dispositivos da racialidade e do biopoder, mas, nesse caso, aplicada ao fenômeno da caça às bruxas, dadas as suas particularidades.

Neste percurso, desembocamos inevitavelmente nos estudos decoloniais, que questionam essas noções a partir de diferentes cosmologias. Nos propomos então a escutar e amplificar vozes silenciadas ou inferiorizadas no contexto descrito e que sugerem outras perspectivas possíveis de estruturação do pensamento, de organização social e de produção de conhecimento. A partir do entendimento do poder como um instrumento de análise fundamental à compreensão da produção dos saberes, recorreremos a Foucault, que nos alerta para o fato de que "o poder, longe de impedir o saber, o produz" (2017, p. 239). A genealogia enquanto caminho metodológico, que Foucault chega a chamar provisoriamente de "acoplamento do conhecimento com as memórias locais" (2017, p. 268), trata-se de:

ativar saberes locais, descontínuos desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome de uma ciência detida por alguns. (FOUCAULT, 2017, p. 268).

As genealogias são então, desta perspectiva, não um "retorno positivista" a uma forma de ciência supostamente mais exata, mas "anticiências" (FOUCAULT, 2017) ao que arriscariamos acrescentar: "alterciências"²³. Foucault esclarece, no entanto, não se tratar de uma ode à ignorância ou de uma reivindicação ao direito de não saber, mas sim da "insurreição dos saberes", não necessariamente contra conteúdos, métodos e conceitos, mas contra "os efeitos de poder centralizadores" ligados "à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade" (FOUCAULT, 2017, p. 268).

²³ Nome de disciplina ministrada no Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos, Diversitas, da USP, pelo professor Artur Matuck, cuja proposta consiste em tensionar a construção do saber na academia, reivindicando epistemologias marginalizadas.

Entendendo a genealogia como a "insurreição dos saberes", como propõe Foucault, adotá-la como método tem a ver com um movimento de resgate, de abrir visibilidades para processos de montagem de dispositivos que tornam ou tornaram possível a produção deste mundo. Trata-se, portanto, de um esforço no sentido de inscrever os saberes na hierarquia dos poderes próprios à ciência,

um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais [...] contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder [...]. A genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem dessa discursividade. (FOUCAULT, 2017, p. 270)

Se no primeiro volume de *História da Sexualidade* (2020), Foucault se propõe a fazer uma genealogia do saber sobre o sexo (e do saber sobre o saber sobre o sexo), com o objetivo de pensar um conjunto de práticas, olhar para algumas instituições e para o que elas produzem a fim de compreender a composição e as interações da sexualidade enquanto dispositivo — ou seja, enquanto algo que movimenta e se faz no movimento, algo que produz ação —, o que propomos a partir daqui é nos guiarmos pelo percurso e pelas orientações metodológicas do autor, com o intuito de avaliar os efeitos da consolidação das diferenças enquanto dispositivos produtores de saber-poder, aplicados à história da ciência e da medicina modernas, a partir do fenômeno da caça às bruxas. Nossa aposta é que a história da campanha de perseguição às mulheres que ocorreu entre os séculos XIV e XVIII traga em si pistas dos procedimentos que tornaram possível a constituição do pensamento moderno ocidental e os estatutos de sexo e gênero, mas também de raça e etnicidade.

1.2 Sexualidade, ciência e biopoder

Já mencionamos o papel da sexualidade como um dos fatores implicados na perseguição a mulheres por bruxaria. A dominação e o controle do corpo feminino é consenso quando falamos em caças às bruxas, apesar de diferentes autoras situarem a pedra fundamental deste processo em momentos históricos distintos. Ainda no volume 1 de "História da Sexualidade", Foucault inicia uma investigação genealógica da sexualidade enquanto dispositivo, exercício descrito por ele como um movimento de resgate, de abrir visibilidades para os processos de montagem dos dispositivos que tornam ou tornaram

possível a produção deste mundo (2020). A genealogia exige, como aponta o autor, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados e paciência (FOUCAULT, 2017, p. 56), e foi isso que ele começou a fazer em "A Vontade de Saber". Os julgamentos inquisitoriais condenavam parteiras e curandeiras, mas também mulheres (e outros), cuja sexualidade e comportamento escapavam da norma estipulada pela Igreja. Por isso, é prudente ressaltar aqui uma distinção importante. Se um dos dispositivos propostos por Foucault é fundamental a esta pesquisa é o da sexualidade, agregamos dois outros: sexo biológico e dimorfismo sexual (PRECIADO, 2014).

As noções de "poder" e "dispositivo" em Foucault constituem pontos fundamentais para a apreensão de suas proposições. Entendendo o poder como ação, como o que acontece na interação e, portanto, no movimento, ele recusa polarizações (oprimido X opressor; dominante X dominado) e entende o poder como uma malha complexa, em que tudo e todos são afetados e afetam, produzindo e sendo produzidos na interação. Torna-se importante olhar então para as relações, e não somente para as instituições, entendimento a partir do qual o dispositivo é descrito como um mecanismo que se usa e que produz, cria, constrói, coisas e pessoas a partir de uma ação. A partir daí, Foucault questiona o que ele intitula de "a hipótese repressiva", sobre a qual levanta algumas dúvidas:

A repressão do sexo seria mesmo uma evidência histórica?"; "A mecânica do poder [...] seria mesmo, essencialmente, de ordem repressiva?"; "O discurso crítico que se dirige à repressão viria cruzar com um mecanismo de poder, que funcionava até então sem contestação [...] ou faria parte da mesma rede histórica daquilo que denuncia [...]?" (FOUCAULT, 2020, p. 15)

Com isso, o autor busca não somente estabelecer contra-hipóteses simétricas e inversas à primeira, nem, tampouco, negar a repressão da sexualidade nas sociedades capitalistas ou pintar o poder com as cores da tolerância. A ideia é dar visibilidade ao fato de que a crítica que se faz da repressão, mesmo assumindo ares de ruptura, faz parte de um processo muito mais antigo do que ela. Objetivamente, Foucault propõe algumas perguntas como oposição à hipótese repressiva, não para mostrar que ela é falsa, mas para recolocá-la no contexto dos discursos sobre o sexo.

Por que se falou da sexualidade, e o que se disse? Quais os efeitos de poder induzidos pelo que se dizia? Quais as relações entre esses discursos, esses efeitos de poder e os prazeres nos quais se investiam? Que saber se formava a partir daí? (FOUCAULT, 2020, p. 16)

Essas perguntas devem ajudar a conduzir esta reflexão. Ele as coloca no momento em que ressalta a importância do olhar para o discurso sobre a sexualidade humana na investigação da sexualidade enquanto dispositivo. Lembrando que, para Foucault, do discurso importa menos o conteúdo do que "quem fala", "de onde fala", "porque fala" e "para quem fala". Logo de cara, interessa-nos o olhar de Foucault para a incitação dos discursos e para a "explosão discursiva" observada nos séculos XV, XVI e XVII, principalmente por meio da prática confessional, sacramentada pelo Concílio de Trento (1546 - 1563). Como vimos, desde tempos antigos, na Europa, a partir da consolidação do cristianismo como religião estatal no século IV, o corpo eclesiástico reconheceu o desejo sexual como um poder conferido às mulheres com relação aos homens, e tratou de controlá-lo, "identificando o sagrado com a prática de evitar as mulheres e o sexo" (FEDERICI, 2017, p. 80). Foi nesse ponto que a sexualidade passou a ser investida de um novo significado, tornando-se tema de confissão, colocando em pauta detalhes das funções corporais mais íntimas.

Os diferentes aspectos do sexo foram divididos no pensamento, na palavra, na intenção, nas vontades involuntárias e nos fatos reais do sexo para conformar uma ciência da sexualidade. (CONDREN, 1989 apud FEDERICI, 2017, p. 80)

Os penitenciais, que começaram a ser distribuídos a partir do século VII, eram espécies de guias práticos para os confessores, enfatizados por Foucault (2020) na produção do sexo como discurso. Mais tarde, com os Concílios de Latrão (1123 e 1139), as proibições se intensificaram e com elas as atividades confessionais, proibindo o casamento e o concubinato entre clérigos, declarando o matrimônio como um sacramento, cujos votos não podiam ser dissolvidos, e reiterando as limitações impostas pelos penitenciais sobre o ato sexual, com a intensificação, por exemplo, dos ataques contra a "sodomia", dirigidos a homossexuais, e também a outras formas de sexo não procriador (BOSWELL, 1981 apud FEDERICI, 2017, p. 80). Os manuais, as proibições e a prática confessional preparavam terreno para o que viria a seguir, com os interrogatórios dos processos por acusações de bruxaria que, além de custosos, podiam durar meses (Robbins, 1959 apud FEDERICI, 2017, p. 298), e nos quais a tortura não podia "ser negligenciada" (KRAMER; SPRENGER, 2016, p. 441).

Neste ponto, é oportuno lembrar a passagem citada por Merchant (1980, p. 168) em que Bacon defende que o método pelo qual os segredos da natureza poderiam ser descobertos consistia em investigar os segredos da bruxaria por meio da Inquisição. Retomamos aqui

também a descrição proposta por Federici (2017) das fogueiras em que as bruxas e outros praticantes da magia morreram, e as câmaras onde eram executadas as torturas, como espécies de laboratórios "onde tomou forma e sentido a disciplina social", e onde "muitos conhecimentos sobre o corpo foram adquiridos" (2017, pp. 261-2). A tese sustentada pela autora de que no caso da caça às bruxas de maneira específica a tortura e a morte foram colocadas a serviço da "vida", combatendo práticas como o aborto, sexo não voltado para a procriação e garantindo a "produção da força de trabalho" (2017), aponta prenúncios do que Foucault descreveu posteriormente como biopoder e biopolítica (2020).

Retomando as analogias de Francis Bacon entre os experimentos científicos e os processos inquisitoriais e entre a exploração da natureza e a violação do corpo das mulheres, concordamos com Foucault — tomando a licença de inverter aqui oportunamente a lógica de seu raciocínio — que além da confissão e dos testemunhos, os procedimentos científicos de observação e de demonstração, passaram a ser, no Ocidente, "uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade" (2020, p. 66). Voltaremos a esse tema adiante. Por fim, ainda com relação a Foucault, que serve de referencial a Federici em muitos momentos, mas a quem a autora dirige duras críticas: o que esses interrogatórios nos indicam sob a ótica do dispositivo da sexualidade, enquanto produtor de relações de poder? A autora de *O Calibã e a Bruxa* defende que se Foucault tivesse se debruçado sobre a caça às bruxas em *A História da Sexualidade* ao invés de concentrar o olhar na confissão pastoral, teria percebido que a história dos discursos sobre o sexo não deveria ser escrita do ponto de vista de um "sujeito universal, abstrato, assexuado" (FEDERICI, 2017, p. 36).

1.3 Precauções metodológicas

Em "História da Sexualidade" e no curso do College de France (de 14 de janeiro de 1976), reproduzido tanto em "Em Defesa da Sociedade", quanto em "Microfísica do Poder", Foucault reúne o que intitula de "precauções metodológicas" (2017, p. 280) para uma "analítica do poder", ressaltando que não se tratam de imperativos, mas de "prescrições de prudência" (2020, p. 106), que servirão de guia para esta pesquisa. Essas recomendações — com exceção da quinta, que se apresenta somente na aula do College de France e que optamos aqui por adotar também — são recuperadas por Carneiro (2006), o que reforça sua importância para nós. Primeiro, Foucault ressalta um princípio geral que adotou no que diz respeito às relações entre direito e poder: o de que nas sociedades ocidentais, desde a Idade Média, "a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder real"

(FOUCAULT, 2017, p. 280), o que coincide com as reflexões de Le Goff e Schmitt, e Federici sobre a relação entre a feitiçaria e o crime de lesa-majestade já mencionadas (2017; 2017). Foucault esclarece também que por "dominação", ele entende não uma "dominação global de um sobre outros", ou de "um grupo sobre outro", mas as "múltiplas formas de dominação que podem se exercer na sociedade" (2017, pp. 281-282). Quanto às precauções, são elas:

- a regra da imanência;
- a regra das variações contínuas;
- a regra do duplo condicionamento;
- a regra da polivalência tática dos discursos (Foucault, 2020, pp. 107 a 110; 2017, pp. 282 a 289).

A quinta regra não tem nome, mas refere-se às produções ideológicas e é descrita pelo autor como sendo a recusa da ideia de que o que se forma da base das grandes máquinas de poder sejam ideologias. Para ele, são os "instrumentos reais de formação e de acumulação do saber", os métodos e técnicas de registro, observação, verificação e pesquisa (FOUCAULT, 2017, p. 288). Isso seria justificado pelo fato de que o poder, para se exercer nestes mecanismos sutis, "é obrigado a formar, organizar e pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são construções ideológicas" (2017, p. 289).

Mas voltando às quatro regras, a "*da imanência*" recusa a existência de certo domínio da sexualidade que pertença a um conhecimento científico livre e desinteressado. A "*das variações contínuas*" propõe um enfoque no "esquema das modificações que as correlações de força implicam através de seu próprio jogo", entendendo tanto as "distribuições de poder" quanto as "apropriações de saber" como "cortes instantâneos em processos (2020, p. 108). A "*regra do duplo condicionamento*", fundamental para esta pesquisa, defende que nenhum "foco local" e nenhum "esquema de transformação" poderia funcionar se não estivesse inserido em uma "estratégia global" (2020, p. 108). Por fim, a "*regra da polivalência tática dos discursos*" ressalta que é justamente no discurso que o poder e o saber se articulam e, por essa razão, deve-se conceber o discurso como "uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme nem estável" (2020, p. 109).

As recomendações referidas nos serviram ora como ferramentas, ora como alertas e lembretes, que nos permitiram investigar as diversas problemáticas descritas ao longo deste trabalho em toda sua complexidade e implicações. Ao longo do empreendimento crítico que

nos propusemos a desenvolver, deparamo-nos com inúmeras armadilhas e desvios, que as precauções metodológicas de Foucault nos ajudaram a evitar. Tendo descrito brevemente o que apelidamos de nossa "caixa de ferramentas metodológicas", podemos agora enfrentar algumas reflexões às quais elas nos conduziram e pelas quais, com frequência, nos guiaram. Parece-nos importante reiterar que nosso intuito não é um aprofundamento conceitual das teorias e conceitos desenvolvidos por Foucault, mas sim, a aplicação de alguns deles, que nos permitiu, a um só tempo, testá-los e praticá-los em busca de novas proposições e desdobramentos.

2. A invenção da diferença

2.1 Gênero: uma categoria em (permanente) revisão

Ressaltamos até aqui, em diversos momentos, a importância de sublinhar o recorte de gênero ao analisar o fenômeno da caça às bruxas, bem como suas repercussões. A perseguição às camponesas sábias e mulheres de conduta desviante na Europa moderna foi, de fato, uma campanha direcionada a pessoas do sexo feminino e, frequentemente, à sexualidade feminina, quanto a isso não há divergências. Mas antes de prosseguir, é fundamental nos demormos em alguns problemas próprios do olhar histórico-antropológico sobre as questões de gênero, problemas estes que se mostraram fundamentais ao percurso crítico proposto por esta pesquisa e que vão conduzir às reflexões e proposições investigadas nos próximos capítulos.

"As palavras, como as ideias e as coisas que elas significam, têm uma história", nos lembra Scott (1990, p. 2), no célebre *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*, referência para os estudos feministas a partir dos anos 1990. Partindo de um resgate histórico dos diferentes usos das categoria "gênero", Scott reflete sobre as motivações do aparecimento, e posterior fortalecimento do termo, realizando uma importante revisão bibliográfica e retomando, de uma perspectiva crítica, as principais posições teóricas de historiadore(as) feministas. Com o intuito de rejeitar o caráter fixo e permanente da oposição binária (1990, p.18), a autora defende a necessidade da historicização e da desconstrução dos termos da diferença sexual, alertando para o risco de que:

Insistindo de forma simplificada nos dados históricos e nos resultados mais heterogêneos sobre o sexo e o raciocínio moral para sublinhar a diferença

sexual, as feministas reforçam o tipo de pensamento que elas queriam combater. (SCOTT, 1990, p. 18)

A partir da retomada das origens do uso do termo em sua forma contemporânea, Scott ressalta que as feministas começaram a utilizar a palavra “gênero” com o intuito de diferenciar as relações sociais entre os sexos. Mais do que isso, e em especial no caso das estadunidenses, buscavam demarcar o aspecto social das diferenças baseadas no sexo, com o objetivo de rejeitar o determinismo biológico carregado pelo uso de termos como "sexo" ou "diferença sexual", movimento que nem sempre obteve êxito, como veremos adiante. Outra motivação importante, em alguns casos, teria sido o apontamento da necessidade de se entender o termo "gênero" não só como relativo às "mulheres", mas sim como algo necessário para "introduzir uma noção relacional no nosso vocabulário analítico" (1990, p. 3). De acordo com esta visão, homens e mulheres seriam definidos em termos de reciprocidade, tornando impossível uma compreensão isolada.

Entretanto, são muitos os espaços em que "gênero" tornou-se sinônimo de "mulheres", o que Scott aponta como sendo fruto da busca por legitimidade acadêmica por parte dos estudos feministas, nos anos 1980. Ainda na senda das desconstruções, a despeito da constatação da importância das interseccionalidades, decorrente do desenvolvimento do "gênero" enquanto categoria de análise, a autora alerta para o equívoco do que intitulou de "a ladainha 'classe, raça e gênero'" (1990, p. 5), que sugeriria uma paridade entre os três termos.

Não existe este tipo de clareza ou coerência nem para a categoria de “raça” nem para a de “gênero”. No caso de “gênero”, o seu uso comporta um elenco tanto de posições teóricas, quanto de simples referências descritivas às relações entre os sexos. (SCOTT, 1990, p. 5)

Scott atribui o problema à formação da maioria do(a)s historiador(a)s, feministas ou não, que costumam ficar mais à vontade com descrição do que com teoria e por isso teriam buscado formulações teóricas utilizáveis para lidar com as continuidades e discontinuidades e "dar conta das desigualdades persistentes, mas também das experiências sociais radicalmente diferentes" (1990, p. 5). A autora alerta ainda para as limitações das abordagens descritivas pelo fato de não criticarem conceitos dominantes no campo, de forma a abalar sua hegemonia, abrindo a possibilidade de transformá-los, crítica essa que interessa particularmente a esta pesquisa.

Em resumo, Scott se recusa a aceitar a perspectiva de gênero, restrita apenas a temas como mulheres, crianças, famílias e "ideologias do gênero" (1990), territórios que implicam

em relações entre os sexos, reivindicando sua importância para a reflexão de historiadore(as) que trabalham com política e poder. Para a autora, não foi suficiente provar que as mulheres tiveram uma história ou participaram ativamente da história ocidental, já que isso é, com frequência, posto de lado ou relegado a um domínio separado.

O desafio lançado por este tipo de reações é, em última análise, um desafio teórico. Ele exige a análise não só da relação entre experiências masculinas e femininas no passado, mas também a ligação entre a história do passado e as práticas históricas atuais. (SCOTT, 1990, p. 5)

A partir daí ela se pergunta: "Como é que o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como é que o gênero dá um sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico?" (1990, p. 5). Perguntas essas cujas respostas dependem do gênero como categoria de análise.

Um dos pontos que mais nos interessa da crítica de Scott é a rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária e a reivindicação de uma historicização e de uma desconstrução verdadeira dos termos da diferença sexual (1990, p.18). Ao olhar para os quase quatro séculos de intensa campanha de demonização e para o genocídio de mulheres (e outros símbolos de alteridade), que caracterizaram a caça às bruxas na Europa, e depois nas colônias, pretendemos, segundo as recomendações de Scott, estar atentas ao nosso "vocabulário de análise" e ao material que queremos analisar. Temos, nas palavras da autora, que "encontrar os meios (mesmo imperfeitos) de submeter, sem parar, as nossas categorias à crítica, nossas análises à autocrítica" (1990, p. 18). Em outras palavras, precisamos encarar com um viés crítico e inquieto, tanto "gênero" quanto "sexo", rejeitando a fixidez das descrições e definições hegemônicas e enfrentando a complexidade de suas construções, tanto do ponto de vista histórico quanto conceitual.

Seguindo uma linha semelhante e radicalizando ainda mais a crítica, Butler propõe algumas reflexões no sentido de "observar o modo como as fábulas de gênero estabelecem e fazem circular sua denominação errônea de fatos naturais" (2018, p. 13) e que também nos servem de fio condutor. Segundo a autora,

A complexidade do conceito de gênero exige um conjunto interdisciplinar e pós-disciplinar de discursos, com vistas a resistir à domesticação acadêmica dos estudos de gênero ou dos estudos sobre as mulheres, e a radicalizar a noção de crítica feminista. (2018, p. 13)

Outro ponto de atenção levantado por Butler — e alinhado à perspectiva foucaultiana de poder, opressão, resistência e às tensões decorrentes desse jogo de forças — é a

importância de compreender como a categoria "mulheres", enquanto suposto sujeito do feminismo, é "produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca emancipação" (2018, p. 20). Segundo a autora, para além das "ficções 'fundacionistas' que sustentam a noção de sujeito", há um problema de ordem política com o qual o feminismo se depara ao supor que o termo "mulheres" denota uma identidade comum (2018, p. 20). "Mulheres", nas palavras de Butler, mesmo no plural, "tornou-se um termo problemático, um ponto de contestação, uma causa de ansiedade" (2018, p. 20). De maneira semelhante, a noção de "patriarcado universal" tem sido amplamente criticada em anos recentes, por falhar em explicar "os mecanismos de opressão de gênero nos contextos culturais concretos em que ela existe" (BUTLER, 2018, p. 21). Esta forma de teorização vem sendo duramente criticada — discussão presente na pesquisa de Oyěwùmí, sobre a qual nos aprofundaremos adiante — por seus esforços em colonizar e se apropriar de culturas não ocidentais, "instrumentalizando-as para confirmar noções marcadamente ocidentais de opressão" (BUTLER, 2018, p. 21).

Portanto, apesar de utilizarmos de maneira abundante o termo "mulheres", principalmente na primeira parte desta pesquisa — levando em conta a necessidade, do ponto de vista da historicidade, de demarcar a preponderância massiva desta população entre as vítimas de perseguição durante a caça às bruxas, que ainda é ignorada por alguns autores — não nos isentamos de refletir sobre as origens e consequências da constituição desta categoria, enquanto marcador social da diferença. Pelo contrário. Nosso percurso nos remete necessariamente — a partir do olhar para um fenômeno massivo de repressão e violência de escala intercontinental e longa duração — à investigação da história do projeto econômico, político e ideológico que levou a este contexto e a importância do fenômeno em si na reelaboração das hierarquias de gênero e na naturalização da opressão por meio das estruturas de saber-poder, que levaram até ele, mas também que dele resultaram em grande medida. Como ressalta Scott, não podemos fazer isso sem dar atenção aos sistemas de significados, ou seja, às formas como "as sociedades representam o gênero, o utilizam para articular regras de relações sociais ou para construir o sentido da experiência" (1990, p. 15).

Em termos metodológicos, segundo Scott — utilizando-se da definição de desconstrução de Derrida²⁴ — esta crítica significa:

Analisar no seu contexto determinado a maneira como opera qualquer oposição binária, revertendo e deslocando a sua construção hierárquica, em

²⁴ Aqui Scott apela para a formulação de "desconstrução" de Derrida, que, "sem inventar o processo de análise que ela descreve, apresenta a vantagem de teorizar e, portanto, pode constituir um método útil" (SCOTT, 2018, p. 32).

lugar de aceitá-la como real, como óbvia ou como estando na natureza das coisas. (1990, p. 10)

A autora enfatiza ainda que, em certo sentido, é isso que a crítica feminista vem fazendo há anos. "A história do pensamento feminista é uma história de recusa da construção hierárquica da relação entre masculino e feminino" e é justamente por isso que Scott defende que as historiadoras e historiadores tem hoje condições de teorizar as suas práticas e de "desenvolver o gênero como uma categoria de análise" (SCOTT, 1990, p. 10). De uma perspectiva foucaultiana do poder — entendido não como uma esfera unificada, coerente e centralizada, mas sim como "constelações dispersas de relações desiguais constituídas pelo discurso nos 'campos de forças'" (SCOTT, 1990, p. 20) —, a autora reitera a importância de examinar atentamente os métodos de análise e as hipóteses operativas, ressaltando que:

Em lugar de procurar as origens únicas, temos que conceber processos tão ligados entre si que não poderiam ser separados [...]. Temos que nos perguntar mais frequentemente como as coisas aconteceram para descobrir porque elas aconteceram. (SCOTT, 1990, p. 20)

Para Haraway, as "lutas a respeito do que terá vigência como explicações racionais do mundo são lutas a respeito de como ver" (1995, p. 28). Para a autora, então, é importante ter clareza de que "gênero é um campo de diferença estruturada e estruturante" (1995, p. 29).

A corporificação feminista, assim, não trata da posição fixa num corpo reificado, fêmeo ou outro, mas sim de nódulos em campos, inflexões em orientações e responsabilidade pela diferença nos campos de significado material - semiótico. (HARAWAY, 1995, p. 29)

Nesse sentido, ainda com relação ao uso da categoria "mulheres", Butler sublinha que a noção binária de masculino e feminino constitui "a estrutura exclusiva em que essa especificidade pode ser reconhecida", e denuncia a maneira pela qual esta "especificidade" do feminino é "totalmente descontextualizada, analítica e politicamente separada da noção de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder" (2018, p. 22). Para Scott, o gênero é "uma das referências recorrentes pelas quais o poder político foi concebido, legitimado e criticado" e se refere à oposição masculino/feminino ao mesmo tempo que estrutura seu sentido (1990, p. 27). Mas podemos fazer referência a um "dado" sexo ou gênero, sem antes investigar como são dados o sexo e o gênero e por quais meios? Apesar da aparência "segura e fixa fora de qualquer construção humana" destas referências, necessária à reivindicação do

poder político, temos a obrigação de investigá-las do ponto de vista genealógico. A oposição binária e o processo social das relações de gênero, bem como sua suposta pertença à "ordem natural ou divina" tornam-se então, segundo esta linha de raciocínio, "parte do sentido do poder, ele mesmo" e "colocar em questão ou mudar um aspecto ameaça o sistema por inteiro" e é precisamente isto que faremos a seguir (SCOTT, 1990, p. 27).

2.2 Sexo biológico como construção social

Ao repensar a construção do gênero enquanto termo e conceito, deparamo-nos então com a necessidade de olhar nos mesmos termos para a concepção dominante e dicotômica de sexo. Esbarramos muitas vezes na questão do sexo biológico, entendido com frequência como uma realidade fixa e imutável, a partir da qual configura-se o gênero, este sim construído socialmente. Butler então levanta alguns questionamentos cruciais a respeito do que seria afinal o sexo e quais os caminhos para defini-lo. No limite, autora se pergunta como a crítica feminista deve avaliar os discursos científicos "que alegam estabelecer tais 'fatos' para nós", concluindo com a provocação: "teria o sexo uma história?" (BUTLER, 2018, P. 27).

Haveria uma história de como se estabeleceu a dualidade do sexo, uma genealogia capaz de expor as opções binárias como uma construção variável? Seriam os fatos ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais? (BUTLER, 2018, p. 27)

Foi com o intuito de se aprofundar historicamente nestes questionamentos que Laqueur empreendeu, nos anos 1990, uma extensa pesquisa histórica no campo da medicina que resultou no livro *Inventando o Sexo* (2001). O autor partiu da investigação do histórico do ciclo de vida, que resultou no contato com manuais das parteiras do século XVII — em busca de material sobre a organização dos nascimentos — onde encontrou conselhos para mulheres que desejam engravidar. Os médicos e as parteiras acreditavam que o orgasmo feminino era uma das condições para a concepção e davam dicas para que a mulher o atingisse. Com o passar dos anos, a pesquisa conduziu-o a uma importante reflexão sobre a diferença sexual e a natureza da diferença sexual em geral, que acabou se tornando seu foco de investigação. Laqueur logo percebeu que a retirada do prazer da mulher dos relatórios médicos sobre concepção ocorreu mais ou menos ao mesmo tempo em que o corpo da mulher passou a ser entendido, não mais como uma versão do corpo do homem, o que chamou de

"modelo de sexo único"²⁵, mas como o seu oposto, intitulado "modelo de dois sexos"²⁶ (2001). A partir daí, empreende um extenso levantamento genealógico, que permite concluir que "não há qualquer conhecimento específico da diferença sexual em termos históricos a partir de fatos indiscutíveis sobre os corpos" (2001, p.8). Esta percepção serve de ponto de partida para uma exaustiva investigação bibliográfica a fim de demonstrar o caráter situacional da ideia de sexo biológico, como algo apenas compreensível no contexto das relações e tensões entre gênero, saber e poder.

Mas Laqueur ressalta que esse deslocamento, do primeiro até o segundo modelo, situado no século XVII e associado ao Iluminismo, de forma alguma aconteceu de forma cronológica e excludente:

Cheguei à espantosa conclusão de que os modelos de dois sexos e de sexo único haviam sempre existido para aqueles que pensavam na diferença, e que não havia qualquer forma científica para distingui-los. (2001, p. 8).

O autor observa que quanto mais examinava os registros históricos, menos clara se tornava a divisão sexual. Quanto mais o corpo existia como fundamento do sexo, menos sólidas se tornavam as divisões (2001). Mas antes de nos aprofundarmos na pesquisa de Laqueur, voltamos à pergunta de Butler: "o que é afinal o sexo? É ele natural, anatômico, cromossômico ou hormonal?" (2018, p. 27).

Trabalhos como os de Fausto-Sterling (2002) e Machado (2005) confirmam, com grande quantidade de dados, que não há diferenças regulares entre os sexos. É o que nos ajuda a compreender os artigos *Dualismo em Duelo*, que se dedica ao controverso teste de sexo nas Olimpíadas (FAUSTO-STERLING, 2002) e *O Sexo dos Anjos*, dedicado à questão das crianças intersexuais (MACHADO, 2005). Durante as Olimpíadas de 1988, a atleta Maria Patiño, principal das corredoras com barreira da Espanha, esqueceu o certificado médico que declarava "o que parecia patentemente óbvio para quem quer que a olhasse: tratava-se de uma mulher" (FAUSTO-STERLING, 2002, p. 11). O Comitê Olímpico Internacional (COI), prevendo a possibilidade de que algumas competidoras esquecessem seus certificados de feminilidade, permitia que um novo teste fosse feito no local. Algumas horas depois, Patiño recebeu um chamado alertando sobre algum problema no exame, que foi

²⁵ No "modelo de sexo único", "o corpo da mulher passou a ser conhecido, não mais como uma versão menos importante do corpo do homem (modelo de sexo único), porém como seu oposto incomensurável (modelo de dois sexos). Os órgãos femininos, até então considerados "versões interiores do que o homem tinha", foram interpretados, no século XVIII, como órgãos com uma natureza completamente diferente" (LAQUEUR, 2001, p. 8).

²⁶ No "modelo de dois sexos", o corpo da mulher era entendido como uma "versão menos importante do corpo do homem". Os órgãos femininos eram considerados "versões interiores do que o homem tinha do lado de fora - a vagina como o pênis, o útero como o escroto" (LAQUEUR, 2001, p. 8).

então refeito. Quando se dirigia ao estádio olímpico para começar sua primeira corrida, os funcionários de pista deram a notícia: ela tinha sido reprovada no teste de sexo. Apesar de parecer mulher de acordo com os padrões correntes e nunca ter tido razão para suspeitar que não fosse mulher, o exame dizia que as células de Patiño continham um cromossomo Y e que seus lábios ocultavam testículos. Ela também não tinha nem ovários nem útero. Segundo a definição do COI, portanto, Patiño não era uma mulher, e por isso foi impedida de participar da equipe olímpica da Espanha (FAUSTO-STERLING, 2002).

O incidente destruiu a vida pessoal e profissional da atleta, que perdeu títulos conquistados, foi impedida de voltar a competir, foi deixada pelo namorado, despejada da moradia atlética nacional e teve sua bolsa de estudos revogada. Mas Patiño não desanimou, e gastou milhares de dólares consultando médicos a respeito de sua situação.

Estes explicaram que ela nascera com uma síndrome de insensibilidade ao andrógeno. Isso queria dizer que, embora tivesse um cromossomo Y e seus testículos produzissem testosterona suficiente, suas células eram incapazes de detectar esse hormônio masculinizante. Por isso, seu corpo nunca produziu características masculinas. Mas na puberdade seus testículos produziam estrógeno (como os testículos de todos os homens), que, por causa da incapacidade de seu corpo de reagir à testosterona, provocaram o crescimento de seus seios, o estreitamento de sua cintura e o alargamento dos quadris. A despeito de um cromossomo Y e testículos, ela cresceram como mulher e desenvolvera formas femininas. (FAUSTO-STERLING, 2002, p. 12)

Patiño então decidiu enfrentar o COI, recorreu e obteve o apoio de Alison Carlson, antiga jogadora de tênis e bióloga de Stanford contrária ao teste de sexo. Juntas, começaram a preparar a defesa e, para isso, Patiño se submeteu a exames em que os médicos “analisaram suas estruturas pélvicas e ombros para decidir se ela era suficientemente feminina para competir” (VINES, 1992 apud FAUSTO-STERLING, 2002). Passados dois anos e meio, a Federação Internacional de Atletismo Amador (FIAA) a readmitiu e, em 1992, Patiño voltou à equipe olímpica da Espanha, entrando para a história como a primeira mulher a ter contestado o teste de sexo para mulheres atletas (FAUSTO-STERLING, 2002). Mas mesmo com o reconhecimento da FIAA, o COI permaneceu inflexível: "ainda que a procura do cromossomo Y não fosse a melhor abordagem científica ao teste de sexo, o teste devia ser realizado" (FAUSTO-STERLING, 2002, p. 13) e assim permaneceu por mais alguns anos. Após muita pressão das atletas, a partir dos Jogos Olímpicos de Sidney, em 2000, o COI suspendeu o teste de feminilidade imposto a todas as atletas, mas isso não o extinguiu completamente. Hoje, a verificação é recomendada quando existem questionamentos sobre alguma atleta em específico (MENDONÇA, 2020, online).

A despeito das violências físicas e simbólicas causadas pelo teste de sexo praticado pelo COI, e do impacto negativo na vida de diversas atletas — como no caso de Patiño e, mais recentemente, da sul-africana Caster Semenya, bicampeã olímpica nos 800 metros e tricampeã mundial na mesma categoria (MENDONÇA, 2020, online) — o debate sobre o teste de sexo e a discussão por ele disparada no artigo de Fausto-Sterling (2002), nos interessa especificamente por expor de maneira inequívoca o caráter questionável e a falibilidade de um discurso que situa no método científico experimental e na esfera fisiológica a definição pretensamente indiscutível do sexo, dentro de um modelo dualista.

O sexo de um corpo é simplesmente complexo demais. Não existe o isso ou aquilo. Antes, existem nuances de diferença, [...] rotular alguém homem ou mulher é uma decisão social. Podemos utilizar o conhecimento científico para nos ajudar a tomar a decisão, mas só nossas crenças sobre o gênero – e não a ciência – podem definir nosso sexo. Além disso, nossas crenças sobre o gênero também afetam o tipo de conhecimento que os cientistas produzem sobre o sexo. (FAUSTO-STERLING, 2002, p. 15)

Para a autora, o pensamento ocidental — especificamente as cosmologias europeia e norte-americana — depende em grande medida do uso de dualismos, pares de conceitos, objetos ou sistemas de crenças opostos (2002). O ensaio *Dualismo em Duelo* enquadra especialmente três deles: sexo/gênero, natureza/criação e real/construído e embora esteja focado na questão de gênero, discute "o modo como as idéias de raça e gênero surgem a partir de supostos subjacentes sobre a natureza física do corpo" (2002, p. 9). Concordamos com a autora que "entender como operam raça e gênero – em conjunto e independentemente – nos ajuda a compreender melhor como o social se torna corporificado" (2002, p. 9). Importante determo-nos neste ponto para observar que a questão do dualismo já era muito presente na teologia cristã desde o período medieval, por meio da oposição bem/mal, mas objetivamente na posição específica ocupada pelo Diabo, como "o Opositor", figura contra a qual se afirmam as forças tidas como positivas e a quem terminaram associados, como vimos, todos os símbolos de alteridade (LE GOFF; SCHMITT, 2017). Na maior parte das vezes — como no caso do sexo e do gênero, mas também da raça — "usamos os dualismos em alguma forma de argumento hierárquico" (FAUSTO-STERLING, 2002, p. 60).

Voltaremos a Fausto-Sterling ainda algumas vezes, mas para corroborar seu raciocínio cabe uma passagem pela pesquisa de Machado, que analisou em "O Sexo dos Anjos" as representações corporais e práticas sociais acionadas com relação às crianças e jovens intersex, contrastando a perspectiva de profissionais médicos com a dos familiares envolvidos (2005). A partir de uma pesquisa qualitativa, sócio-antropológica, em que adotou o método

etnográfico, Machado trabalhou com um material empírico, resultado de entrevistas informais com profissionais de saúde envolvidos nas decisões, especialmente cirurgiões, endocrinologistas e psicólogos, bem como com os jovens que foram submetidos à cirurgia e seus familiares. Seus argumentos centrais, desenvolvidos a partir dos estudos críticos de gênero e das observações feitas em campo, consistem na percepção de que "o sexo é tão construído na cultura quanto o gênero" e que "as fronteiras entre o natural e o não-natural são facilmente borradas quando se trata de defini-las a partir do que é considerado dentro ou fora das normas sociais" (MACHADO, 2005, p. 253), noções que se alinham aos pontos de vista de Fausto-Starling, Butler e Laqueur, como veremos adiante, e que vão ao encontro das proposições investigadas por esta pesquisa.

O que Fausto-Sterling e Machado mostram, e que consideramos importante destacar, é o olhar generificado para a anatomia, que precede a noção biológica e dualista do sexo. Ou, nas palavras de Butler, "se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo" (2018, p. 27). Assim,

O gênero não deve ser meramente concebido com a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura assim como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual "a natureza sexuada" ou "um sexo natural" é produzido e estabelecido como "pré-discursivo", anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura. (BUTLER, 2018, p. 27)

Colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo, segundo Butler, é uma das formas pelas quais a "estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas" (2018, p. 28). Não há, portanto, como considerar um corpo que já não tenha sido interpretado por meio de significados culturais. O sexo então, não poderia ser, segundo a autora, qualificado como um "fato anatômico pré-discursivo" (BUTLER, 2018, p. 29). Neste contexto, mostra-se necessário ampliar para além do gênero o alcance da nova pesquisa histórica feminista defendida por Scott nos anos 1990, cujo objetivo seria o de "implodir a noção de fixidade, descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva à aparência de uma permanência eterna na representação binária dos gêneros" (SCOTT, 1990, p. 22).

Considerando também o sexo como produto das relações sociais e das construções próprias de um sistema de saber-poder, somos capazes de perceber que essas "afirmações normativas" (de sexo e gênero) "dependem da rejeição ou da repressão de outras possibilidades alternativas" (SCOTT, 1990, p. 21). É preciso ter clareza de que:

A posição que emerge como dominante é, apesar de tudo, declarada a única possível. A história posterior é escrita como se essas posições normativas fossem o produto de um consenso social e não de um conflito. (SCOTT, 1990, p. 21)

Quando as historiadoras e historiadores investigam a maneira como o conceito de gênero — e nós acrescentamos: de sexo biológico — legitima e constrói as relações sociais, começam a compreender, segundo Scott, a natureza recíproca do gênero (mas também do sexo) e da sociedade, e das formas particulares com que a política os constrói e é construída por eles (1990). Neste ponto da pesquisa, já está claro para nós que da mesma maneira que se aplica ao sexo biológico e ao dimorfismo sexual enquanto dispositivos, este axioma também é perfeitamente válido para a ciência em si, proposição que aprofundaremos a seguir.

Historicamente, Scott aponta transtornos políticos de massa como potenciais catalisadores de revisões de termos e da organização do gênero na sua procura por "novas formas de legitimação" (1990, p. 28). De maneira semelhante, noções antigas de gênero também serviram para "validar novos regimes" (1990, p. 28). Crises demográficas causadas pela fome, pestes e guerras — muito presentes, como vimos, nos primeiros séculos de caça às bruxas — são apontadas pela autora como provocadoras de políticas natalistas voltadas ao controle da sexualidade, da concepção e do comportamento feminino em geral (1990). Entendendo as significações de sexo, gênero e poder como construídas reciprocamente, conforme vimos até aqui, nos voltamos à análise das transformações que ocorriam nessa esfera durante o período em que durou o fenômeno da caça às bruxas — em especial a partir do século XVII, dos desdobramentos da revolução científica e das colonizações — para tentar identificar as conexões possíveis entre o contexto histórico descrito e as mudanças que ocorriam no plano das mentalidades, já num contexto de estruturação da ciência moderna.

2.3 A Genealogia do sexo e a invenção da diferença

Com tantas evidências de que os sexos não encontram na biologia uma diferenciação definitiva, como esta concepção se consolidou entre as diversas ciências de maneira tão eficiente? Laqueur defende que a nova maneira de interpretar o corpo, baseada na oposição entre "homem" e "mulher", não foi resultado de maior conhecimento científico específico, mas sim de dois outros grandes processos: um epistemológico e outro político (2001, p. 22). Segundo o autor, "não há qualquer conhecimento específico da diferença sexual em termos históricos a partir de fatos indiscutíveis sobre os corpos" (2001, p. 8). Como vimos, ao debruçar-se inicialmente sobre os manuais das parteiras do século XVII, Laqueur descobriu

que os médicos e as parteiras acreditavam que o orgasmo feminino tinha uma função determinante na concepção e davam dicas para que a mulher o atingisse. O que o autor descobriu, e que representou uma guinada importante no rumo de sua pesquisa, é que a retirada do prazer feminino dos relatórios médicos sobre concepção ocorreu simultaneamente ao processo que resultou numa compreensão do corpo da mulher não mais como uma versão menos perfeita do corpo do homem (modelo de sexo único), mas como seu "oposto incomensurável" (modelo de dois sexos). Algumas das mudanças com relação à compreensão de processos fisiológicos como a menstruação e a lactação, de fato, podem ser compreendidas como resultado do progresso científico, mas a cronologia das descobertas, segundo Laqueur, "não se alinhava com as novas concepções do corpo sexual" (2001, p. 8).

Cheguei à espantosa conclusão de que os modelos de dois sexos e de sexo único haviam sempre existido para aqueles que pensavam na diferença, e que não havia qualquer forma científica para distingui-la (LAQUEUR, 2001, p. 8).

O modelo de dois sexos teria entrado em evidência durante o Iluminismo, mas o modelo de sexo único não desapareceu (2001). Quanto mais Laqueur examinava os registros históricos, menos clara se tornava a divisão sexual. "Quanto mais o corpo existia como fundamento do sexo, menos sólidas se tornavam as fronteiras" (2001, p. 8). Assim, a pesquisa que começara com um histórico dos ciclos de vida e posteriormente conduzira-se para uma história do prazer sexual feminino e suas supostas relações com a concepção, "tornou-se a história de como o sexo, assim como o gênero, foram construídos" (LAQUEUR, 2001, p. 9).

Como vimos, durante milhares de anos, acreditou-se que as mulheres tinham a mesma genitália que os homens. Galeno desenvolveu, no século II EC, um poderoso modelo de identidade estrutural dos órgãos reprodutivos do homem e da mulher, que demonstrava com detalhes que "as mulheres era essencialmente homens" nos quais uma "falta de calor vital" resultara na "retenção interna das estruturas que no homem são visíveis na parte externa" (LAQUEUR, 2001, p. 16). O modelo de sexo único prevaleceu enquanto o pensamento aristotélico foi predominante na filosofia natural, mas não só. Mesmo quando, por volta do final do século XVIII, o antigo modelo "que classificava homens e mulheres de acordo com seu grau de perfeição metafísica" e "calor vital" deu lugar a um novo modelo "de dimorfismo radical" e de "divergência biológica", as "velhas homologias" seguiram marcando presença no senso comum (LAQUEUR, 2001, p. 17).

Para nós, com relação à questão do prazer feminino, também é interessante notar que no processo que destronou os valores antigos, as mulheres — cuja razão supostamente não

oferecia resistência à paixão, ligadas ao universo dos instintos e cujos desejos não conheciam fronteiras no antigo esquema, segundo o pensamento dominante — tornaram-se "criaturas com uma vida reprodutiva anestesiada dos prazeres carnaís" (LAQUEUR, 2001, p. 15). O lugar-comum da psicologia contemporânea de que "o homem deseja o sexo e a mulher relacionamentos" seria portanto, segundo Laqueur, "a exata inversão das noções do pré-Iluminismo" (LAQUEUR, 2001, p. 15). Mas a questão central levantada pelo autor é: como teria ocorrido essa mudança?

Antes do século XVII o sexo era entendido como uma categoria sociológica e não ontológica (LAQUEUR, 2001). As novas formas de interpretar o corpo não foram consequência de um maior conhecimento científico específico, como vimos.

As "oposições e contrastes" entre macho e fêmea, se quisermos interpretá-las assim, foram claras desde o início dos tempos: um dá a luz, o outro não. Estabelecida contra essas verdades temporárias, a descoberta de que a artéria ovariana não é, como acreditava Galeno, a versão feminina do canal deferente foi de significação relativamente irrelevante. O mesmo pode ser dito sobre as "descobertas" mais modernas de determinantes bioquímicos e neurológicos ou outros determinantes naturais da diferença sexual. Conforme documentou Fausto-Sterling, uma grande quantidade de dados negativos que mostram que não há diferenças regulares entre os sexos simplesmente não são citados. (LAQUEUR, 2001, p. 21)

Diferenças e igualdades estão por toda parte, segundo o autor, a questão é quais delas importam e com qual finalidade, sendo esta uma determinação que ocorre "fora dos limites da investigação empírica" (2001, p. 21). Laqueur defende que só houve interesse em buscar evidências de dois sexos distintos quando essas diferenças se tornaram politicamente importantes e epistemicamente possíveis. No final do século XVII, em certos contextos,

o corpo não era mais visto como um microcosmo de uma ordem maior, na qual cada partícula da natureza é posicionada dentro de várias camadas de significação. A ciência não mais gerava as hierarquias de analogias, as semelhanças que levavam o mundo inteiro a tentativas científicas, mas criava um corpo de conhecimento ao mesmo tempo infinito e extremamente pobre, como argumenta Foucault. (LAQUEUR, 2001, p. 22)

Foi precisamente esta mudança epistêmica, segundo o autor, que tornou possível o "sexo do Iluminismo" como fundamento biológico do que é ser masculino e feminino e é também por isso que ela nos interessa tanto. O giro epistemológico que possibilitou o sistema de dois sexos foi o mesmo desencadeado pela caça às bruxas e que atingiu o ápice durante o seu declínio, como desdobramento da revolução científica. O desencantamento do mundo e a perseguição das cosmologias que se opunham ao pensamento cartesiano, baconiano e cristão

— hegemônico na Europa Moderna — coincidiu portanto como o surgimento de um novo entendimento do sexo, simultaneidade que será investigada mais a fundo no próximo capítulo.

Mas a episteme sozinha não produziu dois sexos, segundo Laqueur, isso aconteceu devido a circunstância políticas. Os discursos antigos da biologia acerca da reprodução, ainda persuasivos no início do século XVIII, ligavam as qualidades íntimas e as experiências do prazer sexual à ordem social e cósmica (LAQUEUR, 2001, p. 22). A Peste, as colonizações e a invenção da prensa de Gutenberg são alguns dos eventos históricos utilizados por Anchieta para contextualizar, ao lado da Reforma Católica e da Inquisição, a eclosão da caça às bruxas (2019). O medo da cólera divina, da morte, do fim do mundo, o contato com novos povos, culturas, fauna e flora e a inauguração da imprensa sensacionalista e popular por meio da ampla circulação de tablóides, folhas volantes, livros, xilogravuras, teriam, em conjunto, como vimos, criado as condições para a elaboração, a consolidação e a disseminação dos estereótipos femininos diabólicos associados à magia e à depravação, fundamentais à campanha de perseguição e extermínio que se seguiu (ANCHIETA, 2019).

Podemos observar portanto até aqui, que a Caça às Bruxas e a exclusão das mulheres da prática científica e da profissão médica, quando de sua institucionalização, fizeram parte da história e do processo de estruturação da ciência moderna, contribuindo, conseqüentemente, com a formação de um sistema de oposição binário, essencialista e excludente "fundado em" e "fundante da" hierarquia entre os sexos, marcante nesta mesma ciência. O fenômeno parece ter sido fundamental à consolidação do dimorfismo enquanto dispositivo social de produção da masculinidade e da feminilidade, estruturante das tecnologias do sexo (PRECIADO, 2014) e crucial para a consolidação de um sistema de saberes e práticas, representado pelas instituições (FOUCAULT, 1977).

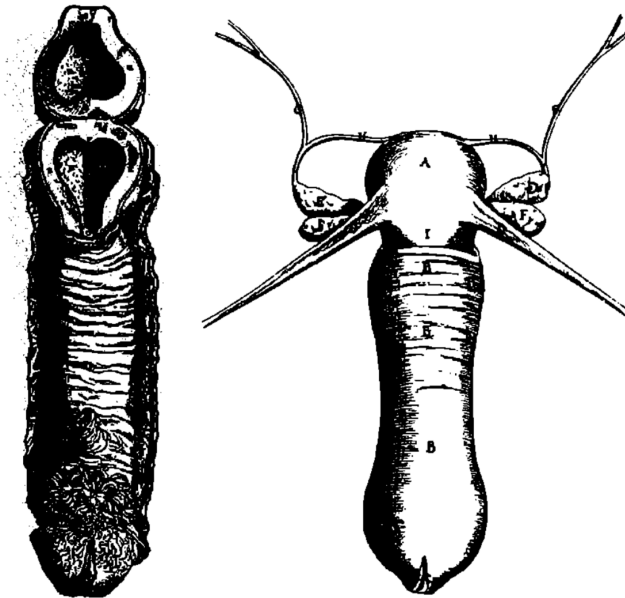
A pesquisa de Laqueur nos leva a suspeitar que a "invenção do sexo" (2001), mesmo que de forma complexa e não linear, esteve alinhada com um projeto de ciência que, por sua vez, era alinhado a um projeto de poder. O autor esclarece que não tem interesse em negar a realidade do sexo ou do dimorfismo sexual como um processo evolutivo, mas que deseja demonstrar, com base em evidências históricas, "que quase tudo que se queira dizer sobre o sexo" — de qualquer forma que o sexo seja compreendido — "já contém em si uma reivindicação sobre o gênero" (2001, p. 23). É a partir do entendimento do sexo, tanto no mundo do "sexo único" como no mundo de "dois sexos" (1990), como algo situacional, que fica evidente que ele é explicável "apenas dentro do contexto da luta sobre gênero e poder" (LAQUEUR, 2001, p. 23).

O fato de a dor e a injustiça terem gênero e corresponderem aos sinais corpóreos do sexo é precisamente o que dá importância a um discurso sobre a criação do sexo [...] sugiro que as teorias da diferença sexual influenciaram o curso do progresso científico e a interpretação de resultados experimentais específicos. [...] O sexo, como o ser humano, é contextual. [...] A instabilidade da diferença e da igualdade existe no próprio núcleo do empreendimento biológico, na sua dependência das precedentes e mutáveis razões epistemológicas e, pode-se acrescentar, políticas. [...] A ciência não investiga simplesmente, ela própria constitui a diferença [...] A história trabalhou claramente para "racionalizar e legitimar" as distinções, não só de sexo mas também de raça e classe, com desvantagem para os destituídos de poder. (LAQUEUR, 2001, pp. 26-32)

2.4 O modelo de uma só carne

No capítulo 1, vimos como o pensamento aristotélico, aplicado à fisiologia por Galeno e apropriado pela teologia cristã, construiu e difundiu, com base na "teoria dos humores", a ideia da mulher como um macho imperfeito para justificar sua suposta fraqueza em termos racionais e sua maior suscetibilidade às tentações demoníacas. É neste contexto epistêmico que se insere o modelo de sexo único, descrito por Laqueur, e que dominou a concepção de diferença sexual desde a antiguidade clássica até o final do século XVII. O esquema do macho imperfeito (ou macho invertido), nada mais é que a manifestação do pensamento hierárquico em que "em vez de serem divididos por suas anatomias reprodutivas, os sexos eram ligados por um sexo comum" de maneira vertical, sendo um superior ao outro (LAQUEUR, 2001, p. 42). Nesse contexto, as afirmações de que a vagina era um pênis interno ou que o ventre era um escroto feminino davam-se muito mais como uma estratégia interpretativa que tentava afirmar uma "realidade extracorpórea estável" num período em que "existiam muitos gêneros, mas somente um sexo adaptável": o masculino (LAQUEUR, 2001, p. 50). A anatomia servia então, mais como "ilustração de um ponto conhecido que como evidência de sua verdade" (LAQUEUR, 2001, p. 43).

Figura 7 - Os órgãos femininos são percebidos, e em seguida retratados, como versões dos masculinos em apostilas e gravuras mal impressas, mas também nos livros mais influentes. À esquerda, uma vagina como pênis, em *Fabrica* (1543), de Vesalius, e à direita, a vagina e o útero com aparência de pênis em *Anatome corporis humani* (1611), de Vidus Vidius (LAQUEUR, 2001, p. 106).



Fonte: Laqueur, 2001, p. 108.

Figura 8 - Reprodução de Vesalius em edição de 1586 de Valverde. À esquerda, uma figura semelhante a um pênis e à direita as formas clássicas femininas de onde supostamente foi extraída.



Fonte: Laqueur, 2001, p. 109.

O "discurso de uma só carne", que Laqueur se esforça em explicar detalhadamente, "parece ver os órgãos e as qualidades do corpo em geral como formas de expressar hierarquia", como "elementos de uma rede de significados" em que o metafórico e o corpóreo são tão conectados um ao outro que "a diferença entre eles é mais de ênfase que de espécie" (LAQUEUR, 2001, p. 132).

As afirmações do modelo antigo que podiam ser testadas empiricamente, que representam e são representadas pela afirmação transcendental de que existe apenas um sexo, são tão improváveis para a imaginação científica moderna que é preciso um grande esforço para compreender como pessoas razoáveis podiam tê-las apoiado. Mas é um esforço que vale a pena, nem que seja para derrubar a estabilidade de nossas próprias interpretações sobre a diferença sexual, expondo as bases de outras visões e mostrando que as diferenças que fazem a diferença são historicamente determinadas. (LAQUEUR, 2001, p. 95)

Por isso é tão importante situar o modelo de sexo único no ambiente cosmológico (e filosófico) no qual ele se inseria, já que foi justamente a transformação deste ambiente, observada ao final do processo que hoje chamamos de Revolução Científica, um dos principais fatores que possibilitaram que ele perdesse terreno para o modelo de dois sexos, como veremos adiante. O modelo de sexo único, como vimos, arraigado em certas áreas do pensamento médico desde a antiguidade, era então "profundamente dependente de significados culturais" e servia tanto de "tela microcós mica para uma ordem hierárquica macrocós mica", como de sinal consideravelmente estável "para uma ordem social intensamente ligada ao gênero" (LAQUEUR, 2001, p. 152).

Laqueur evoca a noção de "corpo grotesco" de Bakhtin — como "o ato de transformação" (ou dissolução), o corpo fecundo, aberto, no processo da própria reprodução para explicar o modelo dos corpos e prazeres a que se refere (2001). Em sua retórica de semelhança metafórica e na imagem do corpo, "cujas fronteiras com o mundo são porosas e multiformes", esta concepção cai em desuso a partir de seu colapso político e estético (2001, p. 157). O corpo grotesco de Bakhtin é "cós mico e universal", o que significa que "as funções e configurações do corpo não só refletem a ordem cósmica como são, em grande medida, determinadas por ela" (LAQUEUR, 2001, p. 158). Esta ideia de corpo reflete o princípio mágico da similitude em que se baseava a magia natural, tanto erudita como popular, como vimos no capítulo anterior, e que foi duramente combatida durante a caça às bruxas. Ou seja, o corpo grotesco de Bakhtin nada mais é do que o corpo antes de passar pelo já mencionado processo moderno de individuação (BRETON, 2016), a partir do desencantamento e da separação entre corpo, mente e cosmos, fundamental ao desenvolvimento do capitalismo.

Os ataques contra o grotesco que ele (Bakhtin) vê em escritores como Erasmo, e que Norbert Elias identificou como a essência do "processo civilizatório" e associou ao início do estado absolutista, também se tornaram ataques contra o modelo renascentista de sexo e gênero. Uma nova política cultural irá levar ao século XVIII novas metáforas de reprodução e novas interpretações do corpo feminino com relação ao masculino. (LAQUEUR, 2001, p. 159)

Com relação à existência de um sexo verdadeiro e essencial durante a Renascença e anteriormente a ela, Laqueur relativiza o argumento de Foucault. Comentando a afirmação de que pessoas intersex tinham mais liberdade, podendo fazer uma escolha social e jurídica, Laqueur considera que Foucault talvez tenha sido utópico, mas destaca que ele tinha razão ao dizer que, antes do século XVIII, "não havia um sexo verdadeiro e essencial que diferenciava o homem da mulher" (2001, p. 161). Mas não havia tampouco sexos opostos, e sim, como vimos, um único sexo, "cujos exemplares mais perfeitos eram julgados masculinos no nascimento, e os menos perfeitos rotulados de femininos" (LAQUEUR, 2001, p. 161). No mundo imaginativo a que nos referimos não havia um sexo "real" que baseasse e distinguísse de forma inequívoca os dois gêneros e a questão moderna sobre o sexo "real" de uma pessoa simplesmente não fazia sentido. Mas na ausência de um sistema de dois sexos com aparência estável, as rígidas regras comportamentais com relação ao corpo tentavam estabilizar o gênero, e as punições para os transgressores eram severas (2001). Laqueur defende por fim que, neste mundo, o corpo de sexo único era muito mais livre para exprimir o gênero teatral e as angústias dele decorrentes do que seria quando passou a ser considerado fundamento do gênero. Um corpo no qual as diferenças eram de grau e não de espécie, em comparação a outro feito de "homens e mulheres reais" e das claras distinções jurídicas, sociais e culturais entre eles (LAQUEUR, 2001, p. 161).

2.5 A invenção dos sexos

Vimos que a ideia dominante, a partir do século XVIII, de que havia alguma coisa concreta e específica dentro, fora e por todo o corpo que opunha o masculino ao feminino ainda não existia na Renascença. Também nos dedicamos, no capítulo 1, a descrever longamente o processo de mudança no âmbito das mentalidades que desembocou nos séculos XVII e XVIII, como causa e consequência de fenômenos como a caça às bruxas e a Revolução Científica. Fato é que a filosofia mecânica e a cosmologia cartesiana-baconiana agora prometiam a verdade do mundo material, a partir do momento em que a natureza fosse "penetrada em todos os seus segredos", como defendeu Bacon. A compreensão do mundo não estava mais nas relações entre o macrocosmo e o microcosmo, "mas na coisa em si"

(LAQUEUR, 2001, p. 182). A mulher não era mais vista como uma versão imperfeita do homem, "ao longo de um eixo vertical de infinitas gradações" , mas como "uma criatura completamente diferente ao longo de um eixo horizontal, cujo solo intermediário era vazio" (LAQUEUR, 2001, p. 183). Os órgãos reprodutivos passaram de "pontos paradigmáticos" que indicavam uma hierarquia que ecoava no cosmo para o "fundamento da diferença incomensurável" (LAQUEUR, 2001, p. 189). Em outras palavras, os dois sexos "foram inventados como um novo fundamento para o gênero" (LAQUEUR, 2001, p. 190).

Mas Laqueur se preocupa em deixar claro que essas transformações não ocorreram de uma hora para outra e nem em todos os lugares ao mesmo tempo, destacando também que não foi uma mudança permanente. O modelo de sexo único continuou a existir em diversos contextos e os próprios médicos ainda recorriam a ele quando necessário. Como vimos, o autor aponta duas explicações para a forma como os dois sexos modernos como os conhecemos hoje foram e continuam sendo inventados: uma epistemológica e outra política.

A primeira é parte da história na qual o fato é mais claramente distinguido da ficção, a ciência da religião, e a razão da credulidade. [...] O ceticismo não foi inventado no século XVIII, mas a divisão entre o possível e o impossível, entre o corpo e o espírito, entre a verdade e a falsidade, e entre o sexo biológico e o gênero teatral, foi muito aguçada. A segunda parte da explicação epistemológica é essencialmente a que foi apresentada por Foucault: o episteme "no qual os sinais e as semelhanças eram entremeadas umas com as outras em uma espiral sem fim", no qual "a relação do microcosmo com o macrocosmo devia ser concebida como garantia desse conhecimento e como limite de sua extensão", terminou no final do século XVII. (LAQUEUR, 2001, p. 191)

Nos aprofundamos neste processo no primeiro capítulo, mas o que nos interessa destacar aqui é que foi nesse mesmo contexto que a função cultural que no modelo de sexo único era realizada pelo gênero passava agora a ser exercida pelo sexo (LAQUEUR, 2001). No final do século XVII e ao longo do século XVIII a ciência passou a considerar as categorias "masculina" e "feminina" como sexos biológicos opostos e incomensuráveis. O contexto para esta articulação não foi o dos avanços ou novas descobertas científicas. O contexto, segundo Laqueur, era político. Conforme a "ordem transcendental preexistente" e os "costumes de tempos imemoriais" perdiam força como justificativa para as relações sociais, "o campo de batalha do gênero mudava para a natureza, para o sexo biológico" (LAQUEUR, 2001, p. 192). Qualquer que fosse o assunto, o corpo era agora o ponto decisivo e "a política do gênero afetou muito claramente, não só a interpretação dos dados clínicos e de laboratório, como também sua produção" (LAQUEUR, 2001, p. 192-193).

Nenhuma descoberta então, ou grupo de descobertas, originou o modelo de dois

sexos, assim como as descobertas da Renascença não originaram o modelo de sexo único por uma mesma razão: "a natureza da diferença sexual não é suscetível a exames empíricos" (LAQUEUR, 2001, p. 193). Dois sexos incomensuráveis são produtos da cultura da mesma maneira que o modelo de sexo único. Como vimos, no final do século XVII, as várias correntes de pensamento que atuaram no sentido da transformação do entendimento do mundo em diálogo com o discurso religioso e a cosmologia cristã — entre elas, baconianismo, mecanicismo-cartesiano, empirismo, síntese newtoniana — erradicaram de maneira definitiva o pensamento mágico dos altos círculos intelectuais, destruindo entre outras coisas a forma galênica de compreender o corpo com relação ao cosmo. Isso significou "o abandono dos isomorfismos anatômicos entre o homem e a mulher" e também o exorcismo da linguagem científica das antigas metáforas, que ligavam a reprodução e outras funções do corpo ao mundo natural e ao cosmo (LAQUEUR, 2001, p. 194).

A importância, durante o século XVIII, de novas teorias de conhecimento em termos gerais, e com relação ao corpo, especificamente, é notória. A ideia científica de raça, por exemplo — fundada na crença de que "demonstrando a criação separada de várias raças (poligenia)" ou simplesmente documentando a diferença, a biologia podia "explicar a condição diferencial diante da 'igualdade natural'" —, desenvolveu-se "ao mesmo tempo e em resposta aos mesmos tipos de pressões que o sexo científico", constituindo as partes do que poderia ser entendido como "uma história mais abrangente de categorias biológicas exclusivas com relação à cultura" (LAQUEUR, 2001, p. 194). Há importantes discussões e paralelos com relação às diferenças sexuais e diferenças raciais a partir do século XVIII, já que ambas buscam produzir uma espécie de fundação biológica com objetivos políticos e sociais. Vamos nos aprofundar um pouco mais nesse território a partir daqui, concordando com Stolke que o chamado "Novo Mundo", território onde se desenrolam as cenas do próximo capítulo,

proporciona um exemplo especialmente claro das intersecções dinâmicas entre as ideias e os ideais contemporâneos sobre sexo/gênero, raça/etnicidade e classe social que se refletem nos novos sistemas de identificação, classificação e discriminação social que se forjaram na consolidação da sociedade colonial ibero-americana. (2006, p. 15)

2.6 Quando o sexo encontra a raça

Tratamos brevemente das colonizações ao descrever a construção do estereótipo da bruxaria, fortemente influenciado pelos relatos vindos das colônias, e, em seguida, ao

ressaltar a importância epistemológica da filosofia mecanicista e o desencantamento do mundo para a legitimação da empresa colonial. Nos aprofundaremos ainda no deslocamento da caça às bruxas para os territórios invadidos do continente americano, mais especificamente no caso do Brasil, algumas de suas particularidades e desdobramentos. Mas antes, por motivos metodológicos e conceituais, é necessário elucidar também o processo de fabricação da ideia de raça enquanto marcador social da diferença, de maneira semelhante à que fizemos com o sexo.

Concordamos com Stolke que há muitas relações entre a produção e a aplicação dos dispositivos de sexo e raça no ocidente, mas que não se trata de uma questão de mera convergência ou "combinação", "um simples processo de adição" (1991, p. 107). As verdadeiras inter relações, segundo a autora, "permanecem, não obstante, por esclarecer" (1991, p. 107). Até o século XIX, as mulheres eram legalmente consideradas criaturas que, "por várias razões e sob muitos aspectos, as mesmas que desvalorizavam as pessoas de pele mais escura", eram incapazes de assumir responsabilidade cívica (LAQUEUR, 2001, p. 244). A principal questão se refere, portanto, "à própria 'natureza' das diferenças supostamente naturais a que se atribuiu significado social para marcar as relações de desigualdade" (STOLKE, 1991, p. 103). Stolke argumenta, em consonância com Laqueur, que a desigualdade de gênero na sociedade de classes resulta de uma tendência historicamente específica de "naturalizar" desigualdades sócio-econômicas de forma semelhante ao que acontece com a raça (1991, p. 103).

Para começar, é importante lembrar que "a conquista americana não aconteceu num vácuo cultural histórico", mas que deve muito ao passado cultural e social dos próprios colonizadores (STOLKE, 2006, p. 18). Misturas étnicas não eram novidade nem para os portugueses nem para os espanhóis (e europeus de maneira geral), que, como vimos no capítulo 1, conviviam com o "medo do outro" desde antes de a caça às bruxas começar de fato, e se esforçaram em classificar, caracterizar e inferiorizar os símbolos de alteridade. Segundo Gonzalez,

Tanto do ponto de vista racial quanto civilizacional, a presença moura deixou profundas marcas nas sociedades ibéricas [...]. Espanha e Portugal adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais. Sabemos que as sociedades ibéricas se estruturam a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham o seu lugar determinado [...]. As sociedades que vieram a se constituir na chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico

administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação [...]. (2020, pp. 152-153)

Stolke ressalta ainda que a invasão do "Novo Mundo" coincidiu com a queda da prevalência muçulmana em Granada e com a conversão compulsória ou expulsão de judeus e muçulmanos, como parte do processo da conquista cristã e de unificação político-religiosa da Espanha (2006). Apesar de os objetivos dos colonizadores girarem em torno da disputa geopolítica, do lucro pessoal e da riqueza nacional, a religião nos países da Europa ocidental era, como vimos até aqui, inseparável da política e, neste contexto, a Igreja Católica teve um papel tão importante quanto o das Coroas (STOLKE, 2006). No Brasil, diante do maior contingente de africanos escravizados já transportados para as Américas, uma pequena minoria de colonizadores europeus se empenhou, assim como nas colônias espanholas, para impor "sua civilização metropolitana, suas instituições e sua cosmologia" (STOLKE, 2006, p. 17).

Segundo Delumeau, é inevitável fazer comparações entre a política de perseguição da idolatria praticada na América no final do século XVI e na primeira metade do XVII e a agressividade que as autoridades religiosas demonstravam na Europa no mesmo período, na esfera religiosa (2009). Perseguir feiticeiras e feiticeiros dos dois lados do Atlântico, "aprisionar, caçar e queimar heréticos constituíam um único e mesmo combate contra traidores da Igreja" (DELUMEAU, 2009, p. 396). A grande campanha de extirpação da idolatria no Peru começou em 1610, poucos meses após o edito de Filipe III, que expulsava os mouros da Espanha. Conexões entre a perseguição na metrópole e nas colônias também podem ser observadas a partir do paralelo entre mouros e indígenas, que continuavam a praticar antigos cultos que os europeus esperavam que fossem abandonados após o batismo: "O mal estava tão profundamente enraizado entre os mouros que os remédios espirituais haviam se tornado inoperantes. Daí a expulsão." (DELUMEAU, 2009, p. 397).

Nos aprofundaremos nestes pontos no próximo capítulo, mas, por ora, é importante recuperar a tradição política e ideológica-religiosa europeia — já amplamente descrita no primeiro capítulo — em que o Estado, com o apoio da Igreja, elegeu, definiu e perseguiu populações específicas como inimigas, constituindo-as como símbolos de alteridade e associando-as ao "grande jogo demoníaco" (DELUMEAU, 2009, p. 397). O próprio contexto de criação da Inquisição portuguesa traz um importante testemunho da doutrina teológica da *limpieza de sangre* — amplamente discutida por Stolke e que será abordada a seguir — como um prenúncio do racismo moderno. Com o acirramento das violências da Inquisição

em Aragão, e o consequente decreto de expulsão em 1492, muitos judeus convertidos se refugiaram em Portugal, onde uma decisão semelhante foi igualmente tomada em 1497. Portugal obteve então do Papa sua própria Inquisição num contexto em que, como no caso dos mouros na Espanha, a conversão não era mais o suficiente (DELUMEAU, 2009). Delumeau defende que na história cristã do antijudaísmo europeu, podem-se distinguir duas faces e também duas mentalidades:

Em um primeiro momento considerou-se que o batismo apagava no convertido todas as taras do povo deicida. Mais tarde, na prática, colocou-se em dúvida essa virtude do batismo, e considerou-se que o judeu conservava, mesmo tornando-se cristão, a herança dos pecados de Israel. Nesse momento o antijudaísmo tornava-se racial, sem deixar de ser teológico. (DELUMEAU, 2009, p. 452)

2.7 *Limpieza de sangre* e os prenúncios do racismo

As colonizações introduziram uma classificação universalizante da população do planeta pautada na ideia de "raça", segundo Stolke (2006). Um dos primeiros usos do conceito (da forma como é entendido hoje) de que se tem registro, foi em um artigo anônimo publicado no *Journal des Savants*, na França, em 1684. No periódico, um dos principais da Europa na época, o autor indicava “quatro ou cinco espécies ou raças de homens” (STOLKE, 2006, p. 32). Essa nova noção de raça era um "sinal dos tempos" (GUSDORF, 1972 apud STOLKE, 2006, p. 32) e "se desenvolveu paralelamente ao novo modelo bissexual (sic), no qual o útero naturalmente torna a mulher fadada à maternidade e à vida doméstica" (STOLKE, 2006, p. 32). A autora admite que é difícil precisar quando essa noção de raça foi transposta para as colônias, "mas não há dúvida que ela o foi" (2006, p. 33), principalmente, por conta da busca das elites coloniais com relação à "pureza genealógica", processo que ela descreve cuidadosamente em *O Enigma das Intersecções* (2006).

Há evidências isoladas, segundo Stolke, do uso do termo "raça" nas línguas românicas a partir do século XIII, mas a palavra teria sido mais amplamente adotada em inglês apenas no século XVI e, inicialmente, tanto em francês quanto em inglês, se referia ao pertencimento a alguma família (CONZE, 1984 apud STOLKE, 1991). Em castelhano, o termo foi contaminado, a partir do século XVI, pela doutrina da pureza de sangue adotada no processo de expulsão dos judeus e dos mouros da península Ibérica (COROMINAS apud STOLKE,

1991), mas há indícios da origem da ideia de sangue como veículo de fé religiosa, e posteriormente condição social, na teoria fisiológica medieval (WALKER BYNUM, 1989 apud STOLKE, 1991). Assim, a *limpieza de sangre* (ou pureza de sangue) deve ser entendida como a doutrina teológica que estruturou a sociedade ibérica dos fins da Idade Média e que teve papel central entre os valores sociais e culturais metropolitanos (STOLKE, 2006). Ainda segundo Stolke,

A doutrina ibérica da *limpieza de sangre* era algo *sui generis* na Europa no fim da Idade Média; trata-se do sistema normativo legal e simbólico que possibilitou o combate a crimes contra a cristandade (os principais sendo o judaísmo e o islamismo), introduzido na Península no alvorecer da modernidade. A pureza de sangue era entendida como a qualidade de não ter como ancestral um mouro, um judeu, um herético ou um penitenciado (condenado pela inquisição). [...] O sangue era, portanto, concebido como um veículo de pureza da fé, que transmitia vícios e virtudes religioso-morais de uma geração para outra. A pureza do sangue era avaliada por meio de investigações genealógicas que procuravam determinar a fé religiosa num contexto em que o catolicismo, considerado a única fé verdadeira, era concebido como a origem suprema do significado e do conhecimento da ordem da sociedade e do universo. (STOLKE, 2006, p. 21)

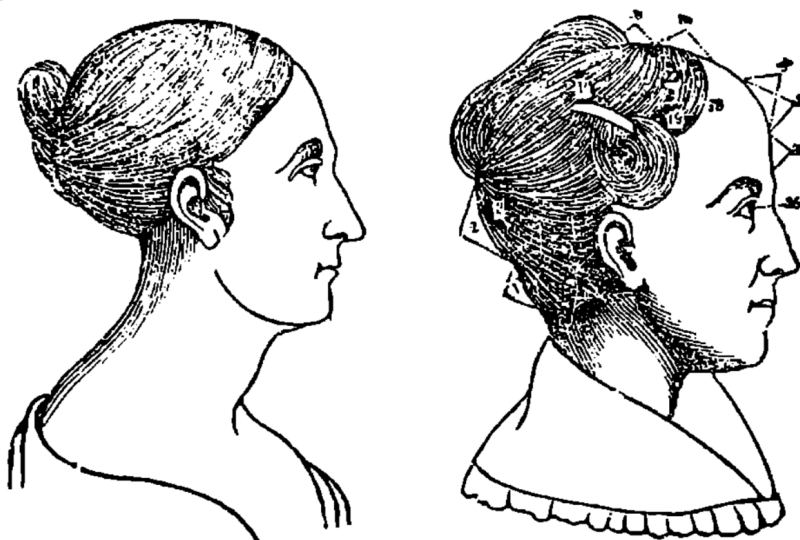
É oportuno lembrar neste ponto uma das características do estereótipo da feiticeira: a hereditariedade diabólica, que determinava que a filha de uma bruxa era compulsoriamente considerada bruxa também (SOUZA, 1987). A pureza de sangue era então a qualidade de não ter parentesco com mouros, judeus, mas também com nenhum herege ou condenado. Tratava-se de uma doutrina religiosa, que, portanto, implicava aspectos culturais e cosmológicos, apontando já em alguma medida fatores fisiológicos como determinantes de uma hierarquia social. Ou seja, o que começou como discriminação religiosa e cultural que podia "ser superada pela verdadeira fé" por meio da conversão (STOLKE, 1991, p. 111), transformou-se, durante o século XV — quando judeus e, um século depois, mouros foram expulsos da península ibérica —, numa "doutrina racista do pecado original do tipo mais repulsivo" (KAMEN, 1985 apud STOLKE, 1991, p. 111). Quando esta doutrina foi exportada para os territórios colonizados foi ampliada gradualmente para incluir também africanos, indígenas e seus descendentes, resultando numa grande preocupação com o casamento endogâmico e o nascimento legítimo por parte dos europeus (STOLKE, 1991).

A obsessão com a pureza de sangue vivia seu apogeu no século XVIII, enquanto a Revolução Científica consolidava, como vimos, uma nova e única cosmologia, com um alcance nunca antes testemunhado na história humana. Na Europa, a diversidade física e cultural atraía a atenção dos cientistas naturais desde o século XVII e, no final do século

XVIII, esta preocupação se transformaria nas primeiras formulações daquilo que hoje é conhecido como racismo científico, ou seja, "a demonstração pseudocientífica da fundamentação física das diferenças culturais" (STOLKE, 1991, p. 111). Neste sistema, as "raças" eram passíveis de uma hierarquia e classificadas como inferiores ou superiores, com os chamados "caucasianos" no topo (STOLKE, 1991). O século XIX viu nascer teorizações ainda mais elaboradas para justificar as desigualdades sócio-políticas num nível biológico. De médicos pouco conhecidos a grandes nomes da medicina — como Charcot, Virchow e Bischoff — surgiam defesas de que a igualdade entre os sexos era "baseada em uma profunda ignorância das imutáveis diferenças físicas e mentais" entre eles (LAQUEUR, 2001, p. 254). Como resultado, os métodos supostamente infalíveis e imparciais da ciência "provavam", no século XIX, segundo a maioria dos médicos, que as mulheres não eram capazes de fazer as mesmas coisas que os homens faziam, "inclusive estudar medicina" (LAQUEUR, 2001, p. 254).

A teoria darwiniana de seleção natural forneceu, e ainda fornece, segundo Laqueur, material ilimitado para a imaginação do processo de diferenciação sexual (2001). A ideia de "seleção sexual", em que machos e fêmeas são selecionados de acordo com as características que mais favorecem a reprodução foi, em seguida, aplicada aos seres humanos, justificando as supostas diferenças: "a modéstia é selecionada entre as mulheres e a bravura entre os homens" (LAQUEUR, 2001, p. 255). Darwin dizia ser este mesmo princípio o responsável por criar a divergência racial e a diferenciação da espécie em geral, e chegou a citar em tom aprovador o pensador materialista alemão, Karl Vogt: "A diferença entre os sexos, quanto à cavidade craniana, aumenta com o desenvolvimento da raça, de forma que a superioridade do homem europeu com relação à mulher é muito maior do que a do negro com relação à negra" (VOGT, 1981 apud LAQUEUR, 2001, p. 255). Para Laqueur, no século XIX a frenologia equivalia ao determinismo biológico moderno. Ignorantes e letrados que endossaram essa doutrina acreditavam que por meio de uma cuidadosa análise do formato da cabeça e de certos traços básicos da fisionomia, mais de trinta componentes do caráter humano podiam ser avaliados para cada indivíduo (LAQUEUR, 2001). Atualmente, a frenologia é popularmente conhecida em associação à eugenia, mas é fato que ela era aplicada também às diferenças sexuais.

Figura 9 - O que indicava o tamanho do crânio feminino, segundo a frenologia



O cerebelo, que era considerado o centro do instinto sexual, que os frenólogos acreditavam estar associado à amorosidade, era menor nas mulheres que nos homens, o que também "solucionava uma das tensões da doutrina da sexualidade passiva feminina" (LAQUEUR, 2001, p. 256)

Fonte: Laqueur, 2001, p. 257

Hoje, é praticamente consenso entre os cientistas que em termos estritamente biológicos não existem "raças" entre os seres humanos, o que significa que os "sistemas de desigualdade e exclusão" que de alguma forma estão associados às diferenças que chamamos de raciais — assim como suas pretensas bases "naturais" — são na verdade formulações sócio-históricas (STOLKE, 1991, p. 106). Ou seja, entendemos que, assim como o sexo, a raça também foi inventada²⁷ para resolver o problema da teoria do contrato social de como legitimar como "natural" o mundo real de domínio do homem branco (LAQUEUR, 2001, p. 244). A solução foi criar "seres naturais reconhecíveis", ou seja, "introduzir características

²⁷ Importante ressaltar aqui a importante discussão levantada por Stolke acerca do uso dos termos "raça" e "etnicidade" sobre a qual não vamos nos aprofundar neste momento, mas da qual é relevante destacar que a mudança do uso do termo "etnicidade" em lugar de "raça" não é interessante por tender a "minimizar ou evitar o racismo prevaemente", mas também por criar um falso contraste entre a "raça", sendo relegada ao reino da natureza, em contraste com a "etnicidade", compreendida como fenômeno cultural (STOLKE, 1991, p. 107)). Outro problema consiste, segundo a autora, no apagamento do termo "racismo" que, sendo substituído por outros como "xenofobia", tende a diluir sua atuação enquanto articulador de desigualdades. Por isso, mesmo sendo a raça uma construção social como argumentamos aqui, o uso dos termos "raça" e "racismo" é hoje de suma importância com o objetivo de destacar a especificidade de formas determinadas de opressão e discriminação que, em muitos contextos tendem a ser mascaradas ou minimizadas (STOLKE, 1991).

sociais na condição natural" (PATEMAN 1997 apud LAQUEUR, 2001, p. 244). A biologia da incomensurabilidade sexual ofereceu, segundo Laqueur, uma forma de explicar — sem a necessidade de recorrer ao modelo de sexo único — que num suposto estado natural, anterior às relações sociais, as mulheres já eram subordinadas aos homens (2001, p. 244), e o mesmo recurso passou a ser utilizado para legitimar hierarquias no nível físico e cultural.

Entre os séculos XVII e XIX, "uma biologia da hierarquia cósmica deu lugar à biologia na incomensurabilidade, baseada no corpo" (LAQUEUR, 2001, p. 254), vinda de visões da biologia, da fisiologia e da natureza, que devem ser entendidas como "conceptualizações sócio-políticas" (MCDONALD, 1989 apud STOLKE, 1991, p. 105). Uma rápida revisão da história da biologia, da embriologia e das imagens do corpo fornece abundantes evidências nesse sentido, como destacam Laqueur, Fausto-Sterling e Stolke (2001; 2002; 1991). Estas interpretações e as mitologias delas decorrentes tornam-se então armas na luta cultural e política (LAQUEUR, 2001), cujo trabalho de identificação e análise deve ser feito, de acordo com Stolke, de um lado, a partir do exame dos "antecedentes históricos responsáveis por visões particulares da biologia e da natureza" e de outro, de maneira inversa, tentando-se entender "*por que* determinadas relações sociais são conceptualizadas em termos naturais" (1991, 105). Mas se a raça não é um fato biológico dado e sim um conceito de caráter social, o racismo não poderia derivar dela, sendo necessário, para melhor compreendê-lo, buscar explicações em outro lugar. Isso levanta a questão analítica e politicamente crucial, segundo Stolke, de "por que e como processos macrossócio-políticos geram as classificações raciais e o racismo" (1991, p. 109).

Mas antes de seguir adiante, é importante destacar um momento que consideramos chave para esta pesquisa. Stolke reitera que durante os dois primeiros séculos de colonização, a *limpieza de sangre* "se referiu mais a qualidades cultural-morais do que a qualidades raciais", já que a categoria moderna de raça teria sido introduzida entre os séculos XVIII e XIX. As tensões levantadas pela crescente miscigenação, fruto principalmente do estupro de mulheres indígenas e escravizadas, geraram um contexto de instabilidade que conferiu à *limpieza de sangre* uma nova relevância (STOLKE, 2006). Ela agora perdia sua conotação religioso-moral prévia e adquiria um sentido racial. Em outras palavras, o que era cultural-religioso migra para o biológico-fenotípico, ou seja, sai do domínio exclusivo da Igreja e vai também para o domínio da ciência. O experimentalismo instaurado pela revolução científica buscou desvendar as leis naturais que governavam o mundo e

abandonou a ontologia teológica anterior. [...] A ênfase não recaía mais sobre a unidade humana, mas sobre diferenças físicas e culturais. O interesse em tipos plurais de seres humanos iria ressoar por gerações através de tratados e volumes variados sobre teoria racial e social. [...] Incidentalmente, essa nova noção de raça se desenvolveu paralelamente ao novo modelo bissexual. (STOLKE, 2006, p. 32).

2.8 Raça e sexo: dispositivos para uma biopolítica

Já mencionamos o papel da sexualidade como um dos fatores implicados na perseguição a mulheres por bruxaria. A dominação e o controle do corpo e da sexualidade feminina é consenso quando falamos em caças às bruxas, apesar de diferentes autoras situarem a pedra fundamental deste processo em momentos históricos distintos. No volume 1 de *História da Sexualidade*, Foucault inicia uma investigação genealógica da sexualidade enquanto dispositivo, exercício descrito por ele como um movimento de resgate, de abrir visibilidades para os processos de montagem dos dispositivos que tornam ou tornaram possível a produção deste mundo (2020). A genealogia exige, como aponta Foucault, "a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados e paciência" (FOUCAULT, 2017, p. 56), e foi isso que ele começou a fazer em *A Vontade de Saber*.

As noções de "poder" e "dispositivo" em Foucault, constituem pontos fundamentais para a apreensão de suas proposições. Entendendo o poder como ação, como o que acontece na interação e, portanto, no movimento, ele recusa polarizações (oprimido X opressor; dominante X dominado) e entende o poder como uma malha complexa, em que tudo e todos são afetados e afetam, produzindo e sendo produzidos na interação. Torna-se importante olhar então para as relações, e não somente para as instituições, entendimento a partir do qual o dispositivo é descrito como um mecanismo que se usa e que produz, cria, constrói, coisas e pessoas a partir de uma ação. A partir daí, Foucault questiona, logo no início do livro, o que ele intitula de "a hipótese repressiva", sobre a qual levanta algumas dúvidas:

A repressão do sexo seria mesmo uma evidência histórica?"; "A mecânica do poder [...] seria mesmo, essencialmente, de ordem repressiva?"; "O discurso crítico que se dirige à repressão viria cruzar com um mecanismo de poder, que funcionava até então sem contestação [...] ou faria parte da mesma rede histórica daquilo que denuncia [...]?" (FOUCAULT, 2020, p. 15)

Com isso, o autor busca não somente estabelecer contra-hipóteses simétricas e inversas à primeira, nem tampouco negar a repressão da sexualidade nas sociedades capitalistas, ou pintar o poder com as cores da tolerância. A ideia é dar visibilidade ao fato de

que a crítica que se faz da repressão, mesmo assumindo ares de ruptura, faz parte de um processo muito mais antigo do que ela. Objetivamente, Foucault propõe algumas perguntas como oposição à hipótese repressiva, não para mostrar que ela é falsa, mas para recolocá-la no contexto dos discursos sobre o sexo.

Por que se falou da sexualidade, e o que se disse? Quais os efeitos de poder induzidos pelo que se dizia? Quais as relações entre esses discursos, esses efeitos de poder e os prazeres nos quais se investiam? Que saber se formava a partir daí? (FOUCAULT, 2020, p. 16)

Essas perguntas devem ajudar a conduzir esta reflexão. Ele as coloca no momento em que ressalta a importância do olhar para o discurso sobre a sexualidade humana na investigação da sexualidade enquanto dispositivo. Lembrando que, para Foucault, do discurso importa menos o conteúdo do que "quem fala", "de onde fala", "porque fala" e "para quem fala". Logo de cara, interessa-nos o olhar de Foucault para a incitação dos discursos e para a "explosão discursiva" observada nos séculos XV, XVI e XVII, principalmente por meio da prática confessional, sacramentada pelo Concílio de Trento (1546 - 1563). Desde tempos antigos, na Europa, a partir da consolidação do cristianismo como religião estatal, no século IV, o corpo eclesiástico reconheceu o desejo sexual como um poder conferido às mulheres com relação aos homens, e tratou de controlá-lo, "identificando o sagrado com a prática de evitar as mulheres e o sexo" (FEDERICI, 2017, p. 80). Foi nesse ponto que a sexualidade passou a ser investida de um novo significado, tornando-se tema de confissão, colocando em pauta detalhes das funções corporais mais íntimas.

Os diferentes aspectos do sexo foram divididos no pensamento, na palavra, na intenção, nas vontades involuntárias e nos fatos reais do sexo para conformar uma ciência da sexualidade. (CONDREN, 1989 apud FEDERICI, 2017, p. 80)

Os penitenciais, que começaram a ser distribuídos a partir do século VII, eram espécies de guias práticos para os confessores, enfatizados por Foucault (2020) na produção do sexo como discurso. Mais tarde, com os Concílios de Latrão (1123 e 1139), as proibições se intensificaram e com elas as atividades confessionais, proibindo o casamento e o concubinato entre clérigos, declarando o matrimônio como um sacramento, cujos votos não podiam ser dissolvidos, e reiterando as limitações impostas pelos penitenciais sobre o ato sexual, com a intensificação, por exemplo, dos ataques contra a "sodomia", dirigidos a

homossexuais, e também a outras formas de sexo não procriador (Boswell, 1981 apud FEDERICI, 2017, p. 80).

Os manuais, as proibições e a prática confessional preparavam terreno para o que viria a seguir, com os interrogatórios dos processos por acusações de bruxaria que, além de custosos, podiam durar meses (Robbins, 1959 apud FEDERICI, 2017, p. 298), e nos quais a tortura não podia "ser negligenciada" (KRAMER; SPRENGER, 2016, p. 441). Nesse sentido, concordamos com Foucault — tomando a licença de inverter aqui oportunamente a lógica de seu raciocínio — que além da confissão e os testemunhos, os procedimentos científicos de observação e de demonstração, passaram a ser, no Ocidente, "uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade" (2020, p. 66), constituindo o que o autor denominou de "ciência-confissão" (2020, p. 72).

A compreensão do sexo enquanto dispositivo é importante no contexto das disciplinas do corpo e das regulações da população, dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida ao longo do século XVII (FOUCAULT, 2020). A biopolítica — que se consolidaria sincronicamente a alguns processos descritos neste trabalho, como o fim da caça às bruxas, as últimas décadas da revolução científica, o avanço das colonizações e o desenvolvimento dos conceitos biológicos de sexo e raça — constituía-se então como uma grande tecnologia de duas faces (anatômica e biológica), cuja função já não era mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo. Nas palavras de Foucault, "a velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida.", abrindo-se a era do biopoder (2020, p. 150).

Uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica, segundo Mbembe, foi a escravidão (2018, p. 27). A leitura que o autor faz do biopoder para chegar ao conceito de necropolítica, destaca a divisão entre as pessoas que devem viver e devem morrer, definindo-se em relação a um campo biológico "do qual toma o controle e no qual se inscreve" (2018, p. 17). Esse controle pressupõe, como vimos, a divisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cisão biológica entre uns e outros (2018). Ou seja, para Mbembe, em termos foucaultianos, racismo é, acima de tudo, "uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder" (2018, p. 18), em que a raça — assim como o sexo no contexto das classificações de gênero e sexualidade — pode ser entendida como dispositivo, conforme sugere Carneiro (2005).

Então, a aplicação dos conceitos de dispositivo e de biopoder elaborados por Foucault ao domínio das relações raciais, desenvolvida por Carneiro, se propõe a

averiguar a potencialidade daqueles conceitos para a apreensão e análise da dinâmica das relações raciais no Brasil. Para tanto construímos, a partir deles, a noção de dispositivo de racialidade/biopoder com a qual buscamos dar conta de um duplo processo: da produção social e cultural da eleição e subordinação racial e dos processos de produção de vitalismo e morte informados pela filiação racial. (2005, p. 2)

Da articulação do dispositivo de racialidade aplicado ao biopoder proposta pela autora, emerge um mecanismo específico que compartilha da natureza dessas duas tecnologias de poder e que mostrou-se fundamental à investigação proposta por esta pesquisa: o epistemicídio (2005, p. 2). Evocando a já citada definição de Santos, em que o não reconhecimento de determinadas formas de conhecimento e práticas sociais promove a exclusão social das populações nelas implicadas (SANTOS, 1995, p. 328), Carneiro integra o conceito de epistemicídio ao dispositivo de racialidade/biopoder como um de seus operadores, por conter em si tanto as características disciplinares quanto as de anulação/morte (CARNEIRO, 2005, p. 10).

Mas, como vimos, o biopoder se dá pela positividade, ou seja, pela característica de produzir verdades e discursos, motivo pelo qual "é necessário considerar esses mecanismos positivos, produtores de saber [...] e geradores de poder" (FOUCAULT, 2020, p. 82). Todas as formas de preconceito e discriminação raciais têm em comum, segundo Stolke, dois procedimentos ideológicos: "naturalizar" as diferenças socialmente significativas e interpretar essas diferenças como desigualdade (1991, p. 112). Num primeiro momento, segundo Arendt, o que diferenciava os chamados "selvagens" dos outros seres humanos era menos a cor de sua pele do que o fato de que "se comportavam como parte da natureza, que a tratavam como senhor incontestado" (2012 apud MBEMBE, 2018, p. 36). Vimos com Stolke que a tensão que era inicialmente cosmológica e de motivação religiosa foi pouco a pouco migrando para questões de fisiologia até se firmar com ares de cientificidade por meio dos estabelecimento das diferenças biológicas (1991, pp. 110-111).

A estratégia de epistemicídio que pudemos detectar até aqui, e que será aprofundada no próximo capítulo, consiste então em dois movimentos combinados. O primeiro, trata da morte/apagamento de culturas e organizações sociais de populações submetidas a alguma forma de dominação. O segundo, da imposição de uma cosmologia única, cujos aspectos religiosos giram em torno de variações do cristianismo, e os científicos são marcados pelo

baconianismo cartesiano e pelo dualismo. A invenção do sexo e da raça enquanto ficções biológicas da diferença, nesse contexto, configurou dois importantes dispositivos por meio dos quais este processo se legitimou. O sexo, como parte das disciplinas do corpo e da regulação das populações, e a raça enquanto fundadora de uma cisão e posterior hierarquização socio-cultural, inscrita na necropolítica, como artifício para definir quem vive e quem morre. Assim, o epistemicídio emerge como o que poderíamos chamar de um articulador de dispositivos, um "instrumento operacional" (CARNEIRO, 2015) formado por diversos dispositivos integrados — aqui nos aprofundamos na raça e no sexo, mas poderíamos discutir a inclusão de outros ainda, como é o caso de espécie — a serviço da biopolítica no longo período que nos dispusemos a analisar. Esse intervalo, que vai do início da caça às bruxas, no século XIV, até a frenologia do século XIX, ilustra de maneira consistente o processo de estruturação do biopoder e denuncia um projeto de saber-poder inserido em uma "estratégia global" (2020, p. 108), fundamental ao surgimento e consolidação do capitalismo.

III CAPÍTULO - O QUE SE SABE AO SUL: A HIPÓTESE DO EPISTEMICÍDIO

1. A exportação da caça às bruxas

1.1 Do outro lado do Atlântico

Durante o século XVI, "visões paradisíacas e infernais se alternavam no imaginário do europeu colonizador" (SOUZA, 2005, p. 17). As paradisíacas, referiam-se basicamente à natureza e ao universo econômico, as infernais, eram relativas aos seres humanos, indígenas, africanos e, por fim, colonos. Entre uma e outra, havia ainda uma terceira possibilidade: a do purgatório (SOUZA, 2005). Frequentemente, as infrações cometidas na metrópole eram punidas com o degredo, o que fazia dos colonos desviantes, hereges e feiticeiros personagens duplamente estigmatizados, "por viverem em terra particularmente propícia à propagação do Mal" (SOUZA, 2005, p. 17). A leitura proposta por Souza nos ajuda a entender a estratégia adotada para justificar o processo de cristianização, que buscava extirpar a cultura das populações originárias e escravizadas no contexto das invasões americanas. De acordo com a historiadora, Colombo inaugurou um duplo movimento que permaneceria ativo por séculos nos territórios em disputa: "a edenização da natureza" e a inferiorização das populações subjugadas, tidas como "bárbaros, animais, demônios", tendência que se tornaria ainda mais intensa com o passar do tempo (SOUZA, 2005, p. 36).

Como vimos, a partir das análises de Delumeau, a necessidade de nomear e dar corpo ao desconhecido tornou-se gritante diante do sentimento obsidional, provocado pela conjugação de medos diversos, em particular, o "medo do outro". A novidade era, e ainda é, uma categoria do outro, e, assim como o distante e a alteridade, provocava medo (DELUMEAU, 2009). Desta forma, segundo o autor,

Na época da Renascença, os ocidentais têm a surpresa de constatar que o império do diabo é muito mais vasto do que haviam imaginado antes de 1492. Os missionários e a elite católica em sua maioria aderem à tese expressa pelo padre Acosta: desde a chegada de Cristo e a expansão da verdadeira religião no Velho Mundo, Satã refugiou-se nas Índias, da qual fez um de seus baluartes. [...] Na América, ao contrário, antes da chegada dos espanhóis, ele reinava como mestre absoluto. (DELUMEAU, 2009. p. 386)

É neste contexto que se inscreve a hipótese em que Federici se baseia para apresentar a história do corpo e da caça às bruxas em "O Calibã e a Bruxa" (2017). A autora recorre às personagens de *A Tempestade*, de Shakespeare — Calibã, um ser monstruoso e "selvagem", que é submetido à escravidão ao ter sua ilha invadida por Próspero; e sua mãe, a temida bruxa Sycorax, banida de Argel e deixada grávida na ilha — para defender "a continuidade entre a dominação das populações do Novo Mundo e a das populações camponesas da Europa, em especial as mulheres", durante a transição para o capitalismo (2017, p. 380). Esta conexão é endossada por Souza e Delumeau (2005; 2009), que detalham as crenças, rumores e receios que alimentavam o imaginário por trás deste deslocamento.

Para tanto, Souza destaca que assim como a ideia de um paraíso terrestre, a crença em seres monstruosos, que até então dirigia-se majoritariamente ao Oriente, migrou para a América (2005). As projeções imaginárias dos monstros continuaram presentes na Europa, sendo utilizadas em pregações e associadas às heresias. No entanto, durante os séculos XVI e XVII, cada vez mais o fascínio dirigia-se a um tipo específico: "o dos monstros humanos individuais" (SOUZA, 2005, p. 53). A partir das colonizações, esses monstros — que desde o século XV tenderam a se demonizar, "instalando-se de um só lado do mundo e pactuando com o diabo" — não cederam lugar aos indivíduos entendidos como selvagens, "mas acrescentaram-se a eles" (SOUZA, 2005, p. 53). A autora conclui que o imaginário da humanidade monstruosa (que exprime marginalidade geográfica), e do selvagem (que denota marginalidade sociológica, como parte de uma visão hierárquica do mundo), que confluíram para o Brasil desde o fim do século XVI, "justificavam a empresa colonial enquanto tentativa

de dar cultura e religião aos que supostamente não a tinham" e esboçavam uma justificativa para a escravidão (2005, pp. 55-57).

O triunfo na América da "política de extirpação radical da idolatria" — classificada como um pecado contra a natureza, pois é acompanhada necessariamente de "antropofagia, sacrifícios humanos, sodomia, e bestialidade" — ajudava a legitimar a intervenção e a soberania dos reis europeus (DELUMEAU, 2009, p. 387). Segundo Delumeau, estas justificações religiosas proporcionavam um reforço decisivo às razões outrora fornecidas por Aristóteles para reduzir à escravidão "aqueles cuja condição natural é a de obedecer aos outros" (2009, p. 387). Então,

O discurso teológico contra a idolatria americana formava um conjunto coerente, uma vez admitido de saída que as religiões indígenas — oráculos, ritos, representações da divindade — são de origem demoníaca. [...] Cabia então aos evangelizadores convencer os indígenas de que cada uma de suas divindades e o demônio eram uma mesma coisa. (DELUMEAU, 2009, p. 389)

Na segunda metade do século XVI e começo do XVII, culminou na Europa o medo de Satã. Foi no começo da Idade Moderna e não na Idade Média que "o inferno, seus habitantes e seus sequazes mais monopolizaram a imaginação dos homens do Ocidente" (DELUMEAU, 2009, p. 367). Impõe-se então, como vimos, comparações entre a política de extirpação da idolatria praticada na América no período referido e a loucura da caça às bruxas, que vivia seu auge na Europa, simultaneamente ao acirramento da perseguição a mouros e judeus na península ibérica (DELUMEAU, 2009; SOUZA, 2005). Mas o fluxo de influências não tinha de forma alguma um único sentido, como vimos no capítulo 1. Da mesma forma que construções do imaginário europeu contribuíram para construir o imaginário por trás das colonizações, elementos dos relatos vindos das terras colonizadas ajudavam a compor e a reafirmar os estereótipos diabólicos utilizados pela Inquisição para perseguir feiticeiras e outros inimigos da Igreja em território europeu.

Apoiando-nos nas análises de Souza que situa a eclosão da caça às bruxas, a constituição do Estado centralizado absoluto e a Inquisição como fenômenos modernos e "estritamente relacionados", entendemos, com a autora, que a "gigantesca cruz de fogo" da caça às bruxas recobriu mais uniformemente a Europa, atingindo as Américas de forma desigual, mas intensa (SOUZA, 2005, p. 277). Pela amplitude das regiões envolvidas, a feitiçaria moderna "aproximou-se de outro fenômeno que também inter-relacionou áreas geograficamente diversas", a estruturação e funcionamento do Sistema Colonial (SOUZA,

2005, p. 278). Souza aponta ainda uma falta nas interpretações de autores clássicos, como Trevor-Roper e Franco Cardini — que procuraram entender a feitiçaria européia à luz do Estado absoluto e das guerras religiosas — e até Delumeau — em sua tentativa de provar a agressividade específica contra a feitiçaria de países católicos e em processo de centralização política — já que "nenhum deles pensou no Sistema Colonial porque se achavam debruçados sobre a caça às bruxas européia" (SOUZA, 2005, p. 278).

Já vimos que a caça às bruxas não atingiu todas as regiões da Europa de maneira uniforme e discutimos também o impacto da presença de outros símbolos de alteridade como judeus e mouros, em particular na península Ibérica. É notório que Portugal protagonizou milhares de denúncias por práticas mágicas e feitiçaria, mas é fato também que por ali o fenômeno da caça às bruxas não atingiu as mesmas proporções da região central da Europa (SILVA, 2013). No entanto,

Nomeados pelo papa, diretamente submetidos a Roma, os inquisidores medievais criaram o procedimento a ser adotado posteriormente pelos tribunais da Época Moderna, as Inquisições de Espanha e Portugal, e que foram ordenados em manuais: a *Practica Inquisitionis haereticae pravitatis*, redigida no primeiro quartel do século XIV por Bernard Gui, e o *Directorum inquisitorum*, do catalão Nicolas Eymeric (Nicolau Emérico), escrito cerca de 50 anos depois. (SOUZA, 2005, p. 279)

Em *Inferno Atlântico*, Souza aprofunda-se sobre o papel da demonologia, hoje entendida como um campo complexo, destacando sua relação com o surgimento do moderno pensamento científico e com a invasão das Américas, quando tornou-se "a ciência teológica mais bem repartida entre conquistadores e colonizadores do Novo Mundo" (SOUZA, 1993, p. 24). De acordo com a autora,

A demonologia surge, assim, como muito mais do que um conjunto de tratados referentes à perseguição de bruxas, e se espalha por outras obras além dos manuais de feitiçaria, sendo possível detectar uma demonologia em sermões católicos, nos textos de pregação protestante, enfim, em toda a produção epistolar e tratadística voltada para a descrição da natureza do continente americano e dos hábitos e costumes de seus habitantes. (SOUZA, 1993, p. 25)

Neste sentido, segundo Souza, a demonologia deve ser compreendida nos termos do que o Certeau nomeou de *heterologia*, que diz de um imaginário constituído de uma "observação assombrada pelo seu Outro" e que, em se tratando dos relatos de viagens ultramarinas, fala de "uma 'cultura' assombrada pela sua exterioridade selvagem" na

conquista de um "espaço de alteridade" (CERTEAU, 1991 apud SOUZA, 1993, P. 25). Assim, relacionando-se por um lado com a investigação científica, a demonologia se relacionaria também com esta *ciência do outro* (SOUZA, 1993). A retomada da importância do papel da demonologia proposta por Souza no contexto das colonizações, contribuiu com nossos propósitos de pesquisa à medida que enriquece a investigação genealógica das doutrinas científicas em desenvolvimento na Europa durante o período referido, sendo possível, a partir daí, identificar prenúncios dos dualismos e de um dispositivo de poder que começava a desenvolver uma arquitetura conceitual capaz de fixar, explicar e explicitar supostas diferenças essenciais, como vimos no capítulo anterior.

O que nos interessa, neste momento, é o fato de que: "foi sobretudo na caça às bruxas que se treinou o olhar demonológico sobre a América" (SOUZA, 1993, p. 26). Souza apresenta uma série de testemunhos que reiteram esta relação, como por exemplo o caso de Olmos e Zumárraga, inquisidores que se destacaram na repressão às bruxas na Europa e, por isso, foram "promovidos" ao ultramar, onde Zumárraga, em 1528, se tornaria o primeiro bispo do México (1993, p. 26). As terras recém invadidas funcionaram como uma poderosa inspiração de especulações demonológicas, assim como o universo simbólico atrelado à feitiçaria era, por sua vez, amplamente acionado por cronistas e eclesiásticos que tentavam descrever as práticas mágico-religiosas americanas. Fizeram-no utilizando a terminologia que conheciam,

Sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros — termo aliás empregado por muitos até os dias de hoje, mas que se cunhou nos Quinhentos, no rastro da demonologia e da caça às bruxas européia. (SOUZA, 1993, p. 28)

Mesmo sem aludir diretamente ao sabá, "era ele que frequentemente subjazia como paradigma em várias das descrições etnodemonológicas" (SOUZA, 1993, p. 29). No entanto, a principal figura da demonologia americana é o diabo e com os violentos esforços de cristianização na Europa, acreditava-se que ele se mudara para os territórios ultramarinos (SOUZA, 1993, pp. 29-30). O enraizamento desta tradição ajuda a compreender melhor a leitura que os jesuítas, por exemplo, faziam da natureza brasileira e da cultura dos povos que aqui se encontravam. O teatro de José de Anchieta, segundo Souza, ajuda a exemplificar esta leitura, "associando ao demônio traços da cultura ameríndia e a Deus os da cristandade ocidental" (SOUZA, 1993, p. 32). A partir desta visão da razão indígena como "embotada

pelo demônio" — em contraponto à cosmovisão européia associada a Deus —, Souza retoma a análise de Stuart Clark, segundo a qual na demonologia da época imperava uma *linguagem dos contrários* (1984 apud SOUZA, 1993, p. 33), particularmente importante para nós por indicar prenúncios de uma tendência ao dualismo no pensamento científico europeu, cujo desenvolvimento estava em curso "num mundo em que as barreiras entre Magia, Religião, e mesmo Ciência mal estavam traçadas" (SOUZA, 1993, p. 24). A autora reforça essa importância ao afirmar que:

A linguagem dos contrários [...] seria possivelmente o elemento mais importante da demonologia, elo de ligação entre ela e todo um universo mental característico do mundo moderno, presente tanto no teatro elisabetano de Shakespeare e Ben Johnson quanto nas concepções revolucionárias de um mundo às avessas, de um País de Cocanha, na prática debochada do charivari, na carnavalização própria à cultura popular; quanto nos sermões e pregações ameaçadores de católicos e protestantes; quanto, ainda, nas copiosas descrições dos missionários-etnógrafos e dos demais cronistas das Américas que trataram das práticas religiosas ameríndias — conhecidas, no mundo hispano-americano, por *idolatrias*. (SOUZA, 1993, p. 34)

A caracterização das idolatrias pré-colombianas tinham então como base fundamentações bíblicas, com especial referência a Agostinho, que junto com Tomás de Aquino, foi o principal autor que embasou os teóricos modernos da demonologia e a caça às bruxas em si (SOUZA, 1993). Apesar das diferenças — posto que Portugal e Espanha não agiram da mesma forma diante das práticas ameríndias (SOUZA, 1993) —, nas quais não iremos nos deter neste momento, fato é que a invasão das Américas "colocara os europeus diante de um outro que o negava e o justificava" (SOUZA, 1993, p. 41). Os demônios que os colonos viam nos ritos dos povos originários voltavam para alimentar e amedrontar o imaginário do Velho Continente (SOUZA, 1993, p. 41). Parece evidente, portanto, que as descrições das idolatrias ameríndias alimentaram os tratados demonológicos, "fornecendo-lhes argumentos preciosos no sentido de classificar as práticas *supersticiosas* em oposição às católicas", fortalecendo o papel ideológico da Igreja (SOUZA, 1993, p. 42).

1.2 Filhos e filhas de Saturno: antropofagia e outros intercâmbios iconográficos

Foi o impacto da experiência americana que transformou a caça às bruxas num fenômeno de massas ao longo da segunda metade do século XVI, segundo Parinetto (1998 apud FEDERICI, 2017, p. 407), e alguns elementos iconográficos foram significativos nesse

sentido. O já mencionado estudo empreendido por Zika (1992) ajuda a constatar de maneira inequívoca o intercâmbio simbólico e ideológico em mão dupla entre a caça às bruxas e as colonizações (ver capítulo 1). Com base em análises iconográficas, Zika repensa a abordagem da feitiçaria a partir de suas conexões com as imagens e os temas do canibalismo e do deus clássico Saturno, e sua relação com as representações das populações indígenas que começavam a circular pela Europa, em especial após a publicação de *Livro Primeiro: As Viagens*, de Hans Staden (SOUZA, 2005; ANCHIETA, 2019). Para Souza, "é sugestivo e intrigante que o canibalismo só tenha entrado na iconografia europeia na segunda metade do século XVI", quando o sabá era ainda pouco representado. Os grandes pintores de bruxas só atuariam no século XVII, sendo então a representação do canibalismo prévia à do sabá (SOUZA, 1993, p. 42).

A investigação de Zika foi encampada também por Chicangana-Bayona e Sawczuk, que a partir de análises da representação da mulher em pinturas e gravuras sobre bruxaria dos séculos XVI e XVII procuram estabelecer uma tipologia iconográfica para tentar desvendar o processo de criação de estigmas negativos associados ao corpo feminino e à sua degradação natural. Com base em fontes visuais, principalmente da Renascença alemã, demonstram como as mulheres indígenas das terras colonizadas foram associadas às bruxas européias e ao deus Saturno, por meio do mito do canibalismo (CHICANGANA-BAYONA; SAWCZUK, 2009). Anchieta também se dedica a um olhar sobre este mesmo processo, concluindo que se debruçar sobre estas imagens (das mulheres indígenas canibais e das bruxas) é também compreender de que maneira alguns grupos conseguem fixar estereótipos sociais sobre outros, que os qualificam de "humanos de menor valor e/ou de alta periculosidade para a ordem social" (ANCHIETA, 2019, p. 26). As obras dedicadas à temática da bruxaria foram muito difundidas nos séculos XVI e XVII e entre os trabalhos de artistas como Hans Baldung, Albrecht Dürer, entre outros, imagens de mulheres velhas de seios pendentes se alternam com outras de bruxas jovens e belas, normalmente em situações de sabá, cozinhando poções ou voando sobre bestas e demônios (CHICANGANA-BAYONA; SAWCZUK, 2009). Acreditava-se, como vimos, "em reuniões secretas, ritos de iniciação, adoração do Diabo, orgias, infanticídio e canibalismo" (CHICANGANA-BAYONA; SAWCZUK, 2009, p. 507).

A divulgação de ilustrações de banquetes canibais com multidões de corpos nus, oferecendo cabeças e membros humanos, e que supostamente retratavam a vida nas terras recém invadidas, começaram a circular por toda Europa a partir de 1550 (FEDERICI, 2017). No entanto, Chicangana-Bayona e Sawczuk, assim como Anchieta, destacam que nos

escritos, nos manuais e na iconografia, tanto no que se refere à bruxaria quanto ao canibalismo ameríndio, há destaque para a figura da mulher (2009; 2019). Segundo Anchieta,

as imagens das indígenas não foram somente "colonizadas" pelo olhar da demonologia lançado sobre as bruxas européias, uma vez que elas também protagonizaram e introduziram novos elementos visuais e morais na composição das bruxas. O caldeirão, o infanticídio canibal ou a antropofagia, a nudez, a dança circular e o grupo de mulheres são elementos que as tupinambás ora inauguram, ora despertam na iconografia europeia. (2019, p. 27)

Esta defesa não anula o fato de que os estereótipos em torno da bruxaria européia foram emprestados pela demonologia para a compreensão dos hábitos da cultura tupinambá em particular, que se tornara particularmente popular com as várias edições do relato ilustrado de Hans Staden (SOUZA, 1993, p. 207). Por esta razão, de acordo com Anchieta, "não cabe aqui falar em influência como uma via única e estável", mais adequado seria dizer que "o encontro das imagens temíveis da mulher nas Américas e na Europa instaura mútuas contaminações de elementos desumanizantes" (2019, p. 27).

Um dos elementos mais marcantes entre essas trocas iconográficas — e talvez, segundo a autora, a maior exportação feita pelo Brasil neste sentido — é o caldeirão da bruxa (ANCHIETA, 2019). O utensílio era de fato utilizado pelos tupinambá no século XVI e, nos rituais antropofágicos, estava ligado a costumes que envolviam especificamente as mulheres. A hipótese faz sentido quando se observa a série de imagens de bruxas e indígenas e as datas do aparecimento do caldeirão nas imagens, segundo Anchieta. De acordo com a autora, o caldeirão só aparece nas imagens das bruxas "após aparecer junto às mulheres tupinambás", tornando-se uma conexão central entre as bruxas, as indígenas, o canibalismo e o inferno (ANCHIETA, 2019, p. 133). A esse respeito, Zika conclui que se a relação Satã-antropofagia era antiquíssima, ela renasceu com o contato com as Américas (1992).

A partir das análises iconográficas, portanto, Zika, assim como Chicangana-Bayona e Sawczuk, concluem que tanto as bruxas como os canibais eram "parentes", filhos do mesmo pai Saturno, como sugere a gravura de Crispin de Passe, *Saturn and his Children*, feita entre 1580 e 1590 (1992; 2009). Na parte superior, aparece Saturno com uma foice, que representa o tempo e os limites, em uma carruagem puxada por dragões, e, na parte de baixo, cenas de bruxaria (esquerda) e de canibalismo praticado por indígenas (direita).

Figura 10 - Crispin de Passe, Saturn and His Children (1580-1590)



Fonte: Chicangana-Bayona e Sawczuk, 2009, p. 617

Os autores demonstram assim as conexões entre a iconografia do canibalismo dos ameríndios e a iconografia da bruxaria europeia após a primeira metade do século XVI, já que "na tradição ocidental, o canibalismo possui uma estreita relação com o deus Saturno", que, segundo a mitologia, devorava seus filhos (1992; 2009). Esta conexão unia "as bruxas da Europa aos canibais da América", tornando "mais nítida a semelhança entre seus comportamentos" (ZIKA, 1992, p. 15). Nesse sentido, segundo Zika:

Uma vez firmado o elo entre as bruxas da Europa e os canibais da América em virtude das relações fraternas de ambos, filhos do mesmo pai, Saturno, pareceria mais plausível que se pudessem estabelecer conexões entre seus comportamentos. Desta forma, nas representações de bruxaria envolvendo canibalismo os artistas teriam tomado por modelo antes as imagens do canibalismo ameríndio do que os tratados ou as evidências processuais. (ZIKA, 1992, p. 15)

As análises de Chicangana-Bayona e Swczuk também confirmam o gênero feminino como predominante no fortalecimento dos estereótipos hereges e na criminalização das culturas ameríndias ancestrais (2009). Esta visão é compartilhada por Anchieta, que ressalta que a estigmatização das mulheres pode ser observada nos discursos e relatos de canibalismo vindos das colônias em que os homens são justificados pela vingança ritual e descritos como antropófagos, enquanto as mulheres, ao contrário, “comem diabolicamente” e são classificadas como canibais (2019, p. 150). Reforça-se a imagem do índio guerreiro, paralelamente à imagem da índia — especialmente a velha — como símbolo do que é diverso, contrário e não desejável. “O estereótipo feminino tornou-se, assim, um meio para representar a estranheza do Novo Mundo” (RAMINELLI, 1996 apud ANCHIETA, 2019, p. 149), ideia compartilhada por diversos historiadores (ANCHIETA, 2019).

"As bruxas personificavam os medos da sociedade dos séculos XV e XVII" (CHICANGANA-BAYONA; SWCZUK, 2009, p 507). Entre missionários e cronistas de origens diversas, os jesuítas em missão no Brasil, são apontados, em grande medida, como responsáveis pela divulgação e vinculação das indígenas velhas canibais ao diabo, em interpretações “povoadas de superlativos e julgamentos morais” (ANCHIETA, 2019, p. 153). Federici também sublinha o estereótipo da velha bruxa, criado por demonólogos europeus, que, em sua análise, retrata ainda a consolidação de uma nova disciplina sexual, que negava às velhas, que já não eram férteis, o direito a uma vida sexual (2017). Ela descreve as mulheres velhas como as mais propensas e ativas na resistência à destruição das relações comunais por encarnarem o saber e a memória das comunidades. Assim, à medida que a colonização avançava,

os mesmos crimes que antes haviam sido atribuídos à falta de educação religiosa — sodomia, canibalismo, incesto, “travestismo” — eram agora considerados provas de que os "índios" (sic) se encontravam sob o domínio do diabo e que, portanto, poderiam ser justificadamente privados de suas terras e de suas vidas. (Williams, 1986 apud FEDERICI, 2017, pp. 386-7)

A selvageria, a animalidade e a malignidade do diabo "parecem usufruir agora de uma nova fonte iconográfica: o 'selvagem' ameríndio" (ANCHIETA, 2019, p. 157). Há, segundo Anchieta, nesta aproximação, não só uma nova roupagem para o diabo, como também "o empréstimo de um sentido moral" para os indígenas, sua "diabolização" e "desumanização" (2019, p. 157). Não foi por acaso, portanto, que o diabo — cuja representação já incluía a pele escura, provavelmente em referência aos turcos e aos mouros (DELUMEAU, 2009, p. 399) — começou a ser frequentemente retratado com cocar de penas (DELUMEAU, 2009;

ANCHIETA, 2019), aparência que se repete em diversos quadros, e a escurecer cada vez mais.

O diabo não foi sempre o mesmo nesse mundo complexo e plural, heterogêneo pelas etnias e pelas culturas que abrigava. A iconografia européia mostra que, com o descobrimento da América e, certamente, com a colonização, ganhou cocares de penas e tornou-se cada vez mais negro: *O Inferno*, quadro de um anônimo português da primeira metade do século XVI atesta bem tal influência. Parece mesmo correto afirmar com Certeau que o mundo das práticas mágicas americanas influenciou no fortalecimento da demonologia européia, chegando a alimentar a construção da feitiçaria sabática. (SOUZA, 1993, p. 177).

Voltando à tese de Parinetto (apud FEDERICI, 2017), as autoridades e o clero encontraram nas Américas invadidas a confirmação de suas teorias sobre a adoração ao diabo, e o "Novo Mundo" tornou-se a "terra do demônio" por excelência, intensificando a caça às bruxas do outro lado do atlântico (FEDERICI, 2017). Segundo o autor, o uso que os demonólogos fizeram dos relatórios das "Índias" é uma "evidência decisiva" da conexão entre ambas as perseguições, no que configurou um "efeito bumerangue" (PARINETTO, 1998 apud FEDERICI, 2017, p. 408). Canibalismo, oferenda de crianças ao diabo, uso de unguentos e drogas e identificação da homossexualidade (sodomia) com o diabolismo são alguns dos temas que reforçam a tese do autor por terem ganhado proeminência no repertório da bruxaria na Europa durante a segunda metade do século XVI. Todos estes temas, segundo sua argumentação, tiveram matriz nos territórios colonizados (FEDERICI, 2017). Federici defende a importância da tese de Parinetto, argumentando que sua principal contribuição está em ajudar a "dissipar o eurocentrismo" e "ampliar nossa consciência sobre o caráter global do desenvolvimento capitalista", processo que, na visão da autora, está intrinsecamente ligado à caça às bruxas (2017, p. 409). Na mesma direção, Delumeau defende que a política de extirpação da idolatria conduzida nas Américas pelas autoridades espanholas, especificamente no fim do século XVI e no começo do XVII, não é senão "uma variante da praticada na Europa em relação aos heréticos tradicionais" (2009, p. 591).

1.3 Curandeiros do Brasil

Africanos e indígenas foram os grandes curandeiros do Brasil colonial, segundo Souza (2005). Os conhecimentos que acumulavam sobre plantas e preparos, somados aos procedimentos rituais específicos baseados em suas cosmologias e universos culturais, com o tempo, misturou-se ao repertório europeu de medicina popular (SOUZA, 2005, p. 166). As

Ordenações Filipinas, referentes a feiticeiros e a adivinhações em Portugal, previam penas como açoites, humilhações públicas, multas e o degredo para o Brasil (SOUZA, 2005, p. 157). Com isso, a partir da instauração dos domínios ultramarinos, boa parte das mulheres condenadas por bruxaria em Portugal passou a desembarcar por aqui, incrementando o caldeirão de magia colonial e criando condições para o desenvolvimento de práticas sincretistas. Procurar a obtenção de curas por meios mágicos aproximava a terapêutica popular da feitiçaria. Nas sociedades tradicionais europeias, de cuja cultura provinha boa parte dos conhecimentos e crenças das mulheres curandeiras, também se entendia a doença a partir de perspectivas que desafiavam a medicina oficial e a doutrina católica (SOUZA, 2005). No entanto,

em 1951, a Inquisição já andava em terras americanas rastreando heresias, desvios sexuais, práticas mágicas e feitiçarias. O Brasil mal era colônia, e já seguiam processos dos seus moradores para Portugal. Portanto, desde o princípio, colonos e Inquisição divergiam no que dizia respeito à religião, às práticas mágicas, à sua inserção na vida cotidiana (SOUZA, 2005, p. 273)

Um trabalho importante nesse sentido foi a pesquisa documental realizada por Laura de Mello e Souza a partir das Visitações, Devassas Eclesiásticas e Processos de réus brasileiros existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, e publicado no livro *O Diabo na Terra de Santa Cruz* (2005). O trabalho da historiadora constitui um esforço pioneiro e fundamental de mapeamento da feitiçaria, das práticas mágicas e da religiosidade popular no Brasil colonial dos séculos XVI, XVII e XVIII. Mesmo não adotando a questão de gênero como central em seu levantamento, Souza afirma que a construção coletiva do estereótipo da feitiçaria foi, em larga medida, alicerçada pela estigmatização das mulheres e, "mais raramente", homens (2005, p. 158). Fato é que, ao atravessar o Atlântico, a Inquisição se deparou com outras cosmologias e símbolos de alteridade, que representavam novas ameaças ao monopólio da Igreja católica, constituindo obstáculos para o projeto de evangelização.

Práticas típicas dos feiticeiros tupinambá, como o sopro e a sucção, também eram comuns entre povos africanos e, ainda, praticadas em Portugal, indícios que aproximam as artes mágicas, comuns às culturas originárias, tanto nas Américas, como na África e na Europa pré-industrial (SOUZA, 2005, p. 169). Havia na Europa, desde a Idade Média, a crença no poder místico da linguagem religiosa (THOMAS, 1991, p. 159), e as curas mágicas com palavras popularizaram-se também nas colônias, por meio de encantamentos e práticas

sincréticas (SOUZA, 2005). No Nordeste brasileiro, "ainda hoje se conservam fórmulas mágicas, muitas delas em versos, para combater quebranto e mau-olhado" (SOUZA, 2005, p. 180). Como nos tempos coloniais, segundo Souza, terminada a reza, faz-se a oferenda "à sagrada paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo" (SOUZA, 2005, p. 180). Traços católicos, africanos, indígenas e judaicos "misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial" (SOUZA, 2005, p. 97). Segundo Vauchez, "toda uma rede de instituições e de práticas, algumas certamente muito antigas, constituíam a trama de uma vida religiosa que se desenrolava à margem do culto cristão" (1975 apud SOUZA, 2005, p. 98). O sincretismo então, neste contexto, foi tolerado e incentivado quando necessário para fins de controle social, sendo mantido dentro de certos limites (SOUZA, 2005).

Antes da caça às bruxas, a magia estava ligada a uma ordem lógica e social, como ocorre na maioria das culturas tradicionais estudadas por historiadores e antropólogos. Numa sociedade escravista como a do Brasil colonial, segundo Souza, "a tensão era permanente, constitutiva da própria formação social, e refletia-se em muitas das práticas mágicas e de feitiçaria exercidas pelos colonos" (2005, p. 194). Nem todas as práticas, segundo a autora, referiam-se diretamente a esta tensão, apesar de grande parte delas espelharem o conflito. Feitiços realizados para provocar danos e até mesmo a morte eram comuns, "integrando o cotidiano da colônia", os malefícios eram, portanto, frequentes (SOUZA, 2005, p. 194). Neste contexto, o que era então entendido como feitiçaria "tornou-se uma *necessidade* na formação social escravista" (SOUZA, 2005, p. 204), possibilitando aos escravizados uma estratégia de resistência política e cultural e, por outro lado, legitimando a repressão e a violência exercida sobre eles. Entender esta, que pode constituir a raiz do racismo religioso atuante no Brasil ainda hoje, nos permite constatar que enxergar as pessoas escravizadas como feiticeiras "foi uma das manifestações da paranóia da camada senhorial da colônia" ao mesmo tempo em que ajudou a legitimar os castigos e a escravidão em si (SOUZA, 2005, p. 205).

Como na Europa, questões cotidianas e desavenças entre vizinhos acabavam resultando em denúncias e constituição de testemunhos (SOUZA, 2005, p. 197). O infanticídio, uma das crenças mais generalizadas com relação às bruxas, também esteve presente em diversas acusações no Brasil colônia (SOUZA, 2005, p. 202). Além das curas e dos malefícios, técnicas de adivinhação feitas com base nas estrelas, leitura do futuro em jarro d'água, descoberta de tesouros enterrados, simpatias e encantos para o amor eram algumas das acusações encontradas nos documentos das visitas (SOUZA, 2005). Mas a mais consistente das manifestações de tensão por meio de práticas mágicas e feitiçaria,

segundo Souza, foi o uso de bolsas de mandinga²⁸, ou patuás (SOUZA, 2005, p. 210). A autora chega a afirmar que as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial de feitiçaria no Brasil.

Primeiramente, por sua popularidade e pela extensão do seu uso. De Norte a Sul, indivíduos das mais diversas camadas sociais — é verdade que quase sempre homens — trouxeram-na consigo. E aqui já está o segundo motivo: não era privativa de uma única fração da sociedade, apesar de muito usadas por escravos (sic). Em terceiro lugar, as bolsas são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição européia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África. Por fim, elas são tipicamente setecentistas. (SOUZA, 2005, pp. 210-211)

Mandingas, ou Malinkê, eram os povos que habitavam um dos reinos muçulmanos do vale do Níger por volta do século XIII: o reino de Mali, que acabou conhecido como Malê. Os malês eram famosos tanto no Rio de Janeiro quanto na Bahia como os mestres da magia e costumavam levar no pescoço amuletos com signos de Salomão e versículos do Alcorão (SOUZA, 2005). Segundo Souza, é difícil saber se foram precisamente eles os introdutores da bolsa de mandinga na colônia, mas o que interessa ressaltar é que a expressão bolsa de mandinga — que remetia a estes africanos escravizados — passou a designar, a partir do século XVIII, "uma forma específica de talismã que reunia práticas europeias, africanas e, de certa forma, também indígenas" (2005, p. 213).

1.4 Feitiçaria colonial

Assumimos, portanto, que a perseguição às curandeiras camponesas influenciou a posterior e concomitante campanha de extermínio e perseguição aos saberes tradicionais nas Américas de maneira mais ampla, mas a recíproca também nos parece verdadeira. Os dois fenômenos (caça às bruxas e colonizações) revelam-se cada vez mais interligados, conforme a pesquisa avança. A crença nas metamorfoses é mais um ponto de encontro entre a metrópole e a colônia. Acreditava-se, aqui e lá — como ainda hoje se entende em diversas culturas e regiões do Brasil e do mundo —, que algumas pessoas tinham a habilidade de se transformar em animais (SOUZA, 2005), ou, em outras palavras, que as fronteiras entre seres e espécies podiam ser muito mais borradas do que se entende hoje no ocidente branco. Do

²⁸ Amuletos, talismãs ou patuás, que reuniam práticas europeias, africanas e indígenas, em geral na forma de pequenas trouxinhas de pano, contendo ervas, papéis com palavras mágicas, pedaços de madeira, ossos ou pedras, que se levavam costurados às roupas ou atados ao corpo (SOUZA, 2005).

lado de lá do Atlântico, a crença remontava à tradição popular europeia perdida no tempo — "o tempo que os animais falavam" —; do lado de cá, às tradições de diversas culturas indígenas e africanas, "onde jabutis, cágados, macacos, bois agiam como se fossem homens" (SOUZA, 2005, p. 246). Em *A Queda do Céu* (2015), Kopenawa explica que os yanomami consideram animais como antepassados:

por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. (2015, p. 117)

Como o morcego para os Azande, a borboleta parece ter desempenhado aqui o papel de "veículo de alma das bruxas" e, na Europa, o inseto era entendido como psicopompo, ou condutor das almas (SOUZA, 2005, p. 247). Mas mais ainda do que as bruxas, segundo os demonólogos, era o diabo quem mais gostava de se metamorfosear. Ora animal, ora humano, trazia sempre em si alguma coisa que revelava sua natureza infernal (SOUZA, 2005, p. 248). Os demônios familiares descritos no capítulo 1, também dão as caras no Brasil, segundo alguns casos reunidos por Souza (2005, p. 250), assim como também é possível identificar, na época da Primeira visitação a presença do pacto demoníaco (2005, p. 253).

Apesar da existência da metamorfose, dos demônios familiares, dos pactos demoníacos e da alusão a relações sexuais com o diabo, quase não ocorre na feitiçaria colonial, segundo Souza, menção aos famosos sabás, tão comuns na Europa (2005). A historiadora, no entanto, analisa três confissões de escravizados — que constituem as únicas referências a participações em sabás no período colonial — que a levam a concluir que o sabá era "antes uma forma presente no universo mental dos inquisidores do que no dos colonos" e que as confissões dos colonos em geral refletiam influências de possessão ritual de influência indígena e africana (SOUZA, 2005, p. 261). O caráter coletivo e a suposta presença do diabo ou de espíritos ambíguos ou ambivalentes "levaram os inquisidores a verem sabás nestas manifestações" (SOUZA, 2005, p. 261). Segundo a autora,

Na realidade, tratava-se de algo bem diferente, localizado na raiz da umbanda e dos candomblés atuais: os calundus e catimbós. Se fosse de fato válida a diferenciação entre feitiçaria e bruxaria com base no caráter individual da primeira e coletivo da segunda, poder-se-ia dizer que a bruxaria colonial residiu basicamente nos calundus e catimbós. (2005, p. 261)

Os Calundus²⁹ aparecem em diversos depoimentos analisados por Souza (2005, pp. 263-269) e eram frequentes na cidade da Bahia e suas imediações e também na região das Minas. Os rituais incluíam batuques, danças, possessões, defumações e oferendas, e se inseriam, segundo Bastide, na já descrita formação social escravista e nas tensões dela decorrentes (1962 apud SOUZA, 2005). Num contexto em que todos os direitos pertenciam aos brancos, os valores místicos, "os únicos que não podiam ser tomados", constituíram para as populações africanas sequestradas refúgio e estratégia de resistência (SOUZA, 2005, pp. 264-265). Assim, "a resistência ao branco fazia-se tanto no plano social como no religioso" (BASTIDE, 1962, p. 126 apud SOUZA, 2005, p. 265). Numa das primeiras descrições literárias de um calundu, registrada por Nuno Marques Pereira, em 1728, consta que as motivações para os festejos seriam investigar a causa de doenças, encontrar coisas perdidas, ter sucesso em caçadas, lavouras, entre outras coisas (SOUZA, 2005, p. 266). Conservados assim, quase que de forma codificada, traços culturais africanos de origens diversas puderam ser preservados e ajudaram na luta e na sobrevivência de populações escravizadas. "Heranças e aquisições diversas muitas vezes se mesclaram" (SOUZA, 2005, p. 268) e o calundu é tributário justamente destes encontros. No entanto, há certa unidade em todas estas práticas, segundo Souza: a possessão ritual, a evocação de espíritos, as oferendas, a adivinhação, o curandeirismo, a música cantada, os instrumentos de percussão e o caráter coletivo (2005, p. 269).

Já os catimbós, rituais indígenas de possessão, também despertaram a fúria inquisitorial, e apresentaram, nas referências reunidas por Souza — a maioria do Grão Pará —, traços de semelhança com relação aos calundus. A autora alerta para a particularidade das descrições que chegam até nós que — para além do problema de terem sido feitas pelos colonizadores, que desconheciam e subjugavam as culturas e as sociedades relatadas, ou por acusados, cujas condições do depoimento não podem ser asseguradas — apresentam certo grau de sincretização, "nem sempre facilmente detectável" (2005, p. 269). Segundo relato de 1767, no rio Tajurá, um grupo de pessoas, a maioria indígenas, praticavam feitiçaria, "invocando o demônio" e fazendo descer espíritos, profetizando o futuro, descobrindo coisas perdidas e pretendendo, por este meios, curar enfermos (SOUZA, 2005, p. 270). Todos os casos analisados pela autora se referem a práticas muito semelhantes.

²⁹ Festas ou celebrações organizadas por populações escravizadas no Brasil colonial acompanhadas de canto, dança e batuque e que geralmente representavam um diálogo ou consulta a entidades sobrenaturais (SOUZA, 2005)

Mas se no Brasil a atitude das autoridades coloniais se alternavam entre a permissividade sincrética conveniente, o paternalismo tolerante (também por conveniência) e a intransigência dogmática, ortodoxa e violenta, nas colônias hispânicas a guerra contra a idolatria espelhou de maneira ainda mais fidedigna a caça às bruxas européia. No México, entre 1536 e 1543, o bispo Zumárraga conduziu dezenove julgamentos que envolviam 75 hereges indígenas, muitos deles líderes políticos e religiosos de comunidades que terminaram queimados em fogueiras, como as bruxas. O frade Diego de Landa, por sua vez, conduziu julgamentos por idolatria em Yucatán, durante a década de 1560, em que a tortura, os açoites e os autos de fé tiveram presença marcante, assim como nos julgamentos europeus por bruxaria (BEHAR 1987 apud FEDERICI, 2017, pp. 357-58). No Peru, a caça às bruxas também era conduzida com o objetivo de destruir o culto aos deuses locais (FEDERICI, 2017). “Os espanhóis viam a cara do diabo por todas as partes: nas comidas [...] nos ‘vícios primitivos dos índios (sic)’ [...] nas suas línguas bárbaras” (DE LEÓN, 1985 apud FEDERICI, 2017, p. 358). Também nas colônias, as mulheres eram as mais passíveis das acusações por bruxaria já que, ao serem especialmente desprezadas pelos europeus como pessoas de mente fraca, foram se tornando defensoras mais leais de suas comunidades (SILVERBLATT, 1980 apud FEDERICI, 2017, p. 358).

A despeito das particularidades, em todo continente americano, inquisidores e manuais demonológicos, preocupados com a questão herética, contribuíram para a construção de um modelo simbólico de feitiçaria. Como vimos,

Atribuindo aos hereges culpas milenarmente imputadas a minorias ou grupos marginalizados, possibilitaram que, organizadas em modelo, elas fossem, como as normas inquisitoriais, associadas à feitiçaria. [...] Desde a Alta Idade Média, a cultura clerical recusava em bloco a cultura folclórica (sic) [...] Apesar das interpretações havidas, a camada culta dos clérigos conseguiu aparelhar seu sistema cultural de forma a que se mantivesse coeso, capaz de perpetuar uma determinada forma de pensamento — o racional, de raízes greco-romanas. (SOUZA, 2005, p. 279)

Já sabemos que são muitos os indícios de que a caça às bruxas foi amplificada e ganhou novos contornos a partir da invasão das Américas. Mas se a campanha foi importada para as colônias, contribuindo para a perseguição a populações indígenas e povos de África, e vice e versa, como sugerem Zika, Chicangana-Bayona e Sawczuk, Federici, Anchieta, Souza e Delumeau (1992; 2009; 2017; 2019; 2005; 2009), também podemos suspeitar que outros recursos ideológicos de controle desembarcaram dos navios europeus ao longo do tempo, como é o caso da ideia de raça e dimorfismo sexual enquanto "verdades biológicas". Teóricas

africanas e latinoamericanas têm elaborado há algumas décadas problematizações nesse sentido, alertando para a importância das interseccionalidades e da abertura para outras epistemologias, e, reforçando por outras vias o que Laqueur propunha com sua investigação em *Inventando o Sexo*: "que o que se entende por sexo biológico", assim como a raça, "é socialmente construído" e que "a biologia é uma interpretação e é, por ela mesma, cirurgicamente construída" (LUGONES, 2020, p. 63).

2. Ao sul do corpo, ao sul do mundo

2.1 Uma breve retomada

Vimos, no capítulo 1, como a caça às bruxas foi gestada e deflagrada na Europa. Analisamos o contexto histórico, passando pela atmosfera de medo, guerras e escassez até chegar aos bodes expiatórios, eleitos pela igreja para encarnar o mal no seio de um sistema dicotômico. Passamos pelas querelas e disputas dentro do próprio universo religioso, com destaque para o longo embate entre católicos e protestantes. Investigamos o arcabouço ideológico do fenômeno, buscando entender a posição das mulheres no pensamento da época — enquanto macho imperfeito e, portanto, inferior ao homem — e descrevemos alguns dos principais estereótipos utilizados para estigmatizá-las. Buscamos compreender também quem foram essas mulheres na prática e os tipos de atividade e perfil estavam mais suscetíveis às acusações, como era o caso de parteiras, benzedeiros, curandeiras, mulheres velhas e sábias ou com comportamentos desviantes em geral. Chegamos à revolução científica e às mudanças significativas que se desenrolaram na então chamada filosofia natural, abordando suas relações com a magia e a religião, até chegar à vitória inequívoca do cartesianismo mecanicista sobre outras cosmologias e ao conseqüente desencantamento do mundo.

No capítulo 2, nos dedicamos a expor alguns recursos metodológicos e conceituais que conduziram este trabalho, com foco para os procedimentos genealógicos e as elaborações de Foucault acerca do biopoder e da sexualidade enquanto dispositivo (FOUCAULT, 2020). Em seguida, buscamos empreender uma breve genealogia da invenção dos marcadores sociais da diferença "raça", "sexo" e "gênero" — e também alguns debates, tensões e intersecções inerentes a estes processos — e de sua institucionalização (no caso de sexo e raça) enquanto "realidades" biológicas essenciais e irrefutáveis no pensamento ocidental. A retomada do processo de formação do dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) nos conduziu já ao tema do terceiro capítulo, cuja primeira parte se propõe a introduzir de maneira um pouco

mais aprofundada a temática das colonizações no continente americano, no Brasil em especial, bem como as conexões possíveis entre o fenômeno da caça às bruxas na Europa e a atuação e o papel da religião e da Inquisição no empreendimento colonial. Constatamos que as duas campanhas estiveram profundamente interligadas, chegando a ser apontadas como um mesmo fenômeno por historiadores, como Delumeau (2009, p. 591).

Agora, com as ferramentas postas, nos dedicamos a tentar compreender de que forma as ideias de raça e sexo-gênero — que como vimos, e veremos novamente, estiveram frequentemente conectadas — serviram à empresa colonial e à Igreja, enquanto recursos ideológicos de dominação política e cultural nas Américas, à serviço da imposição de uma cosmologia única e de um projeto político-econômico de dominação. Para isso, apoiamo-nos em teóricas como Lugones (2020) e Oyěwùmí (2021) para pensar as intersecções entre gênero e raça de uma perspectiva decolonial, e, ao final, tentar compreender de que modo estas formas de classificação e hierarquização humana estiveram articuladas com um processo de colonização cultural e sociopolítica para a implementação de uma forma hegemônica de pensamento — a mesma que motivava, simultaneamente, a perseguição às bruxas na Europa. Investigamos, neste contexto, a hipótese do epistemicídio, cujas camadas, portanto, não se limitam aos aspectos culturais, abrangendo as cosmopercepções e o entendimento de corpo e comunidade das populações subjugadas, sobrepondo ao saber popular, tanto no Novo quanto no Velho Mundo, o saber erudito das elites européias. No limite, propomos uma reflexão sobre o papel da incipiente ciência moderna na articulação descrita, observando, de uma perspectiva crítica, até que ponto podemos situá-la como produto e/ou produtor e estabilizador do sistema europeu de saber-poder, agora em nível global.

2.2 Gênero, raça e descolonização

O dimorfismo biológico presente na dicotomia "homem X mulher", a heterossexualidade e o "patriarcado" constituem estruturalmente o próprio significado de gênero, segundo Lugones (2020). A socióloga e ativista argentina elaborou a ideia de "sistema de gênero moderno/colonial" a partir da crítica da proposta de "colonialidade do poder" de Aníbal Quijano, ao questionar a conformidade do sociólogo com o significado hegemônico de gênero, podendo, a partir desta ressalva, utilizar-se de sua conceituação (LUGONES, 2020). Lugones acrescenta assim uma perspectiva interseccional às reflexões de Quijano, questionando o que intitula de "uma descrição de gênero demasiadamente estreita e

hiperbiologizada" (2020, p. 60), e utiliza essa mesma lógica para questionar também a perspectiva biológica da ideia de raça, defendendo que "a humanidade e as relações humanas são reconhecidas por uma ficção em termos biológicos" (LUGONES, 2020, p. 56).

Os elementos que constituem o modelo capitalista de poder eurocêntrico e global não estão separados uns dos outros, e nenhum deles preexiste aos processos que constituem o padrão de poder. Decerto, a apresentação mítica desses elementos como anteriores, em termos metafísicos é uma importante faceta do modelo cognitivo desse capitalismo, eurocêntrico e global. (LUGONES, 2020, p. 57)

A colonialidade do poder então "introduz uma classificação universal e básica da população do planeta pautada na ideia de 'raça'" e a invenção da raça constitui, segundo a autora, "uma guinada profunda", que reorganiza as relações de inferioridade e superioridade estabelecidas por meio da dominação (2020, p. 56). A partir do diálogo com Quijano, Lugones entende que a "colonialidade" não se refere apenas à classificação racial, tratando-se de um fenômeno mais amplo, que se constitui como um dos eixos de um sistema de poder — e que poderíamos aqui entender também como um dispositivo, a partir das proposições de Foucault e Carneiro (2020; 2005) — englobando e se conectando a toda forma de controle: do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho, atravessando também a produção de conhecimento (2020, p. 57). Ainda a partir de Quijano, a autora ressalta a importância da modernidade enquanto "eixo do capitalismo eurocêntrico global" marcada pela "fusão das experiências do colonialismo e da colonialidade" — entendendo tratar-se de coisas distintas à medida que o primeiro não inclui necessariamente relações racistas de poder (LUGONES, 2020, p. 56) — e cuja caracterização ele concentra, como nós, na produção da forma de conhecimento que se diz racional (LUGONES, 2020, p. 58).

De forma mitológica então, a Europa colonizou o resto do mundo e, de acordo com uma concepção de humanidade que se consolidou com essa mitologia, "a população mundial foi dividida em dicotomias: superior e inferior; racional e irracional; primitiva e civilizada; tradicional e moderna" (LUGONES, 2020, p. 59). Importante ressaltar aqui a consolidação e a permanência do dualismo, enquanto importante ponto de contato e continuidade entre a teologia cristã — marcada, como vimos pela oposição entre bem e mal, Deus e o Diabo (LE GOFF; SCHMITT; 2017, p. 365) — e a cosmologia cartesiana, que prolongou e eternizou o dualismo vesaliano a partir da distinção ontológica entre corpo e espírito (BRETON, 2016, pp. 83-87). Nesse sentido, Lugones enfatiza em *Rumo a um Feminismo Decolonial* (2019) a

centralidade desta lógica de categorias, dicotomias e hierarquias para o pensamento moderno, colonial e capitalista sobre raça, gênero e sexualidade. A autora defende que:

a hierarquia dicotômica entre seres humanos e não humanos é a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção hierárquica e dicotômica entre humanos e não humanos foi imposta sobre os colonizados, a serviço dos interesses do homem ocidental — e ela foi acompanhada por outras distinções que obedeciam à mesma lógica, como aquela entre homens e mulheres. (LUGONES, 2019, p. 358)

Em consonância com as críticas de Butler com relação à categoria "mulher" ou "mulheres" (ver capítulo 2), Lugones problematiza não apenas o contexto de criação das mesmas como também o seu uso, que acarreta um entendimento homogêneo, selecionando automaticamente um dominante como norma, no caso as mulheres brancas das classes privilegiadas (2020). Argumentando que as interseccionalidades mostram o que se perde com essa forma de classificação, a autora alerta para o fato de que na intersecção entre "mulher" e "negro" há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, já que nem "mulher" nem "negro" a incluem. Isso significa que "o termo 'mulher', em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista" à medida que a lógica categorial historicamente seleciona o grupo dominante (LUGONES, 2020, p. 60).

Ainda em *Colonialidade e Gênero*, Lugones recupera a pesquisa de Greenberg, em *Dilemas de definición* (2020, p. 62) — que, em grande medida, coincide com as reflexões trazidas por Machado, em *O Sexo dos Anjos* (2005) e Fausto-Sterling, em *Dualismo em Duelo* (2002) —, ressaltando que "as instituições legais têm o poder de designar a cada indivíduo uma categoria sexual ou racial em particular" (LUGONES, 2020, p. 62). Esta reflexão é particularmente relevante, considerando-se que de 1% a 4% da população mundial é interssexual (LUGONES, 2020) e que, apesar de assumir-se que o sexo binário é determinável por meio da análise de fatores biológicos, estudos médicos e antropológicos, como vimos, sustentam o contrário. Essas pesquisas tornam evidente o fato de que as "correções" de pessoas interssexuais, em especial crianças, tem caráter substancial e cosmético, deixando claro que "o 'gênero' vem antes dos traços 'biológicos' e os preenche de significado" (LUGONES, 2020, p. 64).

Esta discussão nos é particularmente importante se considerarmos que, como esclarece Allen, indivíduos interssexuais eram reconhecidos em muitas sociedades originárias anteriores à colonização, perspectiva que nos permite perceber que pessoas interssexuais não

são "corrigidas" ou "normalizadas" em todas as tradições (1986 apud LUGONES, 2020, p. 64). É o que confirma a pesquisa da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), que buscou documentar porque e como o gênero veio a ser construído na sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria³⁰, e como o gênero é constituído como uma categoria fundamental nos estudos acadêmicos sobre povos iorubás. A partir da compreensão de que na sociedade iorubá pré-colonial, o "tipo de corpo" não era a base da hierarquia social e de que "machos e fêmeas não eram estratificados de acordo com a distinção anatômica" (2021, p. 19), Oyěwùmí, que a princípio intencionava realizar um estudo sobre gênero, se deparou com a necessidade de, assim como nós, elaborar uma revisão de suas categorias de análise.

Na medida em que meu trabalho e meu pensamento progrediam, percebi que a categoria "mulher" — que é fundamental nos discursos de gênero ocidentais — simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato mantido com o Ocidente. Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia de determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 16).

É em contraponto ao que intitula de uma "*bio-lógica*", que a autora conduz sua pesquisa, que, além do caráter documental mencionado, debruça-se também sobre a sociologia do conhecimento. O trabalho de Oyěwùmí nos traz uma importante contribuição à medida que, em consonância com as investigações de Foucault e Laqueur (2020; 2001), conclui que a história do gênero "isto é, a história do que funciona no discurso acadêmico como um específico campo da verdade" deve partir inicialmente de uma história dos discursos (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 17). Este posicionamento científico vai ao encontro da "metodologia da decolonialidade" proposta por Lugones, e adotada também por esta pesquisa, que propõe uma leitura da sociedade a partir das "cosmologias que a informam e formam percepções, mobilidades, incorporações e relações" (2019, p. 367). Por isso, ao debruçarmo-nos sobre o fenômeno da caça às bruxas a partir de uma perspectiva de gênero, e em seguida de raça, enveredamos inevitavelmente pela história das mentalidades, do conhecimento e das hierarquias dicotômicas que o produziram e que foram produzidas com ou a partir dele, como parte fundamental do processo de formação e consolidação da ciência moderna.

³⁰ A Iorubalândia compreende parte da Nigéria, de Togo e do Benim, e foi colonizada pelos britânicos entre 1862 e 1960 (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 21).

Assim como Lugones, Oyěwùmí defende que à despeito dos esforços de teóricas feministas para descolar sexo e gênero, atribuindo ao segundo um caráter socialmente construído (2020, p. 38) — o que Scott aponta, como vimos, como sendo fruto da busca por legitimidade acadêmica por parte dos estudos feministas, nos anos 1980 (1990) — não há verdadeiramente uma distinção entre eles (2020, p. 19). Vimos até aqui que, diferente da ideia de que há um sexo (biológico) a partir do qual se constrói um gênero (social), que a própria ideia do sexo enquanto "evidência" biológica foi socialmente construída a partir, principalmente, do século XVIII. Ou seja, "a diferença anteriormente expressa com relação ao gênero passou a ser expressa com relação ao sexo, à biologia" e o sexo "substituiu o que nós poderíamos chamar de gênero como uma categoria basicamente fundamental" (LAQUEUR, 2001, p. 192-193).

Se "a ideia de que a biologia é o destino — ou, melhor, o destino é a biologia — tem sido um marco do pensamento ocidental por séculos" (OYĚWÙMÍ, 2021, p.27), e quem está na posição de poder estabelece sua biologia como superior (2021), é difícil acreditar que teria sido ao acaso que as mulheres — e, em seguida, indígenas e africanos nas colônias — foram totalmente destituídas de suas práticas e saberes por meio de uma dura campanha de difamação e extermínio, ao mesmo tempo em que a ciência e a medicina se consolidavam enquanto instituições de saber-poder.

A magia, enquanto ferramenta para compreender o ser humano, a natureza e o cosmos como entidades profundamente interligadas e interdependentes — muito presente nas cosmologias originárias e nos saberes populares — adquiriu, como vimos, uma péssima fama ao longo dos séculos. Nascia então uma ciência (e uma medicina) branca, europeia, masculina, fundada no genocídio e forjada na mitologia da superioridade biológica, e pronta a reafirmá-la e exportá-la pelos séculos vindouros. No Ocidente, cada vez mais, a diferença passa a ser vista como degeneração (OYĚWÙMÍ, 2021). Os diferentes (os "outros") passam a ser entendidos como geneticamente inferiores, ideia usada para justificar e explicar sua posição social desfavorecida. É também neste contexto, como vimos no capítulo 2, que se consolida a ideia de raça. O "homem da razão" e a "mulher do corpo" foram construídos em relação de oposição e o fato de que o corpo está implicado na construção de categorias e epistemologias ocidentais não pode ser subestimado, segundo Oyěwùmí (2021, p. 34). Diferenças e hierarquias, portanto, "estão consagradas nos corpos; e os corpos consagram as diferenças e as hierarquias" (2021, p. 35), ideia a partir da qual Oyěwùmí questiona a conceituação "ontológica" do gênero que, segundo ela, implica no fato de que — apesar dos esforços das feministas brancas desde a década de 1960 — na conceituação ocidental, "o

gênero não pode existir sem o sexo" (2021, p. 38). A construção social e o determinismo biológico têm sido, portanto, dois lados da mesma moeda, uma vez que "ambas as ideias continuam se reforçando mutuamente" (2021, p. 37), o que ela atribui à "somatocentralidade ocidental" na construção da diferença (2021, p. 30).

2.3 A importância da visão na produção do "sexo" e da "raça"

A razão pela qual o corpo tem tanta importância no Ocidente, segundo Oyěwùmí, é que por aqui o sentido da visão tem lugar privilegiado entre os demais enquanto forma de perceber o mundo (2020). A diferenciação dos corpos humanos em termos de "sexo, cor da pele, e tamanho do crânio" é, segundo a autora, "um testemunho dos poderes atribuídos ao 'ver'" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29). Souza, por sua vez, também aborda a história da supremacia da visão no Ocidente, lembrando que não foi sempre assim (1987). Em outros tempos, mesmo no Ocidente, os sentidos eram entendidos de forma fundamentalmente diversa do que são hoje e, no início da Idade Moderna, "a audição tinha importância maior do que a visão, o que parece próprio de uma sociedade iletrada e muito dependente da transmissão oral de conhecimento" (SOUZA, 1987, p. 7). Essa mudança é particularmente importante pois parece ter acompanhado o já descrito processo de desencantamento do mundo decorrente da Revolução Científica e de cinco séculos de caça às bruxas e colonizações. Oyěwùmí explica que:

Mais fundamentalmente, a distinção entre os povos iorubás e o Ocidente, simbolizada pelo foco em diferentes sentidos na apreensão da realidade, envolve mais do que a percepção — para os povos iorubás e, na verdade, para muitas outras sociedades africanas, trata-se de "uma presença particular no mundo — um mundo concebido como um todo, no qual todas as coisas estão ligadas". Refere-se aos muitos mundos que os seres humanos habitam; não privilegia o mundo físico sobre o metafísico. Um foco na visão como principal modo de compreender a realidade eleva o que pode ser visto sobre o que não é aparente aos olhos; perde os outros níveis e as nuances da existência. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 44)

Então, a maneira como as pessoas conheciam seus lugares no mundo estava relacionada com seus corpos, e "quando violavam as prescrições para esses lugares, seus corpos eram punidos, muitas vezes de forma espetacularizada" (SCHEMAN, 1993 apud OYĚWÙMÍ, 2021, p. 28). É interessante observar, neste contexto, que o corpo aparece já no pensamento do século XVII como "a parte menos humana do homem (sic)" (LE BRETON,

2016, p. 87), a partir da oposição binária entre corpo e mente disseminada por Descartes. O dualismo cartesiano afirmava uma tradição na qual o corpo era visto como "uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29). Os corpos aparecem então associados ao lado degradado da natureza humana, diferente da mente, associada ao divino e elevada acima das fraquezas da carne. Esta epistemologia, consolidada no século XVIII, cujos desenvolvimentos futuros vão fecundar os valores e as práticas científicas e técnicas da Modernidade, "está indissolúvelmente ligada a esse divórcio com o corpo" (LE BRETON, 2016, p. 87). A "ausência do corpo" tem sido então "uma precondição do pensamento racional", segundo Oyěwùmí.

Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de "diferente", em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 30)

Deste ponto de vista, é possível constatar que os grupos sociais que são objeto da disciplina são essencialmente entendidos como enraizados na biologia e que as categorias criadas para diferenciá-los são "baseadas em percepções da presença da diferença física de vários tipos de corpo" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 30), ou seja, "qualquer que fosse o assunto, o corpo tornou-se o ponto decisivo" (LAQUEUR, 2001, p. 192). Assim, segundo Lugones, como o capitalismo eurocêntrico global se instituiu por meio da colonização, diferenças de gênero (mas também de raça) foram introduzidas onde antes não havia nenhuma (2020, p. 64). Neste contexto, é importante notar que

quando categorias sociais como gênero são construídas, novas biologias da diferença podem ser inventadas. Quando as interpretações biológicas são consideradas convincentes, as categorias sociais extraem sua legitimidade e poder da biologia. Em suma, o social e o biológico se retroalimentam. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 37)

Não é por acaso, portanto, que Laqueur conclui que a "raça científica" se desenvolveu "ao mesmo tempo e em resposta aos mesmos tipos de pressões que o sexo científico" (2001, p. 194), reiterando que há importantes paralelos entre as discussões de diferenças sexuais e raciais a partir do século XVIII (2001, p. 230). O ponto mais importante para Oyěwùmí não é, portanto, que o gênero³¹ seja socialmente construído, mas o grau em que a própria biologia

³¹ A autora, deliberadamente, não faz diferenciação entre os termos "sexo" e "gênero" por entender que ambos são interdependentes e estão intrinsecamente conectados.

é socialmente construída e aí chegamos a um ponto central para esta pesquisa. Segundo Laqueur, "a ciência não investiga simplesmente, ela própria constitui a diferença" (2001, p. 28), e, por meio de sua suposta imparcialidade, ela "provou" a inferioridade feminina, inclusive para a prática médica, e para a prática da ciência em si (LAQUEUR, 2001). Como vimos, a história trabalhou claramente para legitimar e trazer para o universo empírico — e, portanto, biológico — as distinções de sexo, mas também de raça e classe "com desvantagem para os destituídos de poder" (LAQUEUR, 2001, p. 32).

Ao longo do século XVIII (que corresponde à última "fase" da caça às bruxas) a ideia do "sexo" se afirma, segundo Foucault, através de diferentes estratégias de poder, fundando uma "teoria geral do sexo" (2020). Isso permitiu agrupar, de acordo com uma necessidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres, criando uma unidade fictícia e marcando a linha de contato entre um saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução, ganhando garantias de cientificidade (FOUCAULT, 2020). Por outro lado, essa mesma vizinhança fez com que conteúdos da biologia e da fisiologia pudessem servir de princípio de normalidade à sexualidade humana, promovendo uma reversão essencial que permitiu inverter as relações entre poder e sexualidade, fazendo esta última aparecer não na sua relação essencial e positiva (que produz) com o poder, mas como algo que o poder tenta sujeitar (FOUCAULT, 2020, p. 168). Ou seja, observamos a construção e a agudização da ideia de diferença, a partir da caça às bruxas e das colonizações, não somente do ponto de vista da perseguição fundamentada pela alteridade, como também da produção e legitimação das categorias biológicas hierárquicas através da consolidação das tecnologias de saber-poder. Esse é o giro conceitual que propusemos aqui. Giro este, proporcionado pelo aprofundamento em estudos antropológicos das categorias "mulheres", "sexo", "raça" e "gênero".

2.4 Hierarquias dicotômicas e a cisão entre humanidade e natureza

A dicotomia hierárquica como recurso de classificação da humanidade se tornou então "uma ferramenta normativa de condenação dos colonizados" (STOLKE, 2020, p. 359). Assim como as mulheres no período da caça às bruxas, pessoas colonizadas — tanto indígenas americanos quanto africanos — eram consideradas bestiais, grotescamente sexuais e pecaminosas, excessivamente corporalizadas e suscetíveis aos instintos, sendo frequentemente associadas aos animais. Como vimos, o dualismo entre pensamento e corpo, e a elevação do primeiro por meio do *cogito*, levou também à compreensão puramente

corporal do animal, entendido como desprovido de linguagem e de pensamento (LE BRETON, 2016, p. 92). Assim, o comportamento dos animais passou a ser organizado sob o paradigma da máquina, sendo associado à figura do autômato. Atribuir-lhes pensamento "equivaleria a conferir-lhes uma alma, hipótese que Descartes rejeita" (LE BRETON, 2016, p. 93). Negando toda sensibilidade dos animais, Descartes cria uma hierarquia entre o ser humano e as demais espécies e assim, a um só tempo, "desculpa-se pelas inumeráveis dissecações e vivisseccões que realiza" durante toda sua vida e isenta a humanidade de culpa "por fazer deles um uso servil" e a ciência por "experimentar neles", afinal, "como um mecanismo conheceria o sofrimento?" (LE BRETON, 2016, pp. 93-94). De acordo com Federici,

A doutrina de Descartes sobre a natureza mecânica dos animais representava uma inversão total com respeito à concepção dos animais que havia prevalecido durante a Idade Média e até o século XVI, quando eram considerados seres inteligentes, responsáveis, com uma imaginação particularmente desenvolvida e inclusive com capacidade de falar. Como Edward Westermarck e, mais recentemente, Esther Cohen mostraram, em alguns países da Europa se julgavam os animais, e às vezes eram executados publicamente por crimes que haviam cometido. Um advogado era designado para eles e o processo — julgamento, condenação e execução — era realizado com todas as formalidades legais. Em 1565, os cidadãos de Arles, por exemplo, pediram a expulsão das lagostas de seu povoado e, em outro caso, foram excomungados os vermes que infestavam uma paróquia. O último julgamento de um animal teve lugar na França, em 1845. Os animais também eram aceitos na corte como testemunhas para o compurgatio [compurgação]. Um homem que havia sido condenado por assassinato compareceu ante a corte com seu gato e seu galo, em presença deles jurou que era inocente e foi liberado (WESTERMARCK, 1924; COHEN, 1986 apud FEDERICI, 2017, p. 269).

Um dos principais aspectos que garantiram o triunfo da filosofia mecânica, segundo Easlea, foi a promessa de controle e apropriação do mundo natural, que ela mesma ajudaria a legitimar (1980, p. 139). A partir da dicotomia entre mente (humana) e matéria — entendendo a mente como superior e a matéria como inferior —, tudo o que estava no segundo domínio — ou seja, a natureza, os animais e o próprio corpo humano — passa a ser passível de sujeição e uso indiscriminado. "O homem (sic) podia claramente fazer uso da matéria como quisesse; já que a matéria não tinha direitos" (EASLEA, 1980, p. 139). Assim, aproximar epistemologicamente populações e territórios que se pretendia conquistar e dominar a essa segunda esfera constituiu um movimento filosófico e cosmológico elementar. Fica difícil saber, no entanto, o que veio primeiro, já que, como vimos no capítulo 1, alguns dos principais filósofos implicados na Revolução Científica estiveram profunda e

oficialmente comprometidos com a empresa colonial, como é o caso de Boyle. O que nos leva à leitura, fundamental a este trabalho, de que, na verdade, os dois fenômenos se retroalimentaram e estiveram intrinsecamente interligados, em relação de dupla correspondência.

O dualismo "mente-matéria", por fim, foi o que permitiu aproximar as populações sujeitadas dos animais e da natureza, ou seja, "desumaniza-las". Assim como a caça às bruxas européia, as colonizações foram, sobretudo, "um meio de desumanização e, como tal, uma forma paradigmática de repressão que servia para justificar a escravidão e o genocídio" (FEDERICI, 2017, p. 382). Nesse sentido, Lugones aponta que

Ver a colonialidade é conseguir perceber a poderosa redução de seres humanos a animais, seres inferiores por natureza, num entendimento esquizoide da realidade que cria as dicotomias humano/natureza, humano/não humano, e, assim, impõe uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição, desautoriza toda a humanidade, toda possibilidade de entendimento e de comunicação humana, para desumanizar os seres. (2019, p. 369).

Segundo Schiebinger, em um estudo sobre as origens da ciência moderna e a exclusão de mulheres das instituições científicas européias, as diferenças entre os dois sexos se firmaram como reflexo de "um conjunto de princípios dualistas que penetrava o cosmos e os corpos de homens e mulheres" (1989 apud OYĚWÙMÍ, 2021, p. 35). Ao longo da história ocidental, como vimos, as justificativas e modelos para a elaboração das categorias "homem" e "mulher" não permaneceram as mesmas, mas embora as fronteiras e o conteúdo estejam em movimento, "as duas categorias permanecem hierárquicas e em oposição binária" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 35). Para Gould, a justificativa para a classificação dos grupos por seu suposto valor inato variou durante a história ocidental: "Platão fiou-se na dialética, a igreja sobre o dogma. Nos últimos dois séculos, as alegações científicas tornaram-se o principal agente de validação do mito de Platão" (1981, p. 20 apud OYĚWÙMÍ, 2021, p. 35). A constante nesta narrativa, segundo Oyěwùmí, é a centralidade do corpo.

Mas a verdade é que o dualismo e as hierarquias dicotômicas enquanto estratégias mentais para classificar a humanidade não foi um recurso empregado e difundido apenas pela ciência por meio da filosofia mecanicista. Já vimos que o cristianismo — por meio da concepção tomista-aristotélica, que, conforme descrito no capítulo 1, aplicava os conceitos de masculino e feminino ao cosmos a partir da interpretação do sistema ptolomaico — esteve profundamente implicado e comprometido com este processo desde muito antes. Para além

da necessidade de definir o mal em oposição ao bem por meio da figura do diabo, a ideia do "homem selvagem" espelhava a "representação hierárquica da sociedade cristã" (SOUZA, 2005, p. 55). Vimos com Stolke que a tensão que era inicialmente cosmológica e de motivação religiosa foi gradualmente se deslocando para questões de fisiologia até se firmar com ares de cientificidade por meio dos estabelecimento das diferenças biológicas (ver capítulo 2). Com o passar do tempo, "o dualismo mente-matéria inerente à filosofia mecânica ajudou a subscrever a concepção cristã da alma humana" (EASLEA, 1989, p. 150) e, por outro lado, numa relação de ajuda mútua, a existência de "Deus" ajudou a resolver a grande "falha" da filosofia cartesiana: o problema da geração da matéria (EASLEA, 1989, p. 143). Desta forma, ciência e religião trabalharam juntas, criando as condições necessárias para justificar a violência colonial, numa relação de camaradagem que, segundo Easlea, não deve ser subestimada (1989).

É a partir desta perspectiva que buscamos analisar o fenômeno da caça às bruxas e, em seguida, sua confluência com as colonizações. Entendemos até aqui que por trás da perseguição a feiticeiras, parteiras, curandeiras e benzedoras na Europa, havia, para além do sentimento obsidional, do medo generalizado do "outro" e do trabalho de manutenção do monopólio masculino sobre a espiritualidade e as artes de cura (biopolítica), um processo de cisão definitiva entre a cultura popular (saberes-sujeitados) e erudita (saber-poder), em benefício da segunda, a partir do qual o que era classificado como "irracional" passou a ser considerado crime. Somou-se a isso a necessidade de controle da sexualidade feminina (biopoder), que se deu a partir da associação da mulher ao diabo, por estar ela hierarquicamente abaixo do homem, o que atestava sua fraqueza de espírito e a tornava mais próxima da matéria, dos instintos e, portanto mais suscetível às tentações demoníacas. A caça às bruxas, cujos alicerces estavam na afirmação da teologia cristã, na perseguição herética, nas disputas religiosas e políticas, mas também na inegável misoginia que imperou desde a Idade Média (LE GOFF; SCHMITT 2017), esteve a serviço de reforçar e ampliar o alcance dos próprios valores que a motivaram, mas, durante o longo período em que perdurou, surgiram outras necessidades e estratégias.

Com as colonizações, Estado e Igreja se defrontaram com novos símbolos de alteridade e emprestaram a essa nova cruzada todo o arcabouço inquisitorial desenvolvido anteriormente contra bruxas, judeus, mouros e hereges em geral. A catequização e a política de extirpação da idolatria são então implementadas como ferramenta de controle e sujeição — aplicadas tanto aos indígenas quanto aos africanos escravizados — e, com elas, a

concepção hierárquica européia de "homem" e "mulher"³². A partir do histórico político Ibérico de tensões com mouros e judeus, a realidade colonial reacende o pânico da "pureza de sangue", que, como vimos, desloca-se neste contexto do universo religioso e portanto cultural para o universo somático e biológico. Simultaneamente, a Revolução Científica possibilita o triunfo do cartesianismo, do baconianismo e da filosofia mecânica, que instaura, numa relação de camaradagem com a teologia cristã, o dualismo corpo-mente, permitindo a classificação hierárquica dos seres vivos, agora com ares de cientificidade. Assim, mulheres, africanos e indígenas estão cada vez mais perto de se tornar "outros biológicos", que, em associação à natureza, aos animais, aos instintos e ao corpo passam a ser entendidos como não-humanos ou humanos de segunda classe, justificando sua submissão.

Portanto, mais do que a religião, os Europeus importaram e impuseram para os povos colonizados uma cosmologia, que incluía não somente uma maneira pretensamente correta de compreender o mundo e o sagrado, como também de compreender a si mesmos. Para além das tensões geopolíticas, teológicas e culturais, o que podemos observar até aqui é a formação de um grande complexo de controle e domínio no plano das mentalidades, em que uma pequena região do globo terrestre foi capaz de impor a uma parte considerável do mundo um sistema de crenças e valores e uma estrutura de saber-poder. Nesse contexto, todo sagrado e todo saber não oficial passam a ser considerados demoníacos e, portanto, heréticos (DELUMEAU, 2009). O projeto de transformação civilizatória então:

justificou a colonização da memória, e, junto dela, a do entendimento das pessoas sobre si mesmas, sobre suas relações intersubjetivas, suas relações com o mundo espiritual, com a terra, com a matéria da sua concepção sobre a realidade, a identidade, e a organização social, ecológica e cosmológica. (LUGONES, 2019, p. 361).

Nesse sentido, concordamos com Lugones que "a raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero — ambas são ficções poderosas" (2020, p. 73), e que passaram a regular a humanidade, fundamentando as bases do capitalismo. Entendemos, como Federici, que a subjugação das mulheres na sociedade capitalista não é o legado de um mundo pré-moderno, mas — assim como o racismo — uma formação do próprio capitalismo, sem a qual ele não poderia ter prosperado (2017).

³² Lugones faz uma ressalva importante a esse respeito, quando diz que "a missão civilizatória usou a dicotomia hierárquica dos gêneros como uma forma de julgamento, apesar da realização dos gêneros dicotômicos pelos colonizados não ser relevante para esse julgamento normativo — transformar os colonizados em seres humanos não era o objetivo dos colonizadores. A dificuldade de imaginar esse objetivo pode ser facilmente percebida, quando vemos que tal transformação, dos colonizados em homens e mulheres, não seria uma transformação identitária, mas uma mudança de natureza" (LUGONES, 2019, p. 360).

3. Corpos dissidentes, pensamentos dissidentes

3.1 A solidão do corpo moderno

Já vimos que entre os séculos XVII e XIX, "uma biologia da hierarquia cósmica deu lugar à biologia na incomensurabilidade, baseada no corpo" (LAQUEUR, 2001, p. 254), mas ao nos debruçarmos sobre este processo nos deparamos com a necessidade de investigar que corpo afinal era esse, ou seja, quais concepções de corpo estavam em jogo e que possíveis mudanças e deslocamentos podem ter marcado uma transição tão importante. Em *A Antropologia do Corpo* (2016), Le Breton evoca o relato do pastor e etnólogo Maurice Leenhardt em seus estudos sobre a sociedade canaque (1997), da Nova Caledônia, para refletir sobre as diferentes concepções de corpo, rompendo com a ideia de uma noção única, ocidental e hegemônica.

Entre os canaques, o corpo recebe suas características do reino vegetal. Parcela não destacada do universo, que o banha, ele entrelaça sua existência às árvores, aos frutos e às plantas. Ele obedece às pulsações do vegetal, confundido a essa *gemeinschaft alles lebendigen* (comunidade de tudo aquilo que vive)... (LE BRETON, 2016, p. 19)

O corpo, então, não é concebido como isolado do mundo e sim como parte integrante e indissociável de sua totalidade. "A ligação com o vegetal não é uma metáfora, mas uma identidade de substância" (2016, p. 19), ideia que converge em diversos pontos com cosmologias indígenas das Américas. Em *A Queda do Céu*, Kopenawa relata, entre diversos outros aspectos da cultura yanomami, as práticas de cura realizadas pelos xamãs, alicerçadas na interação com os *xapiri*, "imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo" (2015, p. 111).

Vocês os chamam de "espíritos", mas são outros. Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem. Os nossos antigos xamãs os faziam dançar desde sempre e, como eles, nós continuamos até hoje. Quando o sol se levanta no peito do céu, os *xapiri* dormem. Quando volta a descer, à tarde, para eles o alvorecer se anuncia e eles acordam. Nossa noite é seu dia. De modo que quando dormimos, os espíritos, despertos, brincam e dançam na floresta. Assim é. São muitos mesmo porque não morrem nunca. (2015, p. 111)

Então, ele explica que os xamãs, como ele, bebem *yãkoana*³³ para que os *xapiri* se alimentem por seu intermédio e desçam sobre eles, "fazendo sua bela dança de apresentação" (KOPENAWA, 2015, p. 177). Eles são "a voz dos ancestrais animais [...] São os espíritos do céu, dos trovões e do sol; os dos antigos brancos [...] e muitos outros" (KOPENAWA, 2015, p. 177).

Os *xapiri* se deslocam flutuando nos ares a partir de seus espelhos, para vir nos proteger. Ao chegarem, nomeiam em seus cantos as terras distantes de onde vêm e as que percorrem. Evocam os locais onde beberam a água de um rio doce, as florestas sem doenças onde comeram alimentos desconhecidos, os confins do céu onde não há noite e ninguém jamais dorme. Quando o espírito papagaio termina seu canto, o espírito anta começa o dele; depois é a vez do espírito onça do espírito tatu-canastra e de todos os ancestrais animais. [...] Aí os *xapiri* ficam empenhados em curar as doenças. Os espíritos cutia, cutiara e paca arrancam o mal fincado nas imagens dos humanos por seres maléficos. Os espíritos dos tucaninhos *aroaroma koxi* o picotam e os dos pássaros *kusãrã si* o despedaçam. Os espíritos dos girinos e dos sapos *yoyo* o resfriam em suas bocas. Os espíritos das mulheres das águas dançam enquanto embalam as crianças com febre e as banham com suas mãos delicadas [...] Os espíritos da árvore *masihanari kohi* lhes dão novas forças. [...] Pode demorar muito, mas é desse modo que os doentes podem mesmo conseguir sarar. (KOPENAWA, 2015, p. 177)

Estes fragmentos nos permitem vislumbrar a possibilidade e a existência de maneiras radicalmente distintas do modo europeu de entender o mundo, o corpo, a natureza, os animais, a doença, a cura, a morte, o sonho, a ancestralidade. Arriscando-nos a uma leitura superficial, sem nos aprofundarmos muito, podemos, num olhar breve, identificar, nas práticas e crenças descritas, formas colaborativas, interligadas e metafísicas de compreender a relação entre seres humanos, animais e natureza. Interessa-nos destacar este contraste — logo após um longo mergulho no desenvolvimento da filosofia e da ciência europeias — já que concordamos com Lugones que uma compreensão da organização social pré-colonial feita a partir das cosmologias e práticas pré-coloniais "é fundamental para entendermos a profundidade e o alcance da imposição colonial" (2020, p. 73).

Foi também a partir dos estudos antropológicos de algumas sociedades indígenas brasileiras que Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro ressaltaram as contribuições que a etnologia destes grupos trouxe à antropologia, apresentando como tese a proposição de que sua originalidade reside numa "elaboração particularmente rica da noção de pessoa", com

³³ *Yãkoana hi* ou *Yãkoana a* ou "*Virola elongata*, ucuuba vermelha" é uma "árvore de cuja resina é fabricado o pó alucinógeno *yãkoana a*", que, segundo os yanomami, ao ser inalado, revela aos xamãs a voz dos *xapiri* (KOPENAWA, 2015, p. 597)

ênfase na "corporalidade enquanto idioma simbólico focal" (1979, p. 3). Em outras palavras, uma compreensão adequada da organização destes grupos passa pelo entendimento do corpo como instrumento e atividade que articula significações sociais e cosmológicas (1979, p. 12). Ao passo que estas *alter-perspectivas* nos oferecem outras chaves de compreensão da constituição do indivíduo e da coletividade, ajudam-nos também a repensar as dicotomias mente-espírito, cultura-natureza, humano-animal, marcantes na antropologia e no pensamento eurocêntrico de forma mais ampla.

Os autores ressaltam ainda a importância das substâncias naturais e dos processos fisiológicos, evidente entre os grupos do Alto Xingu, em que "a matriz corporal atinge um rendimento sociológico elevado" (1979, p. 11). A título de exemplo, retomam a noção de doença, e o xamanismo a ela associado, como base no sistema cerimonial xingano, que constitui o "nível mais amplo de integração da aldeia" (1979, p. 12). Le Breton também retoma as tradições populares de curandeirismo de algumas regiões francesas, "onde a tutela simbólica do cosmo, da natureza, é ainda perceptível" (2016, p. 23), para constatar a resistência da dimensão comunitária, que, segundo o autor, se confirma também pela desconfiança testemunhada com relação a uma medicina baseada numa concepção individualista do corpo.

Assim como Laqueur (ver capítulo 2), para caracterizar o corpo da sociedade medieval e das sociedades de tipo tradicional, Le Breton evoca a noção de "corpo grotesco" de Bakhtin — formado de relevos, protuberâncias, indiscernível, aberto, em contato com o cosmo, que "não é fechado, consolidado, nem totalmente pronto" (BAKHTIN, s.d., p. 35 apud LE BRETON, 2016, p. 38) — em oposição radical ao corpo moderno. Ao contrário, o corpo da modernidade, é caracterizado justamente por aquilo que a cultura popular da Idade Média e do Renascimento recusam: "o princípio de individuação, a separação do cosmos, o alheamento do homem e de seu corpo" (LE BRETON, 2016, p. 38). Nas sociedades de tipo individualista, o corpo atua como "interruptor" da energia social, mas nas sociedades tradicionais, pelo contrário, ele é a conexão da energia comunitária em comunicação com diferentes campos simbólicos que dão sentido à existência coletiva (LE BRETON, 2016, p. 31). Assim, nas coletividades humanas de tipo tradicional, "reina uma espécie de identidade de substância entre o homem (sic) e o mundo, uma convivência sem defeito, na qual os mesmos componentes intervêm" (LE BRETON, 2016, p. 36). Le Breton resume brilhantemente esta perspectiva na seguinte passagem — que também descreve, em certa medida, características da cultura yanomami que destacamos — situando ainda, neste contexto, o chamado "curandeirismo popular":

Nas sociedades tradicionais, de composição holista³⁴, comunitária, nas quais o indivíduo é indiscernível, o corpo não é o objeto de uma cisão, e o homem está misturado ao cosmos, à natureza, à comunidade. Nessas sociedades, as representações do corpo são, de fato, representações do homem (sic), da pessoa. A imagem do corpo é uma imagem de si, alimentada das matérias-primas que compõem a natureza, o cosmos, em uma espécie de indistinção. Essas concepções impõem o sentido de um parentesco, de uma participação ativa do homem na totalidade do vivente, e, ademais, encontramos ainda traços ativos dessas representações nas tradições populares de curandeirismo. (LE BRETON, 2016, p. 26)

É isso que mostra também, segundo o autor, a feitiçaria popular: "uma inscrição do homem (sic) em um tecido holista no qual tudo está em inter-relação, onde um gesto ameaça o cosmo e desencadeia forças deliberadamente (feitiçaria) ou por inadvertência" (2016, pp. 40-41). Nesse contexto, Le Breton retoma *Les évangilles des quenouilles*, um apanhado de saberes tradicionais de mulheres publicado em 1480, em Bruges, onde é possível encontrar um vasto repertório de saberes sobre a doença, a vida cotidiana, a educação das crianças, os remédios e o corpo humano, ilustrando esse poder que envolve e rege o mundo (2016). Cada proposta contida na publicação evoca a correspondência simbólica que relaciona estreitamente todos os componentes animais, vegetais, minerais, climáticos ou humanos e canais sutis de energia, a causalidades únicas em que "parece que jamais o acaso ou a indiferença têm a possibilidade de um acometimento" (2016, p. 41).

Nesse sentido, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro evocam as pesquisas de Albert³⁵ e Menget (s.d. apud 1979), que observaram, a partir de trabalhos etnográficos na América do Sul, indicações de que as sociedades dali não entram no "quadro tipológico tradicional da etnologia, orientada por uma perspectiva substancialista" por apresentarem propriedades sócio-ideológicas como "a grande fluidez dos grupos sociais" e a "presença constante de um simbolismo complexo impossível de ser reduzido a um simples reflexo ideológico de uma ordem mais fundamental" (s.d., p. 1 apud 1979, p. 9). É precisamente por isso que, tanto na feitiçaria européia quanto nas práticas e saberes pré-colombianos, das Américas e de África, o ser humano não é discernível de seu corpo e o mundo não é discernível do ser humano, "é o individualismo e a cultura erudita que introduzem essa separação" (LE BRETON, 2016, p. 36). A partir desta reflexão, fica mais fácil compreender as proposições de Oyèwùmí, que entende o gênero, introduzido pelo ocidente, como uma das muitas ferramentas de

³⁴ O autor esclarece ter adotado a definição de holismo fornecida por Louis Dumont: "Uma ideologia que valoriza a totalidade social e negligencia ou subordina o indivíduo humano" (DUMONT, 1983, p. 263 apud LE BRETON, 2016, p. 36)

³⁵ Bruce Albert, antropólogo francês e coautor de "A Queda do Céu", com Davi Kopenawa.

fragmentação e dominação que produz duas categorias sociais, que se opõem de forma binária e hierárquica (2021).

3.2 A imposição da mitologia da diferença

Na sociedade iorubá pré-colonial o corpo não era a base da hierarquia social: "machos e fêmeas não eram estratificados de acordo com a distinção anatômica" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 19). A classificação iorubá dos indivíduos dependia, primeiro, da senioridade, em geral definida pela idade. Outra diferença fundamental entre as categorias sociais iorubás e ocidentais diz respeito à natureza altamente situacional da identidade social iorubá, ou seja, "a identidade social era relacional e não era essencializada" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 20). Um dos principais argumentos de *A Invenção das Mulheres*, portanto, é que o gênero — e aqui reiteramos novamente que Oyěwùmí, deliberadamente, não faz distinção entre sexo e gênero — "simplesmente não era inerente à organização social humana", assim como a raça (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 19).

A imposição das raças, a consequente inferiorização de povos africanos e indígenas, e a inferiorização das "anafêmeas"³⁶ são entendidos pela autora como processos cruciais para a colonização (2021). Tanto Lugones quanto Oyěwùmí e Federici (2020; 2021; 2017) entendem que a inferiorização das mulheres indígenas das Américas (ou, no caso de Oyěwùmí, iorubás) está "intimamente ligada à dominação e transformação da vida tribal (sic)" (ALLEN, 1992 apud LUGONES, 2020, p. 69). As autoras — assim como Allen, que é referida com frequência em Lugones — também estão interessadas na colaboração entre homens indígenas e homens brancos para minar o poder das mulheres, entendendo que "o colonizador branco construía uma força interna nas tribos (sic) à medida que cooptava homens colonizados para ocupar papéis patriarcais" (LUGONES, 2020, p. 70).

Segundo a antropóloga Irene Silverblatt, enquanto, muitas vezes, os homens indígenas fugiam da opressão da mita e do tributo, abandonando as comunidades e indo trabalhar como *yaconas* (quase servos) nas *haciendas*, as mulheres migravam para as *punas* — regiões mais elevadas onde podiam praticar a religião antiga —, rejeitando as forças e os símbolos da opressão e desobedecendo, de uma só vez, os administradores espanhóis, o clero e os líderes

³⁶ Com relação à sociedade iorubá no período pré-colonial, Oyěwùmí desenvolve os termos "*sexo anatômico*", "*macho anatômico*" e "*fêmea anatômica*" para enfatizar a atitude não generificada na relação entre o corpo humano e os papéis sociais, posições e hierarquias. Em alguns lugares, os termos são encurtados para "*anassexo*", "*anamacho*", e "*anafêmea*" com o propósito de qualificar esses termos como anatômicos (2021, p. 19)

de sua própria comunidade (1987). Rejeitavam o catolicismo, assim como a ideologia colonial, negavam-se a ir à missa, participar de confissões e retornavam à religião nativa, retomando os laços comunitários e as relações sociais expressas por elas (SILVERBLATT, 1987, p. 197).

Allen descreve as transformações das ginocracias dos cheroqui e dos iroquese e o papel dos homens indígenas na transição para um sistema patriarcal, demonstrando inclusive que "a heterossexualidade característica da construção colonial/ moderna das relações de gênero é produzida , construída miticamente" (ALLEN, 1992 apud LUGONES, 2020, p. 71). Como vimos, nem todas as tradições naturalizam as diferenças sexuais, empenhando-se em adequar pessoas interssexuais a um padrão binário. Allen afirma que muitas comunidades nativo-americanas eram matriarcais e reconheciam positivamente tanto a homossexualidade como o "terceiro" gênero, entendendo todos os três de maneira igualitária (ALLEN, 1992 apud LUGONES, 2020, p. 64).

Neste contexto, é importante ressaltar que, em diversos momentos, características de sexualidade, gênero e raciais foram deliberadamente associadas para criar novos estigmas e acentuar hierarquias baseadas na crença na incomensurabilidade biológica. Na cultura popular espanhola, por exemplo, a sodomia foi racializada por sua suposta vinculação aos mouros (LUGONES, 2020, p. 71), o que confirma o caráter heterossexual do sistema de gênero e o papel da heterossexualidade no "controle patriarcal e racializado da produção — inclusive de conhecimento" (LUGONES, 2020, p. 78). Laqueur também destaca a permanência até o século XVIII de uma crença racista de origens antigas que dizia que "mulheres de cor" eram "especialmente receptivas sexualmente devido à estrutura de sua genitália" (2001, p. 192). Nessa linha, Lugones recupera a denúncia de Patricia Hill Collins sobre a percepção estereotipada dominante das mulheres negras como "sexualmente agressivas" e da origem deste estereótipo durante a escravidão, "promovendo assim uma justificativa poderosa para a proliferação da violência sexual, perpetrada por homens brancos, relatada pelas negras escravizadas" (2000, p. 82 apud LUGONES, 2020, p. 76).

Como vimos, a perseguição e o extermínio das bruxas — entendidas como curandeiras, benzedoras e as mulheres das classes baixas em geral, detentoras de conhecimentos e saberes empíricos e ancestrais, passados de mãe para filha —, que foi posteriormente estendida — dadas as devidas particularidades — aos territórios colonizados, prestando-se ao domínio e sujeição de populações africanas e ameríndias, constituiu também um processo de criminalização e marginalização de cosmologias marcadas por uma dimensão mágica, numa concepção integrada entre seres humanos e natureza, em que tudo tem a ver

com tudo. Sabemos que isso aconteceu nas colônias com a perseguição das populações locais, o genocídio contra povos escravizados e indígenas e a estigmatização de suas crenças e tradições, mas também na Europa, onde a feitiçaria pode ser entendida como religião originária pagã (MICHELET, 2013) ou, ao menos, como o que sobrou de antigos cultos pagãos e tradições milenares desestruturadas pelo cristianismo (SOUZA, 1987). As acusações de adoração ao demônio, assim como as mitologias européias de "sexo-gênero" e "raça", foram então importantes ferramentas exportadas pelos missionários e conquistadores para subjugar as populações colonizadas (FEDERICI, 2017, p. 290).

3.3 Erudito X popular: o embate entre dois mundos

No final do capítulo 2 chegamos ao entendimento do epistemicídio como o "instrumento operacional" (CARNEIRO, 2005) para a consolidação das hierarquias raciais, de sexo e de gênero. Ao longo do capítulo 3 pudemos perceber também que a ideia de epistemicídio, conforme a definição de Santos — eliminação de "povos estranhos" por terem formas de "conhecimento estranho" e de formas de "conhecimentos estranhos" por serem sustentadas por práticas sociais e "povos estranhos" (SANTOS, 2007, p. 328) —, se aplica com precisão à perseguição de práticas e saberes tradicionais do tipo popular, marcados pela presença da magia natural, que caracterizou a caça às bruxas na Europa e seus desdobramentos nas Américas colonizadas. Nossa proposta, como vimos, é que o epistemicídio possa ser entendido como articulador de dispositivos de classificação e hierarquização de corpos e saberes que, ao fim e ao cabo, une os processos, acontecimentos e períodos históricos abordados até aqui.

Já no século XVI, nas camadas eruditas da sociedade europeia, "debuta-se o corpo racional", que antecipa nossas representações atuais e que marca a fronteira entre os indivíduos, a "clausura do sujeito" (LE BRETON, 2016, p. 39). A Época Moderna aprofundou como nunca o abismo entre cultura popular e erudita, passando a segunda, com o Renascimento e o surgimento da imprensa, a ser reverenciada como modalidade única e suprema de saber legítimo. A Razão foi então estabelecida como única forma de conhecimento admissível e, do outro lado, "fundamentalmente ambígua, a cultura popular não resistiria aos assaltos do racionalismo triunfante" (SOUZA, 1987, p. 54). Em outras palavras, qualquer conduta que tendesse a "provocar resultados extraordinários sem a

aprovação da igreja e da medicina oficial" foram identificadas como feitiçaria e caracterizadas como pecado mortal (DELUMEAU, 2009, p. 559).

O declínio da magia foi portanto, segundo Thomas, "acompanhado pelo crescimento das ciências sociais e naturais" e de uma série de auxílios técnicos com os quais foi possível aumentar o controle sobre o ambiente e a natureza (1991, p. 534). Mas o autor discorda da imagem criada por Malinowski da magia cedendo lugar à tecnologia, alegando que quanto mais a examinamos, menos convincente ela parece. Thomas destaca que o corolário não era verdadeiro e que a ausência de um remédio técnico não era por si só suficiente para criar uma solução mágica. Segundo o autor, "os recursos mágicos da sociedade resultaram de sua herança cultural", a magia "sempre teve que vir de algum lugar" (1991, p. 535). Na Inglaterra dos Tudor e Stuart, seu objeto de estudo, ela vinha do passado medieval e clássico, assim como em outras regiões da Europa, mas nas Américas colonizadas e nos países de África, remontam a tradições e saberes milenares, cujas origens e genealogias escapam com frequência às metodologias de pesquisa ocidental.

Segundo Thomas, então, teria acontecido precisamente o inverso do que propôs Malinowski. Nas palavras do autor: "foi o abandono da magia que possibilitou a erupção da tecnologia, e não o contrário" (1991, p. 535). Este ponto de vista é endossado por Easlea, que destaca ainda a importância da apropriação tecnológica do mundo natural propiciada pela filosofia mecânica e o papel fundamental da Igreja neste processo (1980). Neste ponto, Thomas evoca o que Weber nomeou de "desencantamento do mundo" — e que conduz também, em larga medida, algumas das hipóteses traçadas por Federici (2017) —, a partir do entendimento de que a magia era potencialmente "um dos mais sérios obstáculos à racionalização da vida econômica" (WEBER, 1961, p. 265 apud THOMAS, 1991, p. 535). Seguindo este raciocínio, o "desencantamento do mundo" concebe um universo ordenado e racional, no qual os efeitos seguem as causas de maneira previsível (THOMAS, 1991, p. 535).

Mas enquanto Thomas argumenta que a "primazia tecnológica da civilização ocidental" tem uma "dívida" com a erradicação da magia (1991, p. 535), Easlea tem um ponto de vista duramente crítico com relação à incapacidade do primeiro em enxergar o caráter problemático da filosofia mecânica e à sua tendência em aceitá-la como uma cosmologia "verdadeira" de maneira resignada (EASLEA, 1980, p. 198). Easlea defende que o triunfo da filosofia mecânica sobre a magia natural, ao menos em parte, não se deu somente por ser esta uma filosofia engenhosa (apesar de o ser de fato), mas também porque era considerada uma filosofia alinhada ao "*establishment*", que defendia a religião (cristã) e a ordem social contra

a ameaça da magia natural e de seus entusiastas, ao mesmo tempo em que legitimava e sugeria a viabilidade da apropriação mecânica do mundo natural sem causar maiores problemas à natureza milagrosa dos trabalhos de Cristo (EASLEA, 1980, p. 197).

Em outras palavras, Easlea, como nós, ressalta a interconexão entre os interesses e a atuação do Estado e da Igreja, num projeto extenso e complexo de expansão e dominação política, econômica e cultural, que, em última instância, usava da religião como ferramenta de imposição ideológica e cultural e da violência em suas diversas formas como mecanismo de dominação social. Souza confirma que:

a feiticeira ajudou a promoção de um modelo de homem novo, atendendo às necessidades absolutistas de incremento da autoridade e do controle. Exorcizando demônios, os europeus impunham melhor um modelo de dominação política e ideológica: as novas formas jurídicas que buscavam vigiar as populações e unificar as penas serviam à recente organização do Estado e afixavam suas garras ao vasculhar, encarcerar e supliciar feiticeiras. Em outras palavras: emanando de estruturas políticas novas — as do Estado absoluto —, o direito criminal criava as condições de perseguição e, simultaneamente, se consolidava e legitimava enquanto perseguia. (SOUZA, 2005, p. 281).

Até o século XVIII seria crescente, segundo Souza, a dureza dos Estados europeus com relação à feitiçaria, "o que torna mais uma vez transparente a relação entre absolutismo e obsessão demoníaca" (2005, p. 284). Na península Ibérica, a Inquisição foi elemento essencial à consolidação do aparelho de Estado e parece claro, segundo a autora, "que também na colônia a Inquisição foi auxiliar do Estado" (2005, p. 290). No século XVIII, no Brasil, as Câmaras Municipais eram encarregadas de verificar se havia o emprego da feitiçaria e se havia na comunidade bruxas envolvidas com a cura e benzedura de animais e pactos demoníacos (SOUZA, 2005). Alinhados à tendência europeia de demonizar manifestações da cultura popular, inquisidores e demonólogos associavam cerimônias como as sessões de candomblé aos sabás, procurando enquadrá-las conforme se fazia com a feitiçaria em Portugal (SOUZA, 2005, p. 291). Assim,

parece evidente que a caça às bruxas só poderia ocorrer na Época Moderna. Exercidas desde tempos imemoriais por povos diversos, a feitiçaria e as práticas mágicas mudaram de feição sob o impacto das novas formas de organização das instituições e do poder que vieram à tona a partir de fins do século XIV. A intolerância em relação a bruxas, alcoviteiras, adivinhas crescia à medida que se tornavam irreversíveis a desestruturação do sistema feudal, a organização do poder na forma de Estados monárquicos, a conscientização, por parte da Igreja, de suas limitações enquanto detentora e

propagadora do cristianismo como religião hegemônica. (SOUZA, 2005, p. 291)

Nesse sentido, concordamos com Souza que a imagem da feiticeira alcançou êxito duradouro e abrangente enquanto estereótipo de alteridade, marcando o início de uma nova era e constituindo um dos frutos de um processo doloroso que geraria ainda, como vimos outras tantas categorias excluídas, ou, hierarquicamente inferiores (SOUZA, 2005). A feiticeira, segundo a autora, corporificou, de maneira exemplar, o embate entre dois mundos: o da cultura popular, da tradição oral e iletrada "partilhada pela grande maioria da população européia", e o da cultura erudita, letrada, escrita, "exclusiva a um número restrito de intelectuais" (SOUZA, 2005, pp. 291-292). A partir daí, Souza destaca que em quase todos os estudos recentes sobre a caça às bruxas coloca-se a questão do embate entre estes dois mundos diversos, variando as interpretações e inferências feitas a partir deste "já quase consenso" (SOUZA, 2005, p. 292).

3.4 Saberes, poderes e subjetividades

Em *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*, Carneiro trata o tema do epistemicídio nas três dimensões que o dispositivo de racialidade articula: saberes, poderes e modos de subjetivação (CARNEIRO, 2005, p. 34). Tratamos já em boa medida até aqui destas três dimensões, que como vimos, englobam a produção e a imposição das mitologias dualistas de sexo-gênero e raça, do processo de individuação do corpo, de sua separação do cosmos, do desencantamento do mundo e de uma cosmologia única pautada pelo saber erudito europeu, o cristianismo e a filosofia mecânica no contexto de uma biopolítica. Nossa aposta na ideia do epistemicídio, a partir de Carneiro (2005), se dá precisamente por sua capacidade em unir essas três dimensões (saberes, poderes e subjetividades), que consideramos fundamentais à compreensão de um processo longo de hegemonização no plano das mentalidades, fundamental a um projeto de biopoder. Assim como Carneiro, entendemos que o epistemicídio tem se constituído como o instrumento operacional para a consolidação das hierarquias raciais, mas pudemos observar até aqui sua importância para a consolidação de outras hierarquias ainda, articuladas à primeira, como é o caso da hierarquia de sexo-gênero, da hierarquia dos saberes e até mesmo das espécies.

A ciência moderna é sustentada, segundo Santos, pela divisão técnica profissional e social do trabalho e pelo desenvolvimento tecnológico infinito das forças produtivas (1991).

Práticas sociais alternativas, de acordo com o autor, geram formas de conhecimento alternativas e "não reconhecer estas formas de conhecimento implica deslegitimar as práticas sociais que as sustentam e, nesse sentido, promover a exclusão social dos que as promovam" (SANTOS, 1991, p. 328). O epistemicídio então emerge como "um dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial", através da negação da legitimidade do conhecimento produzido por grupos dominados (CARNEIRO, 2005, p. 96). A formulação de Santos acerca do epistemicídio torna possível, segundo Carneiro,

apreender esse processo de destituição da racionalidade, da cultura e civilização do Outro. É o conceito de epistemicídio que decorre, na abordagem deste autor sobre o modus operandi do empreendimento colonial, da visão civilizatória que o informou, e que alcançará a sua formulação plena no racionalismo do século XIX. (2005, p. 96)

No processo de destruição e desqualificação da cultura do outro, de acordo com Carneiro, o epistemicídio empresta a legitimidade epistemológica da cultura do dominador, "justificando a hegemonização cultural da modernidade ocidental" (2005, p. 101). O triunfo da filosofia mecânica, como vimos, significou o fim da concepção animista do universo, que constituía o fundamento básico do pensamento mágico (THOMAS, 1991, p. 525). A suposta superioridade do homem branco tornou-se então, segundo Easlea, a marca desta "nova ciência", notoriamente masculina (1980, p. 251), que reafirmava a inferioridade intelectual de mulheres e pessoas não brancas (LAQUEUR, 2001). Para Santos então,

Esta pretensão de saber distinguir e hierarquizar entre aparência e realidade e o facto de a distinção ser necessária em todos os processos de conhecimento tornaram possível o epistemicídio, a desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna sob o pretexto de serem conhecimento tão-só de aparências. A distribuição da aparência aos conhecimentos do Sul e da realidade e da realidade ao conhecimento do Norte está na base do eurocentrismo. (SANTOS, 1997, p. 331).

A partir deste processo, a realidade perceptível limita-se à realidade da cultura hegemônica e, já desde o século XVIII, mais especificamente à dos "artefatos de laboratório" (ATLAN, 1994, p. 172). Na medida em que esta realidade é construída pelo método científico, "a sua explicação confunde-se com a sua construção, e o valor daquela com o sucesso desta última" (ATLAN, 1994, p. 172). Por isso, o animismo das tradições místicas, segundo Atlan, não deve ser identificado como uma crença ingênua, nem muito menos como a manifestação de um suposto primitivismo, também fruto de uma classificação dicotômica e

hierárquica, mas sim como "uma atitude interpretativa de ordem simbólica" (1994, p. 172). A intemporalidade da verdade científica, segundo Souza, foi o que permitiu à ciência moderna autoproclamar-se "contemporânea de si mesma" e, ao mesmo tempo, "descontemporaneizar" todos os demais conhecimentos, em especial os que representaram algum tipo de resistência no momento do contato com a expansão europeia (1997). "Assim nasceram os selvagens, pelo mesmo processo por que hoje se continuam a reproduzir comportamentos racistas e xenófobos" (SOUZA, 1997, p. 331).

Acreditamos então, com Foucault, que "a investigação histórica responderá" — ou deveria responder —, assim como a investigação sobre a maneira pela qual se formou, há três séculos (ou mais), o saber sobre o sexo, mas também o saber sobre a raça e o saber sobre o que é ou não legítimo enquanto saber, "as razões pelas quais acabamos atribuindo um preço quase fabuloso à verdade" (2020, p. 82). Concordamos também com o autor — e este foi um dos princípios orientadores desta pesquisa — que,

é necessário considerar esses mecanismos positivos, produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder. É necessário segui-los nas suas condições de surgimento e de funcionamento e procurar saber de que maneira se formam, em relação a eles, os fatos de interdição ou de ocultação que lhes são vinculados. (FOUCAULT, 2020, pp. 82-83)

Vimos com Laqueur que a história trabalhou claramente para racionalizar e legitimar as distições, não só de sexo, mas também de raça e classe, "com desvantagens para os destituídos de poder" (2001, p. 32). As ciências da natureza, de acordo com Atlan, levam à construção de uma realidade de artefatos que se impõem com bastante facilidade: "a realidade das técnicas", onde situa-se também a biologia. Para o autor, "o sucesso técnico e a construção de materiais impõe uma nova realidade tão objetiva e irrefutável na sua existência como a realidade natural, nua, virgem" (1994, p. 177). Mas as teorias não são ferramentas mecânicas: "elas afetam (e alguém dirá, determinam) como pensamos, sobre quem pensamos, o que pensamos e quem pensa conosco" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 57) e, mais do que isso, determinam as próprias técnicas e métodos científicos por meio dos quais a "verdade científica" é construída. Vimos com Oyěwùmí que, no Ocidente, as explicações biológicas parecem especialmente privilegiadas em comparação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe (2021, p. 27). Segundo a autora, "o determinismo biológico é um filtro através do qual todo o conhecimento sobre a sociedade funciona" (2021, p. 32), no que

a autora intitula de uma "*bio-lógica*" (2021, p. 16) e, neste contexto, "a diferença é expressa como degeneração" (2021, p. 27).

Seguindo este raciocínio, é importante retomar alguns pontos. Após mais de um século de perseguição a curandeiras, parteiras, benzedeadas e mulheres desviantes das classes baixas na Europa, a Revolução Científica criou uma cisão entre pensamento mágico e pensamento científico, que resultou — com a participação significativa da Igreja, como vimos — na erradicação da magia e na emergência de uma nova cosmologia (cartesiana-baconiana), que constituiu as bases da ciência moderna ocidental. Também vimos (capítulo 2) que, com o tempo, a tensão que era inicialmente cosmológica e de motivação religiosa foi gradualmente, se deslocando para questões de fisiologia até se firmar por meio da biologia, do "modelo de dois sexos" (LAQUEUR, 2001) e do racismo científico com a influência decisiva das colonizações (STOLKE, 1991, pp. 110-111). Essa mesma e nova cosmologia — que dependeu, em grande medida, da ascensão dos anatomistas (capítulo 1) — foi fundamental para o "divórcio do corpo", que marcou o nascimento do "homem (sic) da Modernidade" (LE BRETON, 2016, p. 70) e que, entre os séculos XVI e XVII, resultou na cisão definitiva entre cultura erudita e cultura popular (LE BRETON, 2016, p. 74).

Com as colonizações, uma concepção europeia dualista e hierárquica de gênero se espalhou pelo mundo. Ao mesmo tempo em que religiões, saberes e práticas estranhos aos europeus eram perseguidos, uma ideia de diferença hierárquica racial ancorada na biologia começava a se configurar, simultaneamente a elaborações teóricas (também no campo da biologia) em torno da diferença sexual. Nos planos político e econômico, são muitas ainda as conexões possíveis já que, como vimos, o processo descrito acompanhou a formação e a consolidação dos estados absolutistas e a transição para o capitalismo³⁷.

O que nos interessa evidenciar aqui é como todos estes processos estão profundamente interligados e é justamente esta articulação enquanto "instrumento operacional" (CARNEIRO, 2005) a serviço da imposição de uma cosmologia e de um pensamento hegemônico que estamos chamando epistemicídio. Por ser a misoginia uma herança medieval antiga "impossível de negligenciar", conforme Le Goff e Schmitt (2017, v. 2, p. 171), não resta dúvida de que ela esteve entre as principais motivações da caça às bruxas, ao lado de tantos outros ingredientes (ver capítulo 1), entre os quais podemos destacar as crises econômicas, as guerras, as tensões religiosas e o "medo do outro". Assim como "o medo do outro" em si, que, como vimos, era um fantasma antigo presente nas constantes

³⁷ Sobre estes temas ver, respectivamente, *O Diabo na Terra de Santa Cruz* (SOUZA, 2005) e *O Calibã e a Bruxa* (FEDERICI, 2017).

tensões com mouros e judeus na península Ibérica, por exemplo. Mas procuramos argumentar também que o fenômeno acentuou, consolidou e ampliou o alcance da hierarquia de gênero — ou dos sexos, conforme o ponto relativo da discussão — por trás da própria misoginia, assim como outras hierarquias fundamentais à sua compreensão, como as religiosas, culturais e, posteriormente, raciais, num processo longo e complexo, que articulou eventos históricos importantes, mas cujo "instrumento operacional", agora sabemos, foi um só: o epistemicídio.

CONCLUSÃO - SONHO E DE VIR: BÁLSAMOS EPISTEMOLÓGICOS PARA ADIAR O FIM DO MUNDO

1. Da possibilidade de sonhar outros mundos

1.1 O medo da diversidade

Voltando ao princípio, vimos com Delumeau a importância do medo e do sentimento obsidional para explicar as ações persecutórias conduzidas pelo poder político-religioso na maior parte dos países da Europa no começo da Idade Moderna e, posteriormente, nas Américas (2009, p. 587). O "medo do outro", em particular — e que em momentos e localidades específicos esteve associado aos cátaros, valdenses, turcos, judeus, mouros, bruxas, colonizados e escravizados —, exprimia um receio com relação à "conduta condenável por excelência" e "fonte de todas as desordens": a "diversidade publicamente manifesta" (DELUMEAU, 2009, p. 588). No Ocidente, o medo da heresia e dos heréticos atingiu seu auge no século XVI e começo do XVII, quando a cristandade entrou em uma fase de "crise aguda". A instituição da censura preventiva e a compilação dos índices de livros proibidos, inscreveram-se neste mesmo contexto de "inquietação diante da escalada da heresia e de sua crescente difusão pela imprensa" (DELUMEAU, 2009, pp. 596). Esta nova rigidez doutrinal foi acompanhada pela rejeição, igualmente nova, da diversidade por parte da Igreja católica. Mas, como vimos no capítulo 1, os conflitos confessionais entre católicos e protestantes do século XVI podem ser vistos como "um choque dramático entre duas recusas do novo" (DELUMEAU, 2009, p. 81). Ou seja, de ambos os lados, perseguia-se e condenava-se a marginalidade, a dissidência, a novidade e a alteridade, ou seja, a diversidade.

As diferenças teológicas de um lado e do outro da barreira confessional dissimularam por muito tempo a similitude desses comportamentos. E por trás dessa similitude, camuflava-se um medo único: o medo experimentado

por um poder político-religioso que temia de maneira crescente todas as diversidades. (DELUMEAU, 2009, p. 602)

As diversidades combatidas então a partir da caça às bruxas, como vimos, foram as diversidades religiosas, culturais e cosmológicas, cujos marcadores se deslocaram posteriormente também para o campo biológico. O modo de pensar, de entender a si e ao mundo e se relacionar com ele dos europeus se propagou pelo mundo inteiro "por meio da colonização intelectual" (SHIVA, 2003, p. 22). Primeiro, através da teologia e da demonologia e, em seguida e progressivamente, através da ciência, "uma espécie de sacralidade ou imunidade social" foi atribuída ao sistema ocidental (SHIVA, 2003, p. 24). O fenômeno que nomeamos de epistemicídio ao longo do último capítulo, e que é considerado por Santos como "um dos grandes crimes contra a humanidade" (1996, p. 329),

Para além do sofrimento e da devastação indizíveis que produziu nos povos, nos grupos e nas práticas sociais que foram por ele alvejados, significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento. Se hoje se instala um sentimento de bloqueamento pela ausência de alternativas globais ao modo como a sociedade está organizada, é porque durante séculos, sobretudo depois que a modernidade se reduziu à modernidade capitalista, se procedeu à liquidação sistemática das alternativas, quando elas, tanto no plano epistemológico, como no plano prático, não se compatibilizaram com as práticas hegemônicas. (SANTOS, 1995, p. 329).

É seguindo as proposições de Santos acerca da necessidade de criação de um novo paradigma, que se proponha a revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas, "que são afinal a esmagadora maioria das práticas de vida e de conhecimento", que caminhamos para as conclusões desta pesquisa (1996, p. 329). Para nos ajudar a enxergar com mais amplitude os fenômenos aqui analisados — que são muitos e diversos, apesar de articulados entre si — e a conceber conclusões que permitam caminhar na contramão do já descrito projeto de hegemonização e homogeneização no plano das mentalidades empreendido pela Europa desde o século XIV, apoiamo-nos na metáfora da "monocultura mental", da filósofa indiana Vandana Shiva, que reivindica o valor da diversidade em *Monoculturas da Mente* (2003).

A autora se apoia nas experiências dos movimentos indianos de agricultores e camponeses pelo direito à terra e pela defesa do meio ambiente dos anos 1980 para elaborar uma crítica às "monoculturas da mente", que fazem "a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo" (SHIVA, 2003, p. 15). Estes movimentos — como é o caso

do *Chipko* e *Appiko*³⁸ — transformaram-se qualitativamente, "deixando de se basear exclusivamente em conflitos em torno dos recursos e passando a envolver-se em conflitos em torno de saberes científicos e abordagens filosóficas da natureza" (SHIVA, 2003, p. 34). Shiva defende a adoção da diversidade como "uma forma de pensar", como um "contexto de ação" e como um sistema de saber enquanto sistema de poder, e mostra que:

as monoculturas ocupam primeiro a mente e depois são transferidas para o solo. As monoculturas mentais geram modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria (SHIVA, 2003, p. 17).

O saber científico dominante, segundo a autora, cria uma monocultura mental "ao fazer desaparecer o espaço das alternativas locais", de forma muito semelhante à introdução das monoculturas e espécies de plantas importadas, que leva à substituição e à destruição da diversidade local (SHIVA, 2003, p. 25). Além de deslegitimar o saberes tradicionais, o sistema dominante impõe uma "linearidade fragmentada" do conhecimento, que rompe a integração entre os sistemas (SHIVA, 2003, p. 25), num processo semelhante ao descrito por Le Breton como o "divórcio do corpo", que marcou o nascimento do "homem (sic) da Modernidade" (ver capítulo 3).

Para elucidar a metáfora da monocultura mental, Shiva lembra que muitas comunidades que praticam a agricultura dependem da fertilidade da floresta para a manutenção do equilíbrio da terra cultivável, e argumenta que a criação de categorias fragmentadas faz com que não seja possível enxergar os espaços inteiros de forma integrada (2003, p. 27). Com o extrativismo implantado pelo sistema colonial — a autora refere-se especificamente neste caso à silvicultura e à exploração da madeira tropical na Índia —, a diversidade orgânica é substituída pelo atomismo e pela uniformidade fragmentada e a diversidade então tem de ser "erradicada como uma erva daninha" em nome da "produtividade", do "rendimento" e do "valor econômico" europeu (2003, p. 35), ou, nas palavras de Oyèwùmí, "a diferença é expressa como degeneração" (2021, p. 27). A floresta natural é vista como "caos" e, neste processo, a diversidade cede lugar à uniformidade (SHIVA, 2003, p. 37). Desse modo,

a diversidade é destruída em comunidades vegetais, na floresta e nas comunidades camponesas, pois, de acordo com a lógica comercial, ela não tem "utilidade". E, como disse Cotton Mather, o famoso caçador das bruxas

³⁸ *Chipko* e *Appiko* são movimentos de comunidades agrícolas contra a destruição das florestas que sustentam a agricultura (SHIVA, 2003, p. 36).

de Salem, Massachusetts, "o que não é útil é maligno". Portanto, deve ser destruído. Quando o que é útil e o que não é útil é algo determinado unilateralmente, todos os outros sistemas de determinação de valores são derrubados. (SHIVA, 2003, p. 42)

A perspectiva "unidimensional" do saber dominante, segundo Shiva, "está baseada nas ligações íntimas da ciência moderna com o mercado" (2003, p. 42). Mas o que nos interessa extrair da reflexão proposta pela autora é a amplitude das possibilidades de aplicação da ideia de "monoculturas da mente" — que, em grande medida, converge com o epistemicídio enquanto ferramenta — para, a partir daí, poder articular com mais liberdade a própria ideia da diversidade enquanto valor, ou enquanto "antídoto" para uma episteme adoecida.

1.2 Racismo e sexismo nas raízes do Antropoceno

Ao longo do capítulo 1, pudemos compreender que o processo de erradicação do pensamento mágico, tanto em sua vertente erudita quanto popular, esteve profundamente conectado ao triunfo da filosofia mecânica (cartesiana e baconiana). O desencantamento do mundo, o divórcio entre humanidade e natureza e o esvaziamento do corpo de suas propriedades mágicas estiveram na base da transformação que a caça às bruxas, e, em seguida, a Revolução Científica, precipitaram no universo mental europeu. A separação entre corpo e mente, uma das bases do pensamento cartesiano, foi acompanhada do empreendimento de Francis Bacon para legitimar a dominação da humanidade sobre a natureza (EASLEA, 1980) e do método de Robert Boyle (considerado baconiano), que se destacou pelos seus trabalhos no âmbito da física e da química, orientado pelo objetivo declarado de comandar a natureza e de torná-la "útil a seus fins particulares, seja de saúde, ou de posses ou de deleite sensual" (MERCHANT, p. 189).

Vimos também que este movimento de mudança no plano das mentalidades que teve como campo de tensões o universo científico esteve, ao contrário do que se poderia pensar, alinhado aos interesses da Igreja, e que serviu aos propósitos da empresa colonial, tendo com ela ligações diretas e oficiais, como é o caso do cargo de Boyle como Governador da New England Company, a mais antiga sociedade missionária protestante inglesa, fundada em 1649 para converter os povos indígenas da América do Norte ao cristianismo (ver capítulo 1).

Pudemos perceber então que a perseguição ao pensamento mágico e às cosmologias dissidentes que caracterizou a caça às bruxas, esteve também presente no processo de fundação da Nova Ciência. Segundo Henry,

ao definir todas as formas corretamente atribuíveis de causação física no mundo, a filosofia mecânica tornava mais fácil determinar quais explicações eram ilegítimas. Bastava que uma pessoa acreditasse na eficácia de vínculos causais que os filósofos mecânicos rejeitavam como impraticáveis para que fosse vista como iludida, seja por sua própria superstição, seja por Satanás, sendo portanto culpada (nos dois casos) de se desviar de Deus. Dessa maneira, a filosofia mecânica mostrou-se útil na guerra contra a irreligião. (HENRY, 1998, p. 93).

A caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio foram então levadas às Américas "para romper a resistência das populações locais, justificando assim o tráfico de escravos (sic) ante os olhos do mundo" (FEDERICI, 2017, p. 357). A Inquisição criminalizava a cultura e a religião dos africanos e dos indígenas americanos ao mesmo tempo em que o pensamento científico caminhava cada vez mais no sentido da hierarquização e conseqüente desumanização das populações que se pretendia dominar. Neste contexto, a separação entre corpo e mente-alma-espírito veio bem a calhar, já que, aproximando africanos, indígenas, mas também mulheres, dos instintos do corpo, da matéria e diminuindo suas capacidades intelectuais — o que também os tornava supostamente mais suscetíveis às tentações demoníacas —, autorizava-se a submetê-los e explorá-los da mesma forma que agora se fazia com a natureza. Esta, por sua vez, "esvaziada de seus mistérios", tornou-se um "brinquedo mecânico entre as mãos dos homens que participaram dessa mutação epistemológica e técnica" (LE BRETON, 2016, p. 80).

O dualismo cartesiano — que, segundo Le Breton, prolonga o dualismo Vesaliano (2016, p. 85) — promove o divórcio entre corpo e espírito, uma divisão ontológica acessível apenas às elites, já que as camadas populares inscrevem-se em tradições em que não há esse isolamento — e que transforma o corpo em mero acessório da pessoa (2016). A epistemologia europeia do século XVIII, seguindo o caminho aberto por Vesalius com relação ao corpo — e cujos desenvolvimentos posteriores vão fecundar os valores e as práticas científicas e técnicas da Modernidade — "está indissolúvelmente ligada a esse divórcio com o corpo" (LE BRETON, 2026, p. 87). Desta forma, os animais, assim como os corpos humanos e a natureza, passaram a ser entendidos sob o paradigma da máquina, associados à figura do autômato. Como vimos, atribuir-lhes pensamento "equivaleria a conferir-lhes uma alma", hipótese rejeitada por Descartes (LE BRETON, 2016, p. 93). Assim,

o corpo é dessacralizado e tornado objeto de investigações (2016, p. 86). A difusão do modelo mecanicista, já a partir do século XVI, segundo Le Breton, indica que o que está vivo está subordinado ao modelo da máquina e nele esgota-se inteiramente e "a matematização dos fenômenos naturais não poupa a esfera do biológico" (2016, p. 92). Este modelo subentende ainda, segundo o autor, uma "vontade de domínio do mundo", que então só é pensável "sob a condição de generalizar o modelo mecanicista" (2016, p. 92).

Não é com surpresa, portanto, que constatamos o deslocamento das categorias de diferenças hierárquicas (sexo e raça) do plano religioso e cultural para o campo da biologia. Os construtos ocidentais de sexo, gênero e raça, como vimos, não existiam em territórios colonizados antes da invasão europeia da mesma forma que existiam na Europa, assim como não existiam por aqui a cosmologia cartesiana-baconiana, a filosofia mecânica nem a distinção dualista cristã entre bem e mal, Deus e Diabo. Todo este universo conceitual e epistemológico foi importado e violentamente imposto com as colonizações, firmando-se como estruturador oficial da sociedade que aqui se formava por meio de uma "tecnologia política do corpo" (FOUCAULT, 2009). Deste modo, se hoje tais marcadores (gênero e raça) importam (e muito) para uma analítica do poder e para "dar conta das desigualdades persistentes, mas também das experiências sociais radicalmente diferentes" (SCOTT, 1990, p. 5) é precisamente pelo fato de ter sido sobre essas bases que o pensamento moderno dominante se estruturou no Ocidente.

Nessa direção, concordamos com Scott que para dar conta do desafio teórico que consiste em investigar como essas categorias funcionam nas relações sociais humanas e como dão um sentido "à organização e à percepção do conhecimento histórico" dependemos das próprias categorias de análise em si (1990, p. 5). O principal paradoxo do gênero, segundo Lorber, é que "para dismantelar a instituição, você deve, primeiro, torná-la bastante visível" (1994, p. 10 apud OYĚWÙMÍ, 2021, p. 23) e, efetivamente, "tornar o gênero visível também é um processo de criação de gênero" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 23), e poderíamos dizer o mesmo com relação à raça.

Entendemos com Lugones que a dicotomia hierárquica como uma marca da humanidade "também se tornou uma ferramenta normativa de condenação dos colonizados" (2020, p. 359), constituindo ainda fato de legitimação para a dominação e a exploração do mundo natural. O método de Bacon, como vimos, é um convite aos "verdadeiros filhos do conhecimento" que aspiram "penetrar ainda mais" os segredos da natureza (EASLEA, 1980, p. 129). Segundo Easlea, é este método que permitirá aos homens — "homens viris" (brancos e pertencentes à elite europeia) — não apenas exercer uma "orientação gentil sobre o curso da

natureza", mas "conquistá-la e subjuguá-la, abalá-la em seus alicerces" (EASLEA, 1980, p. 129). Ainda segundo o autor, o método de Bacon é aquele que permitirá a estes homens viajar para "regiões remotas e ocultas da natureza", para descobrir os "segredos ainda trancados em seu seio" (1980, p. 129). É ele, portanto, que inaugura, de acordo com o autor, um "nascimento verdadeiramente masculino do tempo" e que levará os homens à natureza para sujeitá-la a fim de "torná-la sua escrava" (BACON, 1970 apud EASLEA, 1980, pp. 128-129).

Apoiamo-nos em Easlea — cujos estudos certamente avançariam mais no sentido aqui proposto, caso ele tivesse tido mais tempo entre nós — para propor uma visão um pouco mais abrangente do significado da mudança então em curso no plano das mentalidades e suas consequências. Entendemos o período por nós analisado e as mudanças dele decorrentes como contendo as raízes do "Antropoceno", com base na designação proposta por Crutzen e Stoermer como "a nova época geológica que adentramos" e que marcaria, de acordo com a já célebre síntese de D. Chakrabarty (2009), "a transformação de nossa espécie de um simples agente biológico em força geofísica importante, isto é, em um fator causal de magnitude capaz de alterar as condições biotermodinâmicas do planeta" (VIVEIROS DE CASTRO *et. al. (org.)*, 2022, p. 15). Em outras palavras, ao longo das análises aqui empreendidas não pudemos deixar de detectar uma profunda ligação entre o epistemicídio decorrente da caça às bruxas, da Revolução Científica e das colonizações e a atual crise climática que hoje adquire caráter de emergência em nível global. Essa percepção converge, em larga medida, com as proposições de Shiva acerca das monoculturas, que nas palavras da autora, como vimos, "ocupam primeiro a mente e depois são transferidas para o solo", gerando modelos de produção que, ao destruir a diversidade, legitimam a destruição como progresso (SHIVA, 2003, p. 17).

O mais importante para nós a partir desta reflexão é perceber com clareza como fenômenos como racismo, sexismo, opressão de gênero e emergência climática estão intrinsecamente conectados por um fio, cujas raízes remontam ao epistemicídio ou, em outras palavras,

à visão que opõe dois reinos distintos, o mundo objetivo dos fatos científicos e o mundo subjetivos dos valores políticos — a Natureza e a Cultura, enfim, o eixo fundamental da onto-antropologia da época moderna, que orientou e justificou a ação das culturas ocidentais no mundo desde o século XVI (a política colonialista da "modernização, a economia capitalista do crescimento contínuo, a ideologia iluminista da ciência como "padrão-ouro" epistêmico), e cuja falência prática e teórica começa a se tornar cada vez mais difícil de ignorar, em razão, justamente, da crise objetiva,

simultaneamente econômica e ecológica, que sua hegemonia mundial terminou por suscitar. (VIVEIROS DE CASTRO *et. al. (org.)*, 2022, p. 16)

O que vimos até aqui é que a mesma caça às bruxas que nasceu das hierarquias de gênero e saber, aprofundando-as e consolidando-as na Europa e exportando-as para as Américas pelas mãos da Igreja, contando ainda com o aporte da Nova Ciência, ajudou a consolidar a filosofia mecanicista e o desencantamento do mundo, legitimando a exploração indiscriminada da natureza. A partir do agravamento das tensões sociais da colônia e da crescente miscigenação, em grande parte fruto da violência (*limpieza de sangre*), o fenômeno resultou, pouco a pouco, no desenvolvimento da ideia de raça e de sexo biológico dimórfico enquanto ficções biológicas da diferença, também de um ponto de vista hierárquico e com objetivos de sujeição. A noção europeia de classificação hierárquica dualista de gênero, bem como as características sociais a ela associadas não existia nas Américas nem em África antes das invasões coloniais. A divisão da humanidade em raças, tampouco. Vimos que tanto uma, como a outra, foi produzida e elaborada, ganhando com o tempo ares de cientificidade e, retomando Lugones mais uma vez, que ambas constituem ficções poderosas (2021, p. 73).

As disciplinas impõe-se então no século XVII e XVIII como "fórmulas gerais de dominação" (FOUCAULT, 2009) e a uma concepção racional do mundo acrescentam-se, a partir daí, a racionalização do corpo e de suas atitudes, "uma analítica social de seu funcionamento, que inscreve a relação natural do homem com seu corpo em uma dualidade" (LE BRETON, 2016, p. 97). O ataque à bruxaria foi também um ataque às visões mágicas do mundo, presentes na tradição cultural das classes populares na Europa, durante a Idade Média, e em cosmologias de povos camponeses e indígenas pelo mundo, ligados aos ciclos da terra e do céu, ainda hoje (FEDERICI, 2017). Esse "substrato mágico" era parte de uma concepção animista da natureza que não contemplava separações entre matéria e espírito e, desta forma, entendia o cosmos, e o planeta Terra, assim como seus habitantes, como um único organismo vivo, portador de forças ocultas, em que todos os elementos estavam em relação "favorável" com os demais (FOUCAULT, 2019). As práticas mágicas se apoiavam, portanto, num entendimento independente e qualitativo do espaço e do tempo, que passou a representar um obstáculo à normalização dos processos de trabalho e do disciplinamento do corpo. Mas se a caça às bruxas, de um ponto de vista teórico, evocou questões de gênero e saber, na prática, o território privilegiado das disputas era o da saúde e do cuidado, do controle dos nascimentos e das mortes, fundamental a biopolítica emergente. É a partir do diagnóstico de uma episteme adoecida pelas "monoculturas da mente" (SHIVA, 2003), que

buscaremos evocar, a seguir, algumas epistemologias curativas, que chamaremos de "epistemologias bálsamos", por acreditarmos em seu caráter regenerativo, e em sua capacidade de nutrir e fortalecer.

1.3 Antídotos para as monoculturas da mente

Ao longo desta pesquisa, procuramos nos nutrir com perspectivas outras que apresentassem contrapontos, antídotos, ou alternativas de resistência à monocultura que, como constatamos, adoeceu o pensamento ocidental. Elas existem e são numerosas, embrenhando-se como água pelas frestas do sistema dominante de saber-poder e minando, pouco a pouco, a estrutura que outrora parecia intransponível. Já avançamos muito, é verdade, mas ainda há muito trabalho pela frente. Nossa ideia aqui é reunir e descrever brevemente algumas das dimensões epistemológicas que nos acompanharam ao longo deste percurso, ajudando-nos a sonhar e a sentir. Acreditamos que elas podem ser representativas de dimensões filosóficas combatidas no contexto da caça às bruxas, e cujas propriedades curativas estão na recuperação dos vínculos desfeitos pelo epistemicídio ou, ainda, na criação de novas possibilidades de existência, que emergem das múltiplas fraturas do sistema colonial. Como bem disse Gloria Anzaldúa, "rigidez significa morte" e é apenas nos mantendo flexíveis que conseguiremos vislumbrar outras possibilidades de organização social e de existência que no passado nos foram tomadas (2020, p. 325).

A partir da reflexão do filósofo mexicano José Vasconcelos, que vislumbrou uma *raza mestiza* — chamando-a de "raça cósmica, *la raza cósmica*, uma quinta raça, abarcando as quatro raças principais do mundo", em oposição à teoria da raça ariana pura e à política de pureza racial —, Anzaldúa evoca uma consciência outra em formação, uma nova consciência *mestiza*, "*una consciencia de mujer*. Uma consciência de fronteiras" (2020, p. 323). Descrevendo um estado constante de "*nepantlismo* mental", uma palavra asteca que significa partido ao meio, a autora explica que

la mestiza é um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro. [...] *La mestiza* tem de se mover constantemente para fora das formações cristalizadas — do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental); para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir. (ANZALDÚA, 2020, p. 325)

Essa nova consciência, então, desenvolve uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambiguidades, situada num ponto específico, onde os fenômenos tendem a colidir, "onde ocorre a possibilidade de unir tudo o que está separado" (2020, p. 326). Mas a autora alerta que essa união não é "mera junção de pedaços partidos ou separados" nem, muito menos, se trata de um equilíbrio de forças opostas, mas sim um terceiro elemento, "maior do que a soma de suas partes separadas" (2020, p. 326). Apesar de ser fonte e fruto de uma dor intensa, sua energia provém de "um movimento criativo contínuo", que segue quebrando "o aspecto unitário de cada novo paradigma" (2020, p. 326) e o futuro, para Anzaldúa, depende da quebra de paradigmas, depende da combinação de duas ou mais culturas (2020, p. 326). Assim,

O trabalho da consciência *mestiza* é o de desmontar a dualidade sujeito-objeto que a mantém prisioneira, e o de mostrar na carne e através de imagens em seu trabalho de que maneiras a dualidade pode ser transcendida. A resposta para o problema entre a raça branca e a de cor, entre homens e mulheres, reside na cicatrização da divisão que se origina nos próprios fundamentos de nossa vida, nossa cultura, nossas línguas, nossos pensamentos. Extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência coletiva representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra. (ANZALDÚA, 2020, p. 326)

A partir daí tornam-se nítidas as motivações para recorrermos à autora após nossos esforços em colocar a "história numa peneira", "separar as mentiras", "reinterpretá-la" e "observar as forças" das quais temos sido parte (ANZALDÚA, 2020, p. 328). Anzaldúa reforça a perspectiva de Lugones do "machismo" como sendo estrangeiro, importado, segundo ela, "uma invenção dos anglos", ou colonizadores (2020, p. 329) ao passo em que nos convoca também a outras formas de existir no mundo.

Num clamor consonante ao de Anzaldúa, a socióloga boliviana de ascendência aymara Silvia Rivera Cusicanqui, após aprender sua língua materna para poder "pensar bilíngue", reivindicou a possibilidade de criação do que chama de "Utopía Chi'ixi" (RIVERA, 2018). Rivera aponta que reivindicar os idiomas nativos e a potência metafórica de suas linguagens, é reivindicar também uma dimensão do conhecimento e do saber que foi extinta com as colonizações. "Assassinaram todos os nossos filósofos e todas as nossas filósofas, sobretudo as *tejedoras*, as mulheres das grandes universidades pré-hispânicas", denuncia (RIVERA, 2018, online). A tarefa do "pensar bilíngue", segundo ela, portanto, é a

de possibilitar pensar novamente a realidade, sem limitar-se aos dicionários criados “pelos jesuítas e dominicanos” (RIVERA, 2018, online).

A palavra *Chi'ixi*, em aymara, designa uma cor feita de pontos negros e brancos, justapostos, que, de longe, se vê *gris* (cinza), como se fosse uma terceira cor. Uma terceira cor formada pela contradição de duas cores opostas. É essa contradição que, segundo Rivera, desenvolve sua potência. No dicionário da Real Academia Espanhola, ‘gris’ ou ‘grisura’ são palavras de desprezo. Na língua cotidiana do Cone Sul, em países como Argentina e Uruguai, ‘grisura’ é uma forma desalinhada, pouco decente. O objetivo é, portanto, reivindicar ‘Chi'ixi’, ou ‘gris’, como identidade, como pensamento, como utopia. Reivindicar-se Chi'ixi, ou ‘gris’, seria, literalmente, reivindicar-se manchado, contaminado, que é justamente o que permite contornar essa conotação depreciativa em busca da (re)construção de uma identidade e um pensamento compostos por manchas, por contradições, oposições e contribuições de diferentes horizontes, tanto temporais quanto espaciais. O objetivo é, portanto, reivindicar ‘Chi'ixi’, ou ‘gris’, como utopia. É nisso que, segundo a autora, reside a potência metafórica que nos permite (re)pensar a realidade através dos idiomas ancestrais. É isso que nos permite *tlamachilia*, palavra em aymara que significa, “pensar bem” (RIVERA, 2018, online).

Mas para realizar os deslocamentos e as rupturas propostos tanto por Anzaldúa quanto por Rivera há que se buscar estratégias. A crença no poder da palavra, da criatividade e da imaginação, tão presentes nas denúncias de práticas mágicas, são outro ponto de destaque entre as epistemologias que selecionamos como alternativas à monocultura. Vimos no capítulo 1 que tanto ervas quanto encantamentos e artes divinatórias, eram técnicas capazes de "libertar a imaginação" (THOMAS, 1991, p. 205), por isso a importância das rezas, rimas e palavras (SOUZA, 1986), as chamadas "fórmulas verbais" (BARSTOW, 1994, p. 138). Ancoradas no universo dos sentidos, que foi associado à esfera terrena, material, inferior e portanto ao feminino, como vimos, as magias populares eram confeccionadas a partir da experiência, da tradição oral e do empirismo. Voltamos então a Le Goff e Schmitt para quem "a feitiçaria é, antes de tudo, uma rede de representações e de palavras" (2017, v. 1, p. 474).

A partir desta retomada, evocamos a visão de Audre Lorde segundo a qual a poesia é a "destilação da experiência" que "faz nascer o pensamento, tal como o sonho faz nascer o conceito, tal como a sensação faz nascer a ideia, tal como o conhecimento faz nascer (antecede) a compreensão" (2020, p. 45). A autora destaca então a importância da criatividade, da poesia e do erotismo como estratégias de resistência; do "verdadeiro espírito", que emerge de "um lugar sombrio" dentro de cada mulher, em particular das mulheres subalternizadas (2020, p. 45). Neste lugar "antigo e oculto", que "sobreviveu e se

fortaleceu com essa escuridão" existe, segundo Lorde, uma reserva de criatividade e de poder, de emoções e de sentimentos que ainda não foram "examinados e registrados" (2020, p. 46).

A poesia então, segundo Lorde, "não é um luxo", é uma "necessidade vital". Não é apenas sonhos e imaginação, "ela é o esqueleto que estrutura nossa vida (2020, p. 47). De acordo com a autora, "é da poesia que nos valemos para nomear o que ainda não tem nome, e que só então pode ser pensado" (2020, p. 47). Destes santuários profundos, que são também campos férteis para ideias radicais e ousadas, ascende também o erótico, enquanto recurso interno, localizado em um plano "profundamente feminino e espiritual" (LORDE, 2020, p. 67). Toda a opressão, segundo a autora, precisa corromper ou deturpar as diversas fontes de poder presentes na cultura do oprimido, que poderiam prover a energia necessária à mudança ou a uma insurreição. "No caso das mulheres, isso significou a supressão do erótico como fonte considerável de poder e de informação ao longo de nossas vidas", que foi "demonizado, maltratado e desvalorizado na cultura ocidental" (2020, p. 67).

Quando olhamos a vida ao modo europeu, explica Lorde, apenas como um problema a ser resolvido, confiamos apenas em nossas ideias para nos libertar.

No entanto, quando entramos em contato com a nossa ancestralidade, com a consciência não europeia de vida como situação a ser experimentada e com a qual se interage, aprendemos cada vez mais a apreciar nossos sentimentos e a respeitar essas fontes ocultas do nosso poder — é delas que surge o verdadeiro conhecimento e, com ele, as atitudes duradouras (LORDE, 2020, p. 46).

As formas de cegueira humana, segundo a autora, brotam da mesma raiz: "a inabilidade de reconhecer o conceito de diferença como uma força humana dinâmica, que é mais enriquecedora do que ameaçadora para a definição do indivíduo quando existem objetivos em comum" (2020, p. 57). Aqui, mais uma vez a diversidade aparece enquanto recurso e alternativa à monocultura do pensamento, como "a bruta e poderosa conexão da qual o nosso poder pessoal é forjado" (LORDE, 2020, p. 137). Outro ponto central para a proposta de ruptura epistemológica de Lorde é a importância dos sentimentos, relegados, como vimos, a um plano inferior no contexto do dualismo cartesiano, continuamente associados ao feminino e mantidos por perto apenas como "apêndices" ou "agradáveis passatempos" (2020, p. 48). Esperava-se, como vimos, e espera-se até hoje, que os sentimentos se submetessem ao pensamento, assim como "era esperado das mulheres que se submetessem aos homens" e os negros e indígenas aos brancos, como se de fato se tratassem de elementos dissociados (LORDE, 2020, p. 49).

Em *Tudo Sobre o Amor*, hooks — que se diz rigorosamente envolvida em uma empreitada filosófica para entender o "significado metafísico do amor na vida cotidiana" (2020, p. 47) — atenta para o fato de que todos os grandes movimentos por justiça social têm enfatizado uma "ética do amor" como valor social e coletivo (2020, p. 33). Mais do que isso, hooks define o amor como algo que se dá no plano da ação, um ato de vontade, dizendo que "o amor é o que o amor faz" (2020, p. 47) e que "o princípio que alicerça a sociedade capitalista e o princípio do amor são incompatíveis" (FROMM apud HOOKS, 2020, p. 110). Para hooks, as culturas de dominação se apoiam no medo como ferramenta de garantia da obediência e

quando escolhemos amar, escolhemos nos mover contra o medo — contra a alienação e a separação. A escolha por amar é uma escolha por conectar — por nos encontrarmos no outro. [...] Abraçar uma ética amorosa significa usar todas as dimensões do amor — "cuidado, compromisso, confiança, responsabilidade, respeito e conhecimento" — em nosso cotidiano. (HOOKS, 2020, p. 129)

A crítica de hooks se dirige diretamente ao pensamento moderno ocidental, que nos ensinou a acreditar que o lugar do aprendizado é a mente e não o coração. A partir daí, somos levadas a pensar que o ato de evocar o amor, em praticamente qualquer contexto, "será percebido como fraqueza ou irracionalidade" (2020, p. 42). A ética amorosa da autora é um convite a pensar o amor como uma ação, numa dimensão coletiva, já que "a dominação não pode existir em qualquer situação social em que prevaleça uma ética amorosa" (2020, p. 134). Assim, o serviço e o cuidado aparecem como dimensões do amor comunal e, segundo hooks, as "mulheres têm sido e são as grandes professoras do mundo acerca do significado de servir" (2020, p. 173). Ao examinarmos o fenômeno da caça às bruxas, pudemos identificar a presença marcante destas dimensões entre as ocupações das mulheres acusadas e condenadas, com ênfase para os trabalhos em torno da reprodução e das artes de cura. A partir daí, somos levadas a suspeitar que, se a epistemologia amorosa de hooks nos serve de antídoto eficaz à dissolução dos laços comunitários, fruto do epistemicídio, é porque a caça às bruxas foi também, em larga medida, uma campanha de extirpação do amor enquanto princípio de organização social.

Encontramos também em Atlan respaldo para a ética amorosa de hooks como antídoto ao epistemicídio (1994). O autor defende que apesar de, na nossa civilização, haver uma recusa persistente aos saberes-sujeitados — em particular àqueles que advêm de processos de interiorização, que oferecem passagem a "outros mundos" e a "outras realidades" por meio da "alucinação" ou do sonho —,

conseguimos, ou fomos obrigados a conservar pelo menos um acesso possível a estes mundos, sob uma forma também aqui institucionalizada e codificada, controlada e ritualizada, onde encontramos esta presença no indivíduo daquilo que é mais que o indivíduo, graças ao que qualquer coisa de diferente e exterior pode ser interiorizada e valorizada. O acesso mais "comum" (mesmo que tal seja contraditório) a estes mundos de êxtase e de prazer, aquele que, em princípio, pareceria atribuído a todos, é, evidentemente, o amor... (ATLAN, 1994, p. 282)

O autor evoca então Julia Kristeva em seu *Histoires d'Amour*, quando a autora observa que tudo o que "tudo o que resta do êxtase e do acesso aos mundos 'superiores' dos tempos ancestrais nas nossas sociedades de hoje são a Arte e os estados amorosos" (KRISTEVA, 1983 apud ATLAN, 1994, p. 282). Mas enquanto Atlan recorre a Kristeva, Boaventura de Souza Santos recorre a Schiller no contexto do "novo paradigma" proposto como um contraponto ao epistemicídio (1996). A importância de Schiller, segundo Santos, é dupla. Primeiro por sua proposição de uma nova relação entre a ciência e a arte. Para Santos,

A ciência faz parte das humanidades. Enquanto narrativa não ficcional, tem um grau de criatividade menor, mas, precisamente, é apenas uma questão de grau o que a distingue da ficção criativa. Nestas condições, está precluída qualquer possibilidade de demarcações rígidas entre disciplinas ou entre gêneros, entre ciências naturais, sociais e humanidades, entre arte e literatura, entre ciência e ficção. (SANTOS, 1994, p. 332)

O trecho acima corrobora as proposições desta pesquisa acerca da invenção e disseminação das divisões de sexo, gênero e raça, mas também do saber. Mas a importância de Schiller para o "novo paradigma", de acordo com Santos, tem ainda outra razão: o modo como "reabilita os sentimentos e as paixões enquanto forças mobilizadoras da transformação social" (2020, p. 332). Santos não esquece de mencionar, no entanto, que outros "criadores culturais", cujas ideias e utopias foram muito mais oprimidas e marginalizadas que as de Schiller, pode ser convocados para combater "o racionalismo estreito, mecanicista, utilitarista e instrumental da ciência moderna" que o chamado "novo paradigma" se propõe a combater. Foi para comprovar este ponto que relacionamos aqui o que chamamos de epistemologias *bálsamo*, propostas filosóficas com propriedades medicinais para curar uma episteme ressecada, e adoecida pelo epistemicídio e pela monocultura do saber.

1.4 Reencantando o mundo

Vimos que a perseguição à magia natural, às religiões e cosmologias tradicionais e aos comportamentos e formas de organização social delas decorrentes empreendida pelo Estado e pela Igreja constituem o fio que une a caça às bruxas européia — fenômeno que teve início ainda no século XIV, atingindo seu apogeu entre 1560 e 1630 (SOUZA, 2005) — ao projeto de conquista e dominação inscrito nas colonizações, na sujeição e extermínio das sociedades ameríndias e no simultâneo sequestro e escravização de povos africanos, que se estendeu ao longo dos séculos, a partir do XVI. Estreitamente conectadas a estes processos e não menos importantes foram as transformações que se desenrolaram no pensamento científico, também a partir do XVI, cujos desdobramentos incluíram a vitória da filosofia mecânica e do racionalismo cartesiano enquanto cosmologias dominantes, que, por meio do dualismo mente-matéria, ajudaram "a subscrever a concepção cristã da alma humana" (EASLEA, 1989, p. 150).

É neste contexto, portanto, que podemos situar o já mencionado "*desencantamento* do mundo", processo nomeado e descrito por Max Weber em 1917, na conferência "Ciência como vocação" e que posteriormente seria inserido na segunda versão de "A ética protestante e o espírito do capitalismo", redigida em 1920 (THOMAS, 1991; FEDERICI, 2022; EASLEA, 1989). O "*desencantamento* do mundo" implica, portanto, na difamação e na erradicação do pensamento mágico e da magia natural, erudita e popular, — ao passo que, como vimos, seus componentes e princípios considerados úteis são incorporados de forma fragmentária pela Nova Ciência —, que, segundo Weber, teria ocorrido de duas formas. No âmbito do pensamento religioso, a magia teria sido progressivamente eliminada no interior das religiões, sendo substituída por uma prática religiosa fundada na ética, enquanto o desencantamento científico do mundo teria acompanhado a formação da ciência moderna no século XVI (PIERUCCI, 2004). Concordamos com ambas as afirmações, mas discordamos da divisão já que, como vimos, a própria Igreja esteve profundamente comprometida com a Revolução Científica e vice e versa.

Procuramos destacar que através do *desencantamento*, o mundo — e, com ele, também os seres humanos — deixa de ser concebido como um organismo vivo e complexo, organizado por forças e conexões ocultas que podem ser manipuladas magicamente, para se assemelhar, cada vez mais, à ideia da máquina (ou do autômato), própria à filosofia mecânica, e que pode (e deve) ser investigada, dominada e controlada somente por meio da ciência e da tecnologia. O *desencantamento* religioso do mundo, segundo Weber, inclui ainda

conflitos específicos entre judeus, católicos e protestantes, alguns dos quais já foram descritos aqui, e que incluem a campanha para a erradicação da magia no interior das próprias práticas religiosas. O que nos interessa a partir deste raciocínio é retomar a percepção de que a magia era potencialmente, como vimos, "um dos mais sérios obstáculos à racionalização da vida econômica" (WEBER, 1961, p. 265 apud THOMAS, 1991, p. 535). O desencantamento do mundo e a Nova Ciência, por outro lado, fundam um universo ordenado e racional, no qual a relação entre causa e efeito é totalmente previsível (THOMAS, 1991, p. 353).

Mas se o desencantamento do mundo esteve no centro do epistemicídio e da imposição de uma monocultura no pensamento ocidental — associado a processos violentos e dolorosos tanto do ponto de vista físico e ambiental quanto subjetivo, cultural, social e simbólico, como a caça às bruxas e as colonizações — apostamos, após este longo percurso, que as possibilidades de resistência, como vêm apontando por diversas teóricas, teóricos e teóricas decoloniais e pós coloniais, residem justamente nas cosmologias e epistemologias que apontam o caminho oposto: o reencantamento do mundo. Entendemos até aqui que o processo que permitirá desmontar a estrutura hegemônica que nos foi imposta no plano das mentalidades ao longo dos últimos séculos e tudo que veio com ela e a retroalimentou e fortaleceu — como as divisões dicotômicas e hierárquicas de sexo, gênero e raça — depende essencialmente de dois fatores. O primeiro, o reencantamento do mundo a partir da escuta e da valorização de perspectivas e epistemologias que foram anuladas no decorrer deste processo. A retomada de concepções horizontais, que entendem a natureza e todos os seres que a constituem como portadores de direitos e importâncias, e cuja preservação e garantia de existência plena é condição inegociável para a manutenção da vida na terra, especialmente num contexto de crise. O segundo, a recuperação genealógica e a análise profunda das categorias (sexo, gênero, raça e outras) que hoje marcam as diferenças sociais de uma perspectiva decolonial, a partir da compreensão de seu caráter situacional do ponto de vista cultural e geográfico, mas também de outras formas de categorização hierárquica como é o caso das espécies e da elevação da humanidade a um patamar de superioridade com relação às demais formas de vida e de seu entendimento enquanto construtos sociais decorrentes desse mesmo sistema de pensamento hegemônico.

É precisamente por isso que, a despeito do debate histórico específico com relação à determinação de um marco inicial para se pensar o Antropoceno, conseguimos perceber com clareza as diversas conexões entre o processo por nós analisado e a "grande transformação" europeia que deu início à sua construção (PÁDUA, 2022). Concordamos com Pádua que todo o destino histórico da Europa e do processo de globalização está diretamente relacionado com

a expansão colonial e que seus desdobramentos objetivos e subjetivos são inúmeros e complexos (2022). A experiência colonial teve importância crucial na construção do modelo ocidental de ciência — "com sua pretensão de construir um saber universal e uma visão global do 'progresso' da humanidade" (PÁDUA, 2022, p. 201) — e esse mesmo processo, segundo o autor, pode ser conectado com o ambiente planetário. Nesse contexto, despertou nosso particular interesse a teoria de Simon Lewis e Mark Maslin (2018 apud PÁDUA, 2022), que defendem o ano de 1610 como o marco mais antigo para o Antropoceno do ponto de vista geológico — data que coincide com bastante precisão com o que podemos descrever como um momento ápice de ação e interrelação da caça às bruxas, das colonizações e da Revolução Científica. A proposta não deixa de ter também imenso valor simbólico, já que parte da detecção no gelo antártico de uma queda pronunciada no nível de dióxido de carbono na atmosfera (LEWIS e MASLIN, 2018 apud PÁDUA, 2022, p. 201), relacionada com a morte de milhões de habitantes nativos das atuais Américas por conta das epidemias e da violência decorrente das invasões européias, resultando ainda no abandono e no reflorestamento espontâneo de suas antigas áreas de cultivo (PÁDUA, 2022, p. 201).

Não podemos perder de vista, portanto, o que o desenvolvimento desta pesquisa nos revelou como sendo sua prioridade central: evidenciar a relação estreita e incontornável entre as origens e a consolidação de fenômenos como o racismo, as violências de gênero físicas, sociais, subjetivas e simbólicas e a atual emergência climática, a partir do epistemicídio e do processo de desencantamento do mundo. Como vimos, este estudo inscreve-se, portanto, num campo complexo de intersecção entre a história das mentalidades, a antropologia de gênero e das relações raciais, inscritas no campo da história, sociologia e filosofia da ciência e da saúde. A partir destas conexões, é possível pensar sobre os efeitos da caça às bruxas hoje, e, conforme a recomendação de Federici, sobre "as muitas maneiras pelas quais ela se perpetua em nossa época" (FEDERICI, 2019, p. 141). A caça às bruxas, enquanto epistemicídio, contribuiu para a estruturação dos modelos filosófico, cosmológico, econômico, social e político vigentes, marcados pelas monoculturas. O racismo genocida, estrutural, religioso, explícito ou velado, a transfobia, o sexismo, as múltiplas violências de gênero, a desigualdade social, a fome, o constante desrespeito aos direitos e terras indígenas, a exploração indiscriminada e impune dos animais e do meio ambiente são algumas das formas que esta perpetuação, para a qual Federici alerta, adquire nos dias de hoje.

Conectar o tema desta pesquisa às crises climática, econômica, sanitária e social que vivenciamos hoje em nível global, sintomas de um planeta adoecido, é para nós, portanto, um ponto fundamental. Nos agarramos a cosmologias, pensamentos e proposições teóricas, que

imaginam e propõem outras éticas e métricas possíveis para pensar o mundo, em contraponto ao pensamento ocidental-masculino-branco-europeu hegemônico. Entendemos que a diversidade carregada por esses outros horizontes possíveis — a mesma que foi amplamente combatida durante a caça às bruxas e as colonizações — carrega em si componentes nutritivos capazes de fertilizar o solo do pensamento, preparando-o para germinar e deixar crescer novas possibilidades de vida e de organizações humanas, agindo como adubo, mas também como bálsamo ou feitiço capaz de transformar uma episteme adoecida, ressequida e empobrecida pelas mutilações e violências sofridas ao longo dos últimos séculos.

No limite, acreditamos numa utopia em que o retorno da magia e o reencantamento do mundo tem poderes de resgatar a humanidade de sua caminhada cega rumo ao abismo da autodestruição, lembrando-a de sua condição de natureza, de partícula integrante do cosmos, — minúscula e gigante, portanto —, e de sua capacidade de resistência, feito planta teimosa a brotar incansável, de baixo para cima, mesmo em condições improváveis.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Paula Gunn. **The sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian traditions: with a new preface.** New York: Open Road, 1992.

ANCHIETA, Isabelle. **Imagens da Mulher no Ocidente Moderno 1: Bruxas e Tupinambás Canibais.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

ANZALDUA, Gloria. **La conciencia de la mestiza.** *in:* Pensamento feminista hoje - conceitos fundamentais. org: Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ATLAN, Henri. **Com Razão ou Sem Ela: intercrítica da Ciência e do Mito.** Piaget, Lisboa. 1994.

BARBOSA, Elazier. **A Origem das Palavras.** São Paulo: RG, 2010.

BAROJA, Julio C. **Les sorcières et leur monde.** Paris: Éditions Gallimard, 1972.

BARSTOW, Anne Llewellyn. **Chacina de feitiçarias: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

BELTRAN, Maria Helena Roxo. **Imagens de Magia e de Ciência: entre os simbolismos e os diagramas da razão.** São Paulo: Editora Livraria da Física, 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser.** São Paulo: Feusp, 2005.

CHALHOUB, Sidney et al. (org.). **Artes e Ofícios de Curar no Brasil.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHICANGANA-BAYONA, Y.A.; SAWCZUK, S. I. G. **Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo.** Estudos Feministas, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 507-526, mai/ago, 2009.

CITY OF LONDON. **History and Heritage. New England Company.** Disponível em: <https://www.cityoflondon.gov.uk/things-to-do/history-and-heritage/london-metropolitan-archives/collections/new-england-company> . Acesso em: 28 dez. 2022.

COSTA, Fernando da Silva da. **Digitalis e Hidropsia: do empirismo do século XVI à indústria farmacêutica do Século XX**. Faculdade de Ciências Farmacêuticas de Ribeirão Preto. Projeto i-Flora: UFRJ. Disponível em: https://i-flora.iq.ufrj.br/hist_interessantes/digitalis.pdf. Acesso em: 29 dez. 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, vol.10, n.1, p.171-188, 1. sem. 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100011/8774>. Acesso em: 20 nov. 2021.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

EASLEA, Brian. **Witch-hunting, magic and the new philosophy**. London: Harvester Wheatsheaf, 1980.

EHRENREICH, B.; ENGLISH, D. **Bruxas parteiras e enfermeiras: Uma história das curandeiras**. Editora Subta: 2017.

FAUSTO-STERLING, A. **Dualismos em duelo**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 17/18, pp. 09-79, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n17-18/n17a02.pdf>. Acesso em: 18 out. 2021.

FAUSTO-STERLING, A. **Myths of Gender**. Nova York: Basic Books, 1985.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e Caça às Bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FEDERICI, Silvia. **O Ponto Zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. **Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns**. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. Lisboa: Edições 70, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos VII. Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade, 1: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009.

GINZBURG, Carlos. **Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

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

GINZBURG, Carlos. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Cadernos Pagu, n. 5, 1995, p. 07-41.

HENRY, John. **A Revolução Científica e as origens da ciência moderna**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

HOOKS, bell. **Tudo Sobre o Amor**. São Paulo: Elefante, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUHN, Thomas S.. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

KUHN, Thomas S. **A função do dogma na investigação científica**. Curitiba: UFPR. SCHLA, 2012.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. **O Martelo das Feiticeiras**. Tradução de: Malleus Maleficarum. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LARNER, Christina. **Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. **Dicionário analítico do ocidente medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2017. v. 1.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário analítico do ocidente medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2017. v. 2.

LEENHARDT, Maurice. Do kamo. **La persona y el mito en el mundo melanesio**. Paidós, Barcelona, 1997 [1947].

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo decolonial**. *in*: Pensamento feminista hoje - conceitos fundamentais. org: Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero**. *in*: Pensamento feminista hoje - perspectivas decoloniais. org: Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MACHADO, Paula Sandrine. **O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural**. Cadernos Pagu [online]. 2005, n.24, pp. 249-281.

MANDROU, Robert. **Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII. Uma Análise de Psicologia Histórica**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARCUSE, H. **O homem unidimensional: Estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. São Paulo: Edipro, 2015.

MARQUES, V. R. B. **Medicinas secretas: magia e ciência no Brasil setecentista**. *in*: CHALHOUB, Sidney. *et. al.* (org.). Artes e Ofícios de Curar no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDONÇA, Renata. **Teste obrigava atletas a comprovar que eram mulheres nos Jogos Olímpicos**. Dibradoras, Uol, 2020. Disponível em: <https://dibradoras.blogosfera.uol.com.br/2020/03/24/teste-obrigava-atletas-a-comprovar-que-eram-mulheres-nos-jogos-olimpicos/>. Acesso em: 20 jan. 2023.

MERCHANT, Carolyn. **The death of nature**. San Francisco: Harper & Row, 1989.

MICHELET, Jules. **A Feiticeira**. São Paulo: Aquariana, 2019.

MIDELFORT, Erik H. C. **Witch-Hunting in Southwestern Germany. 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations**. Stanford: Stanford University Press, 1972.

MONTEIRO, Rosa. **Nós, mulheres**. São Paulo: Todavia, 2020.

MURARO, R. M. Introdução. *In*: KRAMER, H.; SPRENGER, J. **O Martelo das Feiticeiras**. Tradução de: Malleus Maleficarum. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

NOVAIS, Fernando A. **Histórias da Vida Privada no Brasil. Volume 1: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres**. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PÁDUA, José Augusto. **Localizando a história do Antropoceno: o caso do Brasil**. *in*: Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra: volume 1. org: Eduardo Viveiros de Castro, Rafael Mófrefita Saldanha, Déborah Danowski. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.

PAREDES, Julieta. **Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental**. *in*: Pensamento feminista hoje - perspectivas decoloniais. org: Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito**. São Paulo: Editora 34, 2004.

PRECIADO, Paul B. **O manifesto contrasexual – práticas subversivas de identidade sexual**. N-1 edições: SP, 2014.

PRIORE, Mary Del. **Sobreviventes e Guerreiras: uma breve história da mulher no Brasil de 1500 a 2000**. São Paulo: Planeta, 2020.

RIVERA Cusicanqui, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA Cusicanqui, Silvia. **Un Mundo Chi'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

RIVERA Cusicanqui, Silvia. **Utopía ch'ixi. Revista de la Universidad: "Utopía ch'ixi" con Silvia Rivera Cusicanqui.** TV UNAM: 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pHJkCqe2gAk>. Acesso em: 8 mai. 2021.

ROHDEN, Fabíola. **O corpo fazendo a diferença.** Mana, v.4 n.2 Rio de Janeiro out. 1998.

RUSSEL, Jeffrey B. **História da Bruxaria.** São Paulo: Aleph, 2019.

SAGGESE, Gustavo S. R. et al. (org.). **Marcadores sociais da diferença: gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica.** São Paulo: Terceiro Nome; Editora Gramma, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.** Novos estud. - CEBRAP. n. 79. São Paulo. nov. 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004#back2 Acesso em: 20 abr. 2021.

SANTOS, S. Boaventura. **Pela Mão de Alice.** São Paulo: Cortez Editora, 1996.

SANTOS, VR dos S.; RIBEIRO, WC. **Spinoza, uma filosofia da imanência dos afetos.** Kínesis, Vol. XII, nº 33, dez. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2020.v12n33.p198-212>. Acesso em: out. e dez. 2021.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Educação e Realidade, Porto Alegre, n. 16, v. 2, jul-dez. 1990.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** Boletim do Museu Nacional, no 32, maio de 1979.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia.** São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Carolina Rocha. **O sabá do sertão: feitiçarias, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58).** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

SILVERBLATT, Irene. **Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.** Princeton: Princeton University Press, 1987.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo na Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

STOLKE, Verena. **O enigma das interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade: a formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX.** Rev. Estud. Fem., Abr 2006, vol.14, no.1, p.15-42.

STOLKE, Verena. **Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?** Estudos Afro-Asiáticos, n. 20, 1991

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

UK GOVERNMENT. **Lord Chancellor and Secretary of State for Justice.** Disponível em: <https://www.gov.uk/government/ministers/secretary-of-state-for-justice#:~:text=Dominic%20Raab%20was%20appointed%20Deputy,Justice%20on%2025%20Oct%202022>. Acesso em: 28 dez. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *et. al.* (org.). **Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra: volume 1.** Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.

ZAKARIA, Rafia. **Contra o feminismo branco.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

ZIKA, Charles. **Body Parts, Saturn and Cannibalism: Visual Representations of Witches.** Assemblies in the Sixteenth Century. Article for volume of conference proceedings “Le Sabbat des Sorciers em Europe (XVe –XVIIIe Siecles)”. École Normale Superieure de Fontenay-Saint Cloud. 4-7 Nov. 1992.

ZIKA, Charles. **The Appearance of Witchcraft.** London: Routledge, 2007.