



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA (PPGHIS)**

**HISTÓRIA E LITERATURA: A RESSIGNIFICAÇÃO DA BRUXARIA NO ROMANCE  
*AKELARRE* (2019), DE MARIO MENDOZA.**

**MAYARA DOS SANTOS BRAULINO**

Foz do Iguaçu  
2026



INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
(PPGHIS)

**HISTÓRIA E LITERATURA: A RESSIGNIFICAÇÃO DA BRUXARIA NO ROMANCE  
*AKELARRE* (2019), DE MARIO MENDOZA.**

**MAYARA DOS SANTOS BRAULINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito à obtenção do título de Mestre/Mestra em História.

Orientador: Prof. Dr. Evander Ruthieri Saturno da Silva

Foz do Iguaçu  
2026

MAYARA DOS SANTOS BRAULINO

**TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: HISTÓRIA E LITERATURA: A RESSIGNIFICAÇÃO DA BRUXARIA NO ROMANCE  
AKELARRE (2019) DE MARIO MENDOZA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito à obtenção do título de Mestre/Mestra em História.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Evander Ruthieri Saturno da Silva  
(UNILA)

---

Prof. Dr. Edson Silva de Lima  
(UEG)

---

Profa. Dra. Cristina Dayana Gutiérrez Leal  
(UFU - PPGHIS/UNILA)

---

Profa. Dra. Livia Esmeralda Vargas Gonzalez  
(UNILA)

Foz do Iguaçu, 02 de março de 2026.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - CENTRAL

B825h

Braulino, Mayara Dos Santos.

História e literatura: a ressignificação da bruxaria no romance Akelarre (2019), de Mario Mendoza / Mayara Dos Santos Braulino. - Foz do Iguaçu, 2026.

115 fls.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH), PPGHIS.

Orientador: Evander Ruthieri Saturno da Silva.

1. Literatura - História e crítica - Teoria - Colombia. 2. Feitiçaria - História. 3. Mendoza Zambrano, Mario, 1964. I. Silva, Evander Ruthieri Saturno da. II. Título.

CDU 82.09(862)

Dedico este trabalho às mulheres da minha família. Maria, Josefa, Silvana, Simone, Sirlene, Thais, Julia, Vitoria.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar gostaria de agradecer a minha mãe Silvana, por sempre estimular a leitura em nossa casa, por incentivar o estudo e o amor à literatura. Minha mãe trabalhava num consultório odontológico perto de um sebo de livros, e sempre comprava um livro pra mim e pra minha irmã. Esse sebo existe até hoje e é um local muito importante pra mim. Esse incentivo da minha mãe foi o mais importante para que eu me tornasse quem eu sou hoje, o meu interesse em bruxaria começou aos oito anos, quando ela assinou pra mim a revista Witch.

Agradeço a minha família por permitir que eu crescesse em um lar espiritualizado sem me doutrinar em regras e conceitos. Sempre fui livre pra seguir minhas crenças, e aprendi em casa a ter fé independente de qualquer religião. Cresci em meio a mulheres mágicas, que me proporcionaram de tudo, e acima de tudo amor incondicional. Eu sou o resultado de um esforço conjunto de cuidado e dedicação. Sou a primeira a me formar no mestrado, a primeira a sair de casa, a primeira a morar sozinha. Em honra as minhas ancestrais eu assumo minhas responsabilidades, entregar esse trabalho é fruto de uma semente que vem muito antes de mim.

Agradeço a força que me guia, o culto à natureza, a todos os Orixás, ao meu Ori, e a todos os caminhos que me levaram a cultuar a ancestralidade. Agradeço a cada folha sagrada que me tocou, a cada água de rio e de mar que me banhou, a cada pedaço de terra que pisei, ao ar que inspiro e me proporciona vida; agradeço a minha avó Josefa por abrir os caminhos do sagrado a mim, Odoyá minha avó, que seu amor me acompanhe por toda minha existência.

Sou grata a família que construí ao longo desse anos, Família das Kitnets, Karo, Caique, Mordisco, Thaina e Cintia. Obrigada por compartilharem momentos especiais comigo, e muitas vezes ouvirem a história de um livro que estou lendo. Agradeço a minha parceira Agatha por seguir comigo em cada passo da jornada desde a graduação, a Raquel e a Giovanna por serem as melhores amigas-irmãs. Obrigada minha Sis Isabella por ter me apresentado a dança e a bruxaria, a Mari por ter viajado comigo a Colômbia, conhecer e viver na pele o universo que aqui descrevo. Agradeço a todas por sempre toparem minhas ideias (que quase sempre tem haver com fazer alguma bruxaria que inventei de acordo com a lua). O apoio dessas mulheres foi essencial para o rumo da

minha vida como um todo.

Deixo aqui um agradecimento especial a todas as minhas doulandas, Jhey, Cintia, Tefa, que já tiveram seus bebês; Yaru, Carol, Sara e Giovanna, que estão grávidas, a Mica, por ter parido um serzinho que já corre e me chama de Tia; agradeço a confiança em mim em acompanhá-las nesse processo de travessia que é a gestação e o parto. Trato um pouco disso nesse trabalho, que também é por vocês, porque minha bruxaria tem haver com parto, e por isso me tornei doula, e aqui agradeço a Rafa, por ter aberto o esse caminho pra mim. Talvez na caça às bruxas eu tenha sido queimada por bruxa, por parteira. Hoje eu reivindico esse lugar com muita honra, e essa pesquisa busca dar voz a prática de transgressão por vivenciar o próprio corpo de maneira crua.

Por fim agradeço ao meu orientador Evander, por ser um guia na minha trajetória acadêmica, com um trabalho impecável, delicado, com uma sensibilidade muito bonita e acolhedora. Obrigada pelo trabalho que construímos desde a graduação, o qual me ensinou muito sobre o que é ser pesquisadora, me trouxe confiança nesse trabalho. Agradeço a UNILA por me acolher desde o bacharelado, e a CAPES pela bolsa que me permitiu ser pesquisadora e ser remunerada por isso. Agradeço aos membros da banca pela dedicação em ler minha dissertação.

Que a leitura desse trabalho cause assombro!

## RESUMO

Este trabalho examina a representação da bruxaria no romance *Akelarre* (2019), de Mario Mendoza, analisando-a como uma resignificação de práticas historicamente estigmatizadas. Parte-se da premissa de que a construção da bruxaria como heresia demoníaca pelos tribunais da Inquisição serviu como mecanismo de controle sobre os corpos femininos, refletindo dinâmicas de poder que persistem na modernidade. No enredo, ambientado no caos urbano de Bogotá, a bruxaria emerge não como elemento fantástico, mas como forma de resistência e transgressão. Através das trajetórias de Frank Molina, do padre Lázaro e, sobretudo, de Leticia, que se descobre bruxa em meio a uma série de assassinatos de prostitutas, e também da bruxa Mama Larisa. A partir de referenciais teórico-metodológicos na relação entre História e Literatura, a análise demonstra que obra revela o uso político de saberes ancestrais, destacando práticas como a parteria, o aborto e o uso medicinal de plantas como ferramentas de autonomia contra a violência patriarcal e a herança colonial. Assim, a narrativa de Mendoza é utilizada para refletir sobre a marginalização social e a potência desses saberes dissidentes na Colômbia contemporânea.

Palavras chave: bruxaria; Colômbia; literatura; história; Mario Mendoza; Akelarre;

## RESUMEN

Este trabajo examina la representación de la brujería en la novela *Akelarre* (2019) de Mario Mendoza, analizándola como una resignificación de prácticas históricamente estigmatizadas. Parte de la premisa de que la construcción de la brujería como herejía demoníaca por parte de los tribunales de la Inquisición sirvió como mecanismo de control sobre los cuerpos femeninos, reflejando dinámicas de poder que persisten en la modernidad. En la trama, ambientada en el caos urbano de Bogotá, la brujería emerge no como un elemento fantástico, sino como una forma de resistencia y transgresión. A través de las trayectorias de Frank Molina, del padre Lázaro y, sobre todo, de Leticia, quien descubre que es bruja en medio de una serie de asesinatos de prostitutas, y también de la bruja Mama Larisa. A partir de referentes teórico-metodológicos en la relación entre Historia y Literatura, el análisis demuestra que la obra revela el uso político de saberes ancestrales, destacando prácticas como la partería, el aborto y el uso medicinal de plantas como herramientas de autonomía frente a la violencia patriarcal y la herencia colonial. Así, la narrativa de Mendoza se utiliza para reflexionar sobre la marginalización social y la potencia de estos saberes disidentes en la Colombia contemporánea.

**Palabras clave:** brujería; Colombia; literatura; historia; Mario Mendoza; Akelarre.

## ABSTRACT

This work examines the representation of witchcraft in Mario Mendoza's novel *Akelarre* (2019), analyzing it as a re-signification of historically stigmatized practices. It starts from the premise that the construction of witchcraft as demonic heresy by the Inquisition courts served as a mechanism of control over female bodies, reflecting power dynamics that persist in modernity. In the plot, set in the urban chaos of Bogotá, witchcraft emerges not as a fantastic element, but as a form of resistance and transgression. This is shown through the trajectories of Frank Molina, Father Lázaro, and especially Leticia, who discovers herself as a witch amidst a series of murders of prostitutes, as well as the witch Mama Larisa. Drawing on theoretical and methodological frameworks connecting History and Literature, the analysis demonstrates that the work reveals the political use of ancestral knowledge, highlighting practices such as midwifery, abortion, and the medicinal use of plants as tools of autonomy against patriarchal violence and colonial legacy. Thus, Mendoza's narrative is used to reflect on social marginalization and the power of these dissident knowledges in contemporary Colombia.

**Keywords:** witchcraft; Colombia; literature; history; Mario Mendoza; Akelarre.

## SUMÁRIO

<b>SEÇÃO TÍTULO / SUBCAPÍTULO</b>	<b>PÁGINA</b>
<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>12</b>
<b>2 CAPÍTULO I: BRUXARIA E HISTÓRIA</b>	<b>17</b>
<b>2.1 A HISTORIADORA E A BRUXA: MAGIA, FEITIÇARIA E BRUXARIA NA HISTORIOGRAFIA</b>	<b>17</b>
<b>2.2 DINÂMICAS HISTÓRICAS DE OPRESSÃO E RESISTÊNCIA</b>	<b>25</b>
<b>2.3 A NATUREZA FEMININA E A INFLUÊNCIA DIABÓLICA: GÊNERO, PODER E ESPIRITUALIDADE</b>	<b>33</b>
<b>3 CAPÍTULO II: TRAMAS DA BRUXARIA COLOMBIANA</b>	<b>47</b>
<b>3.1 PRÁTICAS SOCIAIS, DISCURSOS INQUISITORIAIS E NARRATIVAS LITERÁRIAS</b>	<b>47</b>
<b>3.2 A INVENÇÃO DO MAL: A DEMONIZAÇÃO DE SABERES E A BRUXA ANDINA</b>	<b>51</b>
<b>3.3 "YO NO CREO EN BRUJAS, PERO PASARON COSAS": HISTÓRIA E LITERATURA</b>	<b>56</b>
<b>3.4 "YO NO LO ATRIBUYO A NADA DE LA BRUJERÍA...": O REALISMO MÁGICO</b>	<b>62</b>
<b>4 CAPÍTULO III: BRUXARIA COMO RESISTÊNCIA EM AKELARRE</b>	<b>70</b>
<b>4.1 SOY MARIO MENDOZA: TU ANTIGA PRESENCIA</b>	<b>72</b>
<b>4.2 AKELARRE: LA BRUJERÍA NO ES UNA CUESTIÓN DE ENCANTAMIENTOS...</b>	<b>76</b>
<b>4.3 LETICIA: LA BRUJA</b>	<b>82</b>
<b>4.4 MAMA LARISA: LA CURANDERA</b>	<b>94</b>
<b>4.5 PLANTAS E PARTOS: SI ES UN VENENO, BIENVENIDO SEA</b>	<b>101</b>

<b>4.6</b>	<b>O DESFECHO: EL MACABRO YA HA EXTENDIDO SUS DOMINIOS...</b>	<b>104</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>109</b>
<b>6</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>112</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação investiga o universo visceral de Mario Mendoza no romance *Akelarre*, focando em como a cidade de Bogotá é retratada como um cenário de exclusão e violência sistêmica. O objetivo central é analisar a figura da bruxa não como um elemento sobrenatural, mas como uma agente política e social. Através das personagens Leticia e Mama Larisa, discute-se, no diálogo entre História e Literatura, como saberes que foram historicamente perseguidos, como a medicina das plantas e a parteria, ressurgem no contexto urbano contemporâneo como ferramentas de sobrevivência.

A intenção da pesquisa é investigar o tema da bruxaria na História sob o viés da Literatura, com ênfase nas ressignificações culturais e políticas da bruxaria a partir dos romances do literato colombiano, Mario Mendoza. Os objetivos específicos da dissertação incluem analisar as representações da bruxaria nas obras literárias, considerando sua relação com o contexto histórico e cultural das narrativas, com o afã de destacar a importância da bruxaria como um elemento que reflete questões de poder, identidade e resistência na história. A metodologia dessa pesquisa dialoga com as relações entre História e Literatura, observando a literatura como fonte histórica, pois ao entender a literatura como parte constitutiva de um contexto histórico e cultural, podemos perceber como os romancistas, ao longo do tempo, representam e ressignificam formas de perceber e interpretar o mundo social.

A análise das representações da bruxaria, na História e na Literatura, pode oferecer subsídios para a compreensão de dinâmicas sociais, culturais e políticas ao longo do tempo. Como conceito e prática, a bruxaria transcende fronteiras temporais e geográficas, manifestando-se de maneiras diversas, pois tem sido um elemento comumente associado a diferentes contextos culturais e a imaginários sociais em longa duração. Uma das possibilidades de estudo sobre o processo social de construção de imaginários e mentalidades consiste na análise histórica da literatura. O uso da literatura como fonte histórica já foi objeto de polêmicas teórico-metodológicas, afinal a literatura, por lidar diretamente com elementos da ficção e do imaginário, é propícia a múltiplas leituras e, durante muito tempo, associada a um conhecimento demasiadamente subjetivo e incapaz de fornecer informações para a investigação histórica. Até meados do século XIX, momento de institucionalização da História enquanto ciência, a fonte histórica era considerada como um documento da expressão da verdade sobre o passado. Assim, por exemplo, convém lembrar dos historiadores associados à escola metódica francesa,

sobretudo a partir da década de 1870, os quais estabeleceram parâmetros metodológicos orientadores da crítica interna e externa das fontes com o objetivo de assegurar a autenticidade documental para reconstituir objetivamente o passado numa correlação explicativa de causas e consequências. Foi nessas circunstâncias que as fontes escritas, preferencialmente de caráter oficial e vinculadas à política estatal, ganharam o status de documentos verdadeiros para uma escrita da história preocupada, sobretudo, com o encadeamento cronológico dos acontecimentos políticos nacionais.

Nessa perspectiva, “os textos literários, assim como outras fontes artísticas, não eram considerados documentos fidedignos para atestar a verdade histórica”. (FERREIRA, 2017, p. 63). Com o movimento de renovação da historiografia na segunda metade do século XX, a História passa a ser orientada para um olhar voltado à compreensão da complexidade e da totalidade das experiências humanas a partir de outras linguagens, com ênfase aos processos sociais e econômicos e aos aspectos culturais das civilizações. Este movimento de ampliação dos métodos e problemas de investigação histórica, em especial no âmbito da História Cultural e da História Social da Cultura, levou a uma nova maneira de estudar o passado na sua complexidade que não seja somente aquela de ordem cronológica que conta a história das nações ou dos “grandes vultos”. Isso contribuiu para uma dilatação nos territórios temáticos da História, de modo que a fonte histórica, o documento a ser analisado, deixa de ser entendido como expressão da verdade para ser analisado como um monumento, e com isso podemos trabalhar outra maneira de entender a cultura através da história<sup>1</sup>.

As narrativas literárias não apenas respondem a perguntas e expectativas sobre a realidade, mas também oferecem uma perspectiva única que transcende os limites entre o verdadeiro e o falso. Assim, a História e a Literatura funcionam como modalidades complementares que nos permitem reconstruir o mundo, reconfigurar o tempo e questionar a realidade de maneira profunda e enriquecedora. O historiador Antonio Celso (2017) afirma que a Literatura e a História, como disciplinas fundamentais para a compreensão da sociedade e da cultura, desempenham papéis essenciais na construção e na expressão do imaginário social. Por meio da literatura, autores criam narrativas

---

<sup>1</sup> Conforme Jacques Le Goff em História e Memória (1988), o documento não é uma prova neutra ou uma janela objetiva para o passado, mas sim um monumento. Enquanto o documento era visto tradicionalmente como um depósito passivo de fatos, o conceito de monumento revela que toda fonte é uma construção consciente ou inconsciente da sociedade que a produziu, servindo para transmitir uma determinada memória e omitir outras. Portanto, cabe a historiadora desmontar esse monumento para compreender as intenções e as relações de força por trás de sua criação.

ficcionais que capturam e dialogam com as representações coletivas de uma sociedade em um dado momento histórico.

Desde a graduação, era do meu interesse fazer da bruxaria meu objeto de estudo, porém foi somente no mestrado que pude concretizar meus objetivos. Numa primeira tentativa de pesquisa, acabei indo para outros lugares, levando o tema para questões como do Santo Ofício da Inquisição, dos juízes, testemunhas de acusação e inquisidores, e até mesmo cheguei a encontrar documentos muito antigos das atas da Inquisição Portuguesa, o que me aborreceu imensamente e fez com que eu reprovasse em Monografia I. Eu sempre quis falar de bruxaria através das práticas mágicas. Falar sobre a perseguição, ou seja, sob o viés masculino, dos juízes e inquisidores, nunca foi minha intenção, e, portanto, guardei o tema e segui minha trajetória acadêmica pesquisando outro tema de meu fascínio, a literatura.

No ano de 2022, retornei a Foz do Iguaçu pós-pandemia. Foi um momento delicado, no qual quase desisti da graduação, mas também um contexto em que a chamada Integração Latino Americana aconteceu na minha vida: foi nesse ano que conheci a produção literária e a trajetória Mario Mendoza, através de amizades colombianas. O primeiro livro que li do autor foi justamente *Akelarre*, e conforme fui adentrando no universo dessa Bogotá gótica e sombria, o projeto de pesquisa sobre literatura, história e bruxaria a partir das representações de práticas mágicas foi tomando forma, e esse é o resultado que apresento, levando em conta os mistérios que os caminhos da vida me levaram até que eu chegasse até aqui, ou até a Colômbia.

Portanto, o capítulo inicial tem teor historiográfico e teórico-metodológico, e irá discutir primeiramente os conceitos de magia, feitiçaria, a partir de perspectivas historiográficas, e também de encontro a outras ciências, como a antropologia e a geografia. Essa análise contribui para o entendimento de dinâmicas sociais, políticas e culturais ao longo do tempo. Para além dos enigmas, mistérios e fascínios que a bruxaria ressoa, o tema tem promovido reflexões sobre suas representações e práticas, as quais são apresentadas na primeira parte desse primeiro capítulo. As diferenças entre as práticas mágicas e a bruxaria enquanto aparato de perseguição seguem um percurso a ser compreendido ao decorrer da leitura, ao reconhecer os motivos da construção da figura da bruxa, e os seus atos de bruxaria aliados ao medo crescente da sociedade europeia da época.

Na segunda parte do primeiro capítulo, analiso a perseguição à bruxaria na Europa, evidenciando como esteve ligada a reorganização das relações de poder, gênero

e trabalho, e quais os aparatos utilizados para consolidar a bruxaria enquanto um crime a ser combatido e penalizado. Por fim, o foco recai sobre a natureza feminina e a influência diabólica, analisando como a criação da figura da bruxa estava alinhada a uma construção histórica gradual, e como saberes e práticas antigas foram usurpadas, como por exemplo, o conhecimento acerca de temas referentes ao universo feminino e seus mistérios, como menstruação, parto, lactação, gestação, aborto. Diversos pilares de sabedoria foram dominados, em prol de um pensamento hegemônico. Esses são os temas retratados neste primeiro capítulo, que tem por função abrir a discussão sobre a História e a Bruxaria.

O capítulo seguinte investiga a chegada da bruxaria à América Latina, com foco específico na Colômbia, bem como a atuação do demônio enquanto guia e aliado da bruxa. No segundo capítulo, analiso como o fenômeno da bruxaria se estabelece na Colômbia, enfatizando a influência da Inquisição Espanhola nesse processo. Propõe-se traçar o percurso de um conceito europeu, a bruxaria, que atravessa fronteiras e se insere no contexto latino-americano, ilustrando as formas pelas quais esse saber e suas práticas chegam até a Colômbia contemporânea. Nesse sentido, compreender a bruxaria na Espanha e a Inquisição enquanto aparato repressivo colonial torna-se fundamental para a análise proposta, especialmente considerando que um dos tribunais da Inquisição Espanhola estava sediado em Cartagena das Índias, na costa colombiana.

Além disso, o segundo capítulo visa aprofundar o argumento apresentado no primeiro capítulo, sobre a relação entre a caça às bruxas na Europa e a colonização nas Américas. Dialogo com autoras como Carolina Rocha, que em *Sabá do Sertão* (2015), analisa as dinâmicas de opressão da bruxaria e a atuação do Santo Ofício na América Portuguesa, que foi totalmente divergente da atuação da Inquisição Espanhola. Segundo a autora, no Brasil, Portugal atuava de maneira a incitar o medo através da figura do demônio, enquanto na Espanha, a perseguição era diretamente contra as praticantes de magia, ou seja, as bruxas.

Adentrando as veias da literatura colombiano, trago também o conceito do realismo mágico, vertente literária latino-americana na qual o sobrenatural é cotidiano e intrínseco, e para tanto, a obra do jornalista e cronista colombiano German Castro Caicedo é apresentada como ponte para adentrar o tema da bruxaria no território colombiano, de maneira a chegar ao terceiro capítulo dialogando com a bruxaria na contemporaneidade colombiana, onde, através da análise do romance *Akelarre*, podemos

refletir acerca da temática central que norteia a pesquisa, que são as relações entre as representações da bruxaria e o contexto político colombiano.

Por fim, a análise de tais itens permite chegar ao debate da bruxaria na atualidade, do qual é representada pelo autor Mario Mendoza em *Akelarre*, tema do terceiro capítulo. *Akelarre* não é o único romance do autor que aborda a bruxaria, porém, é o escolhido como fonte para essa pesquisa. A compreensão das dinâmicas de opressão que são retratadas através das personagens de *Akelarre* são analisadas neste terceiro e último capítulo, entrelaçando as informações sobre a bruxaria, tanto quanto aparato repressor do estado, como enquanto prática mágica.

Além disso, o terceiro capítulo também irá fazer algumas reflexões acerca da religiosidade na Colômbia, levando em conta que o romance perpassa pelo tema, já que um dos personagens principais é um padre, e a presença do mal, enquanto ser onipresente e maligno é constante na narrativa.

A análise das diversas formas de constituição da fé é imprescindível para o aprofundamento da pesquisa. Leticia, a personagem feminina que se descobre bruxa, é uma mulher negra, e apesar desse tema não ter tanto aprofundamento no romance, o terceiro capítulo investiga as dinâmicas das religiosidades africanas na Colômbia, assim como questões de raça e a escravidão. Por fim, o exercício e a prática da bruxaria são analisados a partir das duas personagens bruxas: Leticia e Mama Larisa, assim como os temas que as envolvem, como aborto, prostituição, uso de plantas alucinógenas e os mistérios de ser bruxa na Cidade Gótica.

## 2 CAPÍTULO I: BRUXARIA E HISTÓRIA

### 2.1 A historiadora e a bruxa: magia, feitiçaria e bruxaria na historiografia

Este capítulo examina a crença em bruxaria em diversas culturas e períodos históricos, abordando os conceitos de magia, feitiçaria e bruxaria a partir de perspectivas historiográficas como as de Jules Michelet, que a interpretou sob o viés romântico do século XIX; Carlo Ginzburg, com sua análise micro-histórica; Wolfgang Behringer, focado em conexões globais; e Silvia Federici, que vincula a perseguição às bruxas ao capitalismo nascente na primeira modernidade. Utilizando abordagens conceituais e teórico-metodológicas da História Global e da História das Mentalidades, o capítulo busca elucidar como essas práticas e crenças estão relacionadas a sistemas de valores, imaginários sociais e dinâmicas de poder ao longo do tempo.

Com a renovação da historiografia, e com ela as novas maneiras de ler a história, inclusive metodologicamente, a história pôde, por fim, ir ao encontro de outras ciências, como a antropologia e a geografia, trazendo uma ampla gama de crenças e práticas, das quais pode ser analisada a noção do comportamento ou de atitude do ser humano, e isso constitui o conceito de mentalidades, ou seja, a maneira particular de pensar e sentir, os processos dinâmicos de construção e atribuição de sentido à realidade social, e como isso foi construído ao longo do tempo, e portanto, buscar a história da atividade humana. Assim, a historiografia tem apontado que a A História das Mentalidades refere-se ao estudo dos sistemas de crenças, valores, modos de sentir e de pensar de uma época ou grupo social. Ela engloba sentimentos, medos, receios e percepções, elementos que não se transformam de um dia para o outro, e contribui para a compreensão dos processos de mudança nos padrões de atitudes e visões de mundo ao longo do tempo. Segundo a historiadora Gabriela Larocca:

Essas renovações historiográficas com seus impactos na história cultural desembocaram no campo da bruxaria, resultando em uma série de novos estudos e abordagens. Em seu artigo, *A Cultural History of Witchcraft*, Klaniczay apontou cinco direções de pesquisa para a história cultural da bruxaria: a que segue as metodologias da antropologia e microhistória; os novos debates sobre o sabá, encabeçados especialmente por Ginzburg; a bandeira da “virada linguística” de Stuart Clark; as questões de gênero e por último, a abordagem da função das crenças de bruxaria na explicação de infortúnios do cotidiano, inserida na história de longa duração de conceitos positivos e negativos relacionados ao sobrenatural. (LAROCCA, 2021, p 33)

Para iniciar a discussão acerca do fenômeno da bruxaria, é importante definirmos os conceitos de magia, feitiçaria, para, enfim, chegarmos à bruxaria. A bruxaria, enquanto prática cultural, pode ser analisada a partir das perspectivas da História Global, considerando-se as possibilidades de “escrever história sobre espaços demarcados (ou seja, não ‘globais’), mas com a consciência da existência de conexões e de condições estruturantes ao nível global” (CONRAD, 2019, p. 24). Além disso, se trata de uma perspectiva que considera “a intersecção entre os processos globais e as suas manifestações locais” (CONRAD, 2019, p. 24), observando, inclusive, como que as experiências culturais envolvendo a bruxaria, localizadas temporal e espacialmente, podem se conectar a fenômenos históricos e culturais em longas durações e ainda em escala global. Embora muitas vezes tenha sido considerado um tema misterioso e enigmático, a bruxaria tem sido objeto de fascinação, medo e perseguição ao longo dos séculos, promovendo, especialmente, na historiografia contemporânea, reflexões sobre suas práticas e representações.

As possibilidades de uma História Global da bruxaria têm sido delineadas por diversos historiadores e historiadoras que tratam sobre o tema. Um exemplo disso pode ser localizado no trabalho do historiador alemão Wolfgang Behringer (2004), que, utilizando-se de perspectivas histórico-antropológicas, analisou as formas de perseguição às bruxas na Europa da primeira modernidade, observando a presença de fenômenos conectados ou semelhantes em outras regiões, como por exemplo na América e na Ásia. Outros historiadores, ancorados também em diálogos com a História Global, observam que os estudos mais recentes sobre bruxaria têm se distanciado das análises sobre as práticas de perseguição, características de estudos sobre a primeira modernidade, e aproximam-se de interpretações que buscam analisar o vasto leque de práticas mágico-religiosas e as dinâmicas sociais relacionadas à bruxaria em diversas temporalidades. Conforme Jacqueline Van Gent, “os estudos culturais emergentes sobre bruxaria agora buscam discutir os períodos posteriores às intensas perseguições às bruxas (em especial o longo século XVIII) e regiões onde as perseguições eram menos frequentes ou aconteceram apenas muito mais tarde” (GENT, 2011, p. 601). Como resultado, a bruxaria tem sido interpretada como uma parte integral da história das práticas religiosas, tanto em nível das crenças populares quanto no nível institucional. A diversidade de práticas associadas à bruxaria “tem tornado imperativo uma contextualização histórica mais ampla” (GENT, 2011, p. 601).

Em cada um desses caminhos, as regras do pensamento crítico devem ser aplicadas para testar afirmações e interpretações. Como destacado pelo historiador Carlo Ginzburg em *História Noturna* (1990), a magia está profundamente ligada a um universo no qual todas as partes estão relacionadas e afetam umas às outras, mesmo que remotamente. Ginzburg também alerta para os riscos do sensacionalismo, da incredulidade e da delimitação estéril do campo de pesquisa, que podem levar à negação da magia como fenômeno histórico e cultural. Essa visão ressalta a importância de abordar a magia não como mera superstição, mas como uma expressão complexa da relação entre o ser humano e o mundo ao seu redor, refletindo tanto buscas por significado quanto dinâmicas de poder e resistência ao longo da história.

A historiografia recente tem mobilizado conceitos como “magia”, “feitiçaria” e “bruxaria” ao tratar sobre o tema — e, nesta primeira parte do capítulo, buscamos apresentar esses conceitos a partir de uma revisão historiográfica. Para Jeffrey B. Russell e Brooks Alexander, a magia é entendida como uma prática que busca manipular forças sobrenaturais ou ocultas para influenciar o mundo natural e os eventos humanos. Em *História da Bruxaria* (2019), os autores destacam que a magia, em suas diversas manifestações, sempre esteve presente em diferentes culturas e períodos históricos, coexistindo e se entrelaçando com sistemas religiosos e crenças populares. Eles enfatizam que a magia não é um fenômeno uniforme, mas sim uma expressão cultural complexa, que pode ser utilizada tanto para fins considerados benéficos quanto para aqueles vistos como maléficos, dependendo do contexto e da intenção de quem a pratica.

A “alta magia”, conforme discutido por Russell e Alexander (2019), representa uma forma mais elaborada e intelectualizada de prática mágica, frequentemente associada ao papel das elites culturais, religiosas ou acadêmicas, dentro do contexto europeu. Diferente da magia popular, que se concentra em necessidades cotidianas, a alta magia envolve rituais complexos, sistemas simbólicos sofisticados e um profundo conhecimento de disciplinas como astrologia, alquimia e textos sagrados. Praticada na Europa por eruditos, magos e membros de ordens esotéricas, ela busca objetivos elevados, como a iluminação espiritual, o contato com divindades ou a transformação do próprio praticante. Essa forma de magia está associada a uma visão de mundo na qual o universo é permeado por forças ocultas que podem ser compreendidas e manipuladas por meio do conhecimento e da prática ritualística.

De acordo com Russel e Alexander (2019), a feitiçaria é uma magia automática, também chamada pelos autores de “baixa magia”, em que se realiza uma determinada

ação e com ela obtêm-se os resultados correspondentes, ou seja, depende do desempenho mecânico de uma ação para produzir outra, e acredita-se que o poder exercido através da feitiçaria seja um poder natural obtido pela compreensão sobre os relacionamentos ocultos e por causa da habilidade que se manifesta ao controlá-los. De acordo com os autores, a feitiçaria é a magia praticada em escala global, quer seja benéfica ou maléfica, quer seja mecânica ou envolva a invocação de espíritos (ALEXANDER, RUSSEL, 2019, p. 21). Por mecânico entende-se uma lógica de causa, ou seja, algo que é feito para obter determinado resultado, assim como em tradições religiosas institucionalizadas, como o cristianismo, com o ato de colocar a hóstia ao ato do fiel, que segue uma sequência repetida de gestos, porém como algo simbólico e sagrado.

A feitiçaria é amplamente difundida em muitas sociedades e culturas ao longo do tempo. Portanto, teve um papel importante na definição de certos valores sociais e formas de crença. Uma das funções da feitiçaria é, justamente, a de aliviar tensões sociais, como uma forma de corrigir erros ou de quitá-los, pois, em muitos casos, os feitiços são empregados pelos fracos contra os fortes, a quem não podem atingir de outra maneira. Com isso, a feitiçaria é frequentemente aceita como parte da cultura de algumas comunidades, dando ao indivíduo um senso de poder diante de um mundo muitas vezes incompreensível e amedrontador, ajudando a consolidar os limites de uma comunidade e fortalecer a solidariedade contra hostilidades externas. Além disso, a feitiçaria também pode ser mobilizada como uma forma de restabelecer uma ordem social, como por exemplo, controlar tensões internas. Assim, ela pode operar tanto como forma de resistência quanto como meio de manutenção da autoridade, revelando sua complexidade e ambivalência dentro das dinâmicas sociais.

Existem grandes e profundas variações entre as práticas mágicas de diversas culturas. Práticas consideradas como feitiçaria podem ser observáveis em quase todas as sociedades, tendo variações e semelhanças nos significados para cada cultura. As possíveis explicações das semelhanças incluem a coincidência, a difusão cultural, a herança arquetípica/estrutural, e por fim, a hipótese da existência de uma antiga e coerente religião universal de bruxaria. No entanto, a historiografia tem demonstrado a inexistência de um volume de provas numa ampla variedade de culturas e geografias através dos milênios, o que torna a coincidência, e em alguns casos a difusão cultural, virtualmente possível. Além disso, postular uma religião universal de bruxaria ignora as enormes dessemelhanças que também existem entre sociedades e o fato de não existirem provas sobre quaisquer conexões explícitas (RUSSEL, ALEXANDER, 2019, p.

32). Russell e Alexander também exploram como as práticas mágicas foram frequentemente associadas à heresia e à superstição quando confrontadas com a ortodoxia cristã. Essa associação levou à perseguição de práticas mágicas, que foram interpretadas como uma ameaça à ordem social e religiosa estabelecida.

Convém demarcar que a bruxaria, enquanto uma série de tradições e crenças anteriores ao cristianismo, segundo Margaret Murray (1921) seria um termo adotado pela Inquisição para dar corpo a um culto antigo à natureza e à fertilidade, que não se opunha ao cristianismo, porém, frente à perseguição empreendida pela Igreja, se transformou num culto clandestino e de resistência, que culminou na permanência de tradições ancestrais no seio da cristandade. À medida que o cristianismo se expandiu e consolidou sua influência no mundo medieval europeu e na primeira modernidade, a bruxaria gradualmente se tornou estigmatizada e associada a algo maligno, em conjunto ao rótulo de práticas demoníacas. Essas práticas foram associadas e atribuídas à mulher, pois na visão da Igreja, a natureza feminina era propensa à influência diabólica, o que permitia a difusão dos cultos sabáticos das bruxas, que tinham como fim macular os princípios da fé, o qual deveria ser concisamente combatida pelos tribunais da Inquisição.

O quadro das perseguições à bruxaria na Europa começa a ganhar forma sobretudo no século XV e XVI, como resultado de diversos fatores, incluindo a Contrarreforma e a criação dos tribunais do Santo Ofício da Inquisição. A transformação das práticas mágicas em bruxaria enquanto bode expiatório foi, em grande medida, fruto da ação do pensamento cristão sobre a sociedade e a religião pagãs. Na feitiçaria, o símbolo torna-se uma parte do sistema oculto de interligações e produz uma interação entre o ser humano e a natureza, porém as autoridades cristãs viam esse trabalho como sendo efetuado por intervenção do demônio (ALEXANDER, RUSSELL, 2019, p. 62). Segundo Ludmila Portela:

A bruxaria, em especial, passou a ser vista como uma grande conspiração demonolátrica que, muitas vezes, não encontra correspondência com a realidade da prática da magia, a não ser no imaginário daqueles que professavam a fé cristã com fervor (PORTELA, 2012, p. 20).

O termo bruxaria também foi associado tanto à chamada bruxaria diabólica, no contexto da caça às bruxas, quanto à bruxaria neopagã na contemporaneidade, que se manifesta de maneiras diferentes dependendo de como as práticas mágicas interagem com cada cultura. O equívoco mais comum a respeito da bruxaria é a concepção de que não existem bruxas, porém, a existência ou não de bruxas está relacionada à maneira de

caracterizá-las. De acordo com Margaret Murray em *O culto à bruxaria na Europa Ocidental* (1921), a bruxaria é uma sobrevivência do antigo paganismo, suprimido durante longos séculos pelos cristãos, levando à formação dos chamados bruxos modernos. Além disso, outra ideia equivocada, mas amplamente difundida, é a de que a perseguição à bruxaria é um fenômeno característico da Idade Média, quando na verdade, ocorreu durante a Renascença, a Reforma e o século XVII. Silvia Federici argumenta que a caça às bruxas na Europa da primeira modernidade aconteceu simultaneamente à colonização nas Américas, em que a escravidão de negros e indígenas consolidaria o sistema capitalista enquanto esquema de exploração que enriqueceria o continente europeu às custas do sangue alheio.

Conforme Roni Tomazelli (2015), diversas interpretações acerca da bruxaria foram promovidas na historiografia contemporânea. Essas correntes incluem a interpretação liberal, que nega a existência da bruxaria, considerando-a um aparato repressivo da autoridade eclesiástica; há também a abordagem folclórica, que a vê como uma antiga religião da fertilidade, e, além disso, a perspectiva da História Social, que admite sua inexistência, mas a considera como parte de estratos culturais mais profundos, especialmente entre sociedades camponesas, e por fim, a análise da História das ideias a define como uma combinação de conceitos ao longo dos séculos. Sobre a interpretação folclórica, que entende a bruxaria como uma antiga religião de fertilidade, a antropóloga inglesa Margaret Murray propôs, em *O culto à bruxaria na Europa Ocidental* (1921), que a bruxaria foi uma religião matrifocal, ou seja, as mulheres eram praticantes de antigos cultos de fertilidade destinados a propiciar cultos que existiram nas regiões do Mediterrâneo durante milhares de anos, mas aos quais a Igreja se opôs por representarem ritos pagãos, além de constituírem uma ameaça ao poder. Vale destacar que o moderno saber histórico rejeita essa tese por falta de evidências históricas.<sup>2</sup>

De acordo com Carlo Ginzburg (1990), entre o final da Idade Média e o século XVII, a feitiçaria se transformou em bruxaria quando o ato passou de mecânico para invocação demoníaca, que culminou na idealização do Sabá na Europa, que consistia em

---

<sup>2</sup> O resgate da bruxaria enquanto um culto pagão de fertilidade tem sido tema de diversas fontes na atualidade. Os chamados “bruxos modernos” têm constituído material de referência, aqui podemos citar autoras como Laurie Cabot e Starhawk, que se autodeclararam bruxas e possuem extenso material teórico que dialoga com essa teoria, dentre eles *O poder da Bruxa* (1990) de Cabot, e *A dança cósmica das feiticeiras*, (1993) de Starhawk. Além disso, livros como *Lady Sapiens* (2024), de Jennifer Kerner, Thomas Ciroteau e Éric Pincas nos trazem referências arqueológicas de um culto ao feminino nos períodos longilíneos da humanidade, além disso, a historiadora Merlin Stone contribuiu com as pesquisas em relação ao culto ao feminino através do livro *Quando Deus era mulher* (2022).

um rito coletivo realizado por bruxas, onde os elementos caracterizantes eram a metamorfose em animais, o culto ao diabo, e o chamado voo noturno. As bases para a transformação da feitiçaria em bruxaria foram a ação do pensamento cristão sobre a sociedade e a religião pagã, onde a teologia cristã incentivou sua transformação gradual, através de invenções distorcidas e exageradas, nas quais o imaginário do sabá constituiu-se como um bode expiatório contra os praticantes de feitiçaria, acusados sem precedentes. Carlo Ginzburg argumenta que há uma hostilidade crescente frente a grupos marginais, a procura compulsiva de um bode expiatório, como anteriormente foram os leprosos, os judeus, todo um aparato teórico foi sendo construído para que a bruxaria fosse parte do medo coletivo, e portanto, deveria ser combatido e punido.

A importância da figura do Diabo, enquanto ser oponente a Deus, trouxe uma concepção de mundo que transformou o conceito de feitiçaria nas sociedades cristãs. Em sua forma mais simples, a feitiçaria era puramente mecânica, porém, com o poder conferido às bruxas pelo próprio diabo, que estava portanto ligada à invocação de espíritos, os quais eram definidos como hostis à humanidade, passaram a ser definidos como hostis a Deus, constituindo uma oposição ética e cósmica. O cristianismo consolidou esse argumento de forma que, os espíritos bons, como os anjos e os santos, não podiam ser compelidos, já que a eles só era possível suplicar. Os únicos espíritos que podiam ser compelidos eram os maléficos. O feiticeiro subjugava e forçava os espíritos; portanto, os espíritos assim convocados eram, por definição, malignos (ALEXANDER, RUSSELL, 2019, p. 46).

Um dos primeiros historiadores a discutir o tema da bruxaria foi o francês Jules Michelet (1798-1874), inserido numa tradição da historiografia romântica na França, a qual buscava fornecer quadros explicativos para a formação da identidade nacional francesa. Em 1862, Michelet publicou uma das suas obras mais famosas, *La Sorcière (A Feiticeira)*. Assim como outros historiadores românticos do século XIX, Michelet defendia efetivamente a existência de bruxas e de sabás no período tardo-medieval e na primeira modernidade, considerando que esses eventos eram lugares onde indivíduos na base da pirâmide social, a exemplo de servos, se libertavam da ordem religiosa e das opressões sociais. Além disso, Michelet foi responsável pela consolidação de uma perspectiva que compreendia a bruxaria como uma espécie de “sobrevivência” do paganismo no seio da cristandade (SOUZA, 1987).

Segundo Michelet, em *La Sorcière*:

“Durante mil años el único médico del pueblo fue la bruja. Los emperadores, los reyes, los papas, los más ricos barones tenían algunos doctores de Salerno, moros o judíos, pero las masas de todo Estado, podemos decir todo el mundo, no consultaban más que a la Saga, o comadrona. Si no curaba, la injuriaban y la llamaban bruja.” (MICHELET, 1862, p. 2).

A partir do século XX, o tema da bruxaria foi retomado por outros historiadores, sobretudo aqueles relacionados à primeira geração da Escola dos Annales<sup>3</sup>. Esses historiadores começaram a estabelecer um diálogo com outros campos de conhecimento, como por exemplo as ciências econômicas e a psicologia, com o objetivo de produzir uma “ciência dos homens no tempo”. Um dos historiadores que discutiu o tema da bruxaria foi Lucien Febvre, considerado como uma das figuras fundacionais dos Annales. Em 1946, Febvre publicou um artigo intitulado "*Witchcraft: nonsense or a mental revolution*". Nesse artigo, Febvre dialoga com a noção de "mentalidades", para abordar a bruxaria como um conjunto de ideias norteadoras do modo como os homens e mulheres compreendiam a realidade em outro período histórico (FEBVRE, 1973 apud LAROCCA, 2021). A partir da noção de mentalidades coletivas, Febvre impulsionou um novo tipo de abordagem teórico-metodológica sobre o fenômeno da bruxaria, considerando-a como parte das imaginações coletivas, enquanto projeções mentais de ansiedades e medos socialmente construídos.

As décadas de 1960 e 1970 marcaram o surgimento de novas perspectivas na historiografia, impulsionadas sobretudo pela terceira geração da Escola dos Annales. Diferentemente da primeira geração, que, sob a liderança de Marc Bloch e Lucien Febvre, priorizou o estudo das mentalidades coletivas, e da segunda, voltada à civilização material e à demografia com Fernand Braudel à frente, essa terceira fase introduziu uma abordagem histórico-antropológica das mentalidades, essencial para os avanços recentes nos estudos sobre bruxaria, especialmente no âmbito da história cultural desse fenômeno. O historiador francês Robert Mandrou, em diálogo com os estudos sobre as mentalidades, abordou a bruxaria como parte de uma ruptura nas mentalidades dos franceses no século XVII, enfatizando a ação dos magistrados e de outras autoridades envolvidas nos processos por bruxaria. Conforme Larocca (2021, p. 125), “Mandrou examinou um tipo de história seriada dos debates públicos e panfletos políticos, religiosos e médicos

---

<sup>3</sup> A Escola dos Annales foi fundada na França em 1929 por historiadores como Marc Bloch e Lucien Febvre, revolucionou a historiografia ao propor uma abordagem mais ampla e interdisciplinar, que marcou uma revolução na forma de estudar a história, buscando ir além do positivismo e da análise de eventos políticos.

relacionados aos julgamentos das bruxas na França do início do século XVII, tecendo um paralelo com os casos de possessão das freiras de Loudun e Louviers”.

Outro historiador que se insere nessa tradição de estudos sobre mentalidades e sensibilidades coletivas foi Jean Delumeau. Na sua obra *História do Medo no Ocidente*, publicada pela primeira vez em 1978, Delumeau utiliza uma imensidade de fontes (a exemplo de crônicas, tratados religiosos e discursos de médicos e juristas) para investigar a construção de um imaginário coletivo que relacionava a mulher à bruxaria, sobretudo a partir do século XV e XVI. Delumeau demonstra o modo como essas representações da bruxaria também implicavam na inferiorização das mulheres, associando-as ao mal e ao pecado original. Vale a pena destacar que uma parte das fontes utilizadas por Delumeau são textos de natureza literária, como, por exemplo, poemas e peças teatrais, além de iconografias, para demonstrar a construção de um imaginário do mal e da diabolização da mulher (DELUMEAU, 2009).

Alguns historiadores, em diálogo com o campo da História Social, têm recuperado fontes produzidas por instituições, como por exemplo as atas produzidas durante os processos julgados pela Inquisição, com o objetivo de mapear ou investigar a experiência histórica dos homens e mulheres acusados de crimes e heresias. Em *História Noturna*, o historiador Carlo Ginzburg (1989), considerado um dos principais nomes da micro-história italiana, argumenta que grande parte da historiografia encontrada sobre a bruxaria tem como ênfase estudos voltados mais para a história da perseguição, do que como um instrumento analítico da história das religiões e do folclore, com isso, os historiadores da feitiçaria têm que trabalhar com sensacionalismos e incredulidade, e o caráter universal de crenças de que magia não existe, o que determina uma estéril delimitação do campo de pesquisa, portanto, os objetos de pesquisa recorrentes são demonológicos, juízes e testemunhas de acusação, porém existe a possibilidade de investigar a bruxaria enquanto elemento da cultura folclórica, retratada ou ressignificada pela literatura.

Em outro texto, intitulado “Feitiçaria e piedade popular: notas sobre um processo modenense de 1519”, e publicado em *Mitos, Emblemas e Sinais*, Ginzburg demonstra o modo como uma mesma fonte, nesse caso, um processo relativo a um caso de feitiçaria, poderia estar repleto de diferentes vozes em diálogo e em conflito, sobretudo dos acusados e dos agentes da Inquisição. Em alguns casos, esses processos demonstram o modo como “a feitiçaria pode ser realmente considerada, sem exagero, uma arma de defesa e ataque nas lutas sociais” (GINZBURG, 1989, p. 21), sobretudo em casos de camponeses que denunciam seus patrões. Mas, acima de tudo, essas fontes polifônicas

são “um precioso documento indireto das crenças e tradições populares” (GINZBURG, 1989, p. 31). Desse modo, Ginzburg fornece uma perspectiva metodológica importante para essa pesquisa: a possibilidade de pensar a bruxaria como parte de experiências culturais e relações sociais em um determinado contexto histórico.

Assim, a magia, a feitiçaria e a bruxaria são fenômenos que refletem tanto as aspirações humanas de controle sobre o mundo quanto as tensões entre tradições populares e estruturas de poder dominantes. A perseguição às práticas mágicas foi sendo construída em confronto com a ortodoxia cristã, sendo interpretadas como uma ameaça contra a ordem social e religiosa estabelecida.

## **2.2 Dinâmicas históricas de opressão e resistência: Bruxaria e opressão social e cultural**

Este subcapítulo tem como objetivo analisar a perseguição à bruxaria na Europa, e também buscará evidenciar como a caça às bruxas esteve ligada a reorganização das relações de poder, gênero e trabalho, sendo um instrumento importante na consolidação de novas formas de dominação. A perseguição às bruxas foi um processo longo e complexo, que variou em intensidade e duração em diferentes regiões da Europa, mas atingiu seu pico durante os séculos XVI e XVII, coincidindo com a consolidação do capitalismo e a reorganização das relações de classe. Segundo Silvia Federici em *Calibã e a Bruxa* (2017), a caça às bruxas na Europa teve seu auge no período entre 1550 a 1650. Porém, o fenômeno começou anteriormente, se intensificando no final da Idade Média, especialmente após a Peste Bubônica (século XIV) e as transformações sociais e econômicas que se seguiram, como a fome e a diminuição da população europeia. A autora também argumenta sobre o fato de que, concomitantemente, as grandes navegações acarretaram na exploração das Américas. Para Federici, esses dois processos — a perseguição às bruxas na Europa e a colonização das Américas — foram parte de um mesmo projeto de controle social e econômico, que visava consolidar o capitalismo e subjugar tanto as mulheres europeias quanto os povos colonizados.

Um ponto importante defendido por Federici em *Calibã e a Bruxa* (2017), foi a crise do feudalismo na Europa, marcada pela ruptura das bases que sustentavam a economia camponesa, como o acesso à terra e aos espaços comunais, pradarias, bosques e lagos. Esses recursos eram essenciais para a subsistência das comunidades, garantindo não apenas lenha, madeira e pastos, mas também fomentando a coesão e a solidariedade entre os camponeses, tendo em vista que eram espaço de troca,

principalmente entre mulheres. Segundo Federici, o cercamento físico operado pela privatização da terra e o cercamento das terras comunais, sobretudo na Inglaterra dos séculos XVII e XVIII, foram ampliados por meio de um processo de cercamento social: a reprodução dos trabalhadores passou do campo aberto para o lar, da comunidade para a família, do espaço público (a terra comunal, a Igreja) para o privado (FEDERICI, 2017, p. 163). Com a perda do controle sobre seus meios de subsistência, o que minou a visão de um mundo baseado no compartilhamento e na cooperação, aliada à crescente exploração feudal, o terreno para revoltas populares e movimentos heréticos foi preparado, e tais revoltas buscavam resistir à opressão e construir uma sociedade mais justa. Como destaca Silvia Federici, essa crise foi fundamental para a transição ao capitalismo, que exigiu a desestruturação das comunidades camponesas e a submissão da população ao trabalho assalariado. Segundo Federici:

(...) a resolução mais importante do conflito entre senhores e servos foi a substituição dos serviços laborais por um pagamento em dinheiro (arrendamentos em dinheiro, impostos em dinheiro) que colocava a relação feudal sobre uma base mais contratual. Com esse desenvolvimento de importância fundamental, a servidão praticamente acabou, mas, assim como acontece com muitas "vitórias" dos trabalhadores que apenas satisfazem parcialmente as demandas originais, a substituição também cooptou os objetivos da luta; funcionou como um meio de divisão social e contribuiu para a desintegração da aldeia feudal. (FEDERICI, ANO, p.62)

A heresia conecta a caça às bruxas ao processo de acumulação primitiva, que exigia a destruição das formas de vida comunitárias e a submissão da população ao trabalho assalariado. A diferença mais importante entre a heresia e a bruxaria é que esta última era considerada um crime feminino. (FEDERICI, 2017 p. 323). Assim, a perseguição às bruxas em países católicos e protestantes na primeira modernidade foi parte de um projeto maior de controle social, que visava eliminar resistências e consolidar o poder das elites durante a transição para o capitalismo. Federici associa a perseguição às heresias e à bruxaria ao processo de acumulação primitiva do capitalismo, tendo em vista que a repressão às práticas culturais e religiosas alternativas foi essencial para dismantelar as comunidades camponesas, expropriar terras comuns e forçar a população a se submeter ao trabalho assalariado.

A heresia, portanto, não era apenas um crime religioso, mas também um obstáculo à consolidação do capitalismo. A transição das acusações de heresia para a caça às bruxas foi um processo complexo e intencional, ligado às transformações sociais, econômicas e religiosas que ocorreram na Europa entre os séculos XIV e XVII. Essa

transição não foi apenas uma mudança de foco nas perseguições, mas uma estratégia deliberada para consolidar o poder das elites e facilitar a transição para o capitalismo. Antes da caça às bruxas, a Igreja Católica já havia perseguido hereges, como os cátaros e os valdenses, que desafiavam a autoridade eclesiástica e questionavam a ordem social. Essas perseguições serviram como um "laboratório" para táticas de repressão, como tortura, execuções públicas e a criação de um aparato burocrático para investigar e punir desvios, no entanto, as heresias eram principalmente associadas a homens e a movimentos organizados, o que limitava seu alcance como ferramenta de controle social.

A acusação de heresia foi uma ferramenta poderosa usada pelas instituições religiosas e pelos Estados modernos para controlar e marginalizar grupos que desafiavam a ordem estabelecida, especialmente mulheres, camponeses e praticantes de saberes tradicionais. Assim, a partir da modernidade, a figura da bruxa foi construída nos discursos de teólogos e juristas como uma herege diabólica, que renunciava a Deus e pactuava com o demônio, representando uma ameaça à ordem social e religiosa. Muitas das práticas consideradas heréticas eram, na verdade, formas de resistência cultural e social, e as acusações de bruxaria estavam ligadas a saberes tradicionais, especialmente aqueles relacionados à cura, à fertilidade e ao controle do corpo. Mulheres que atuavam como curandeiras, parteiras ou líderes comunitárias foram frequentemente acusadas de heresia e bruxaria, pois seus conhecimentos ameaçavam o monopólio da Igreja e da medicina emergente. A heresia também foi utilizada como justificativa para controlar o corpo e a sexualidade das mulheres, pois muitas vezes incluía alegações de práticas sexuais desviantes, como pactos com o diabo e orgias rituais. Essas acusações serviam para reforçar normas de gênero e garantir a submissão das mulheres ao poder patriarcal.

Conforme a historiadora Gabriela Larocca (2022), a partir da primeira modernidade, a bruxa demonolátrica tornou-se um estereótipo feminino impulsionado pelas discussões teológicas e filosóficas sobre a origem do Mal no mundo e as ameaças satânicas que rondavam a cristandade. A partir desse momento, principalmente na literatura teológica, emerge a figura da mulher-bruxa que realiza pactos diabólicos e participa de reuniões noturnas, representando, portanto, uma ameaça à ordem social e religiosa. Esse discurso antifeminino não era uma novidade do período moderno, e sim resultado de uma longa tradição de discursos judaico-cristãos que personificavam a mulher como figura diabólica.

A perseguição às mulheres na primeira modernidade integrava um contexto maior, no qual grupos socialmente marginalizados foram perseguidos e culpados por crises sociais, econômicas e religiosas. Carlo Ginzburg (1990) argumenta que a perseguição a esses grupos reflete padrões profundos de medo, exclusão e necessidade de encontrar culpados para problemas complexos. Os leprosos foram os primeiros estigmatizados e marginalizados, sendo excluídos da vida comunitária, assim como os judeus, acusados de envenenar poços e até mesmo de causar a Peste Bubônica. A perseguição aos judeus e leprosos, principalmente nas regiões Mediterrânicas, foi gradualmente substituída pela caça às bruxas. Ginzburg alega que essa transição refletiu mudanças nas estruturas sociais e religiosas da Europa na primeira modernidade. Uma vez que o grupo é identificado como bode expiatório, a sociedade pode projetar todo tipo de maldade que reprimiu sobre tal grupo. Grande parte dos rancores e genocídios étnicos, políticos ou religiosos advém da demonização de oponentes, e se tratando de bruxas, era contra o próprio demônio que a sociedade estava projetando seus medos. A projeção negativa é reforçada pela culpa, porque o bode expiatório precisa ser culpabilizado; se não, a culpa de transformar alguém em bode expiatório deverá ser muito maior, praticamente insuportável para quem a projetou. Em tais condições, a criação de bodes expiatórios se torna intensa e amplamente difundida, como ocorreu na Europa durante a caça às bruxas entre os séculos XVI e XVII, quando as inseguranças e os terrores da sociedade foram projetados sobre certos indivíduos que então eram torturados ou mortos. (ALEXANDER, RUSSELL, 2019, p. 23).

Um dos fatores que contribuíram para a consolidação da bruxaria como bode expiatório foi a hegemonia da tradição judaico-cristã, que, ao construir a figura do diabo como um inimigo poderoso e onipresente, forneceu um fundamento ideológico essencial para justificar a caça às bruxas, pois o problema do mal sempre foi o mais difícil desafio da teologia judaico-cristã. Como explicar que Deus, sendo onipotente e totalmente bondoso, tenha criado um mundo onde abundam a doença, a fome e a tortura? Uma possível resposta é que o mal é, pelo menos em parte, causado por um espírito maligno de grande poder. Os hebreus chamaram esse espírito de Satan, “o destruidor”. No Antigo Testamento, a figura de Satanás manifestou-se de forma gradual e imprecisa, mas, posteriormente, o Diabo adquiriu uma definição mais clara. Com isso, o Senhor e o Diabo eram percebidos em oposição ética e cósmica, e cada um possuía seu próprio reino: o do Senhor era o reino da Luz, e o de Satanás, o das Trevas. Essa concepção dualista foi

posteriormente aprofundada pelos pensadores da patrística e da escolástica medieval, como Santo Agostinho e Tomás de Aquino, que buscaram justificar a existência do mal em um mundo criado por Deus. Suas ideias ajudaram a consolidar a figura do Diabo como agente do mal e foram influentes nas interpretações teológicas que associaram bruxaria, heresia e ameaça à ordem cristã — influências que permaneceram até a modernidade.

Com a transformação da feitiçaria em bruxaria, a cultura jurídica canônica e secular ajudou a transferir as características dos espíritos maléficos para as bruxas, portanto, eliminar fisicamente a bruxa era a única maneira de garantir que ela (e Satanás) não voltassem. Essa foi basicamente a base da transformação da feiticeira em heresia, e esse conflito também deu origem à formação do Sabá na Europa, que eram as reuniões de bruxas, que visavam adorar ao diabo, praticar orgias, sacrifícios e atos de canibalismo, práticas associadas, nos imaginários europeus da primeira modernidade, ao medo dos poderes do diabo, que era incapaz de atribuir tal qualidade a uma figura feminina, afinal, jamais dariam tanto poder a uma mulher. Portanto, à semelhança do próprio Deus, o Diabo também era quase universalmente percebido como masculino, afirmando o papel sexual do Diabo no Sabá como de um homem, e embora a homossexualidade não fosse excluída, ele quase exclusivamente coabitava com mulheres, firmando a crença do predomínio de mulheres no Sabá.

Com o surgimento da imprensa de Gutenberg em 1450, a caça às bruxas foi uma das primeiras experiências em propaganda, com o uso perverso das acusações de bruxaria para fins políticos. Anos depois, foi publicado o manual inquisitório *Malleus Maleficarum*, escrito pelos clérigos Heinrich Kramer e Jacob Sprenger em 1487. O *Malleus Maleficarum* coloca as mulheres no centro da bruxaria, argumentando que elas eram mais propensas a sucumbir ao diabo devido à sua "natureza frágil" e "apetite sexual insaciável". Essa visão misógina serviu para justificar a perseguição específica às mulheres.

(...)documentos cristãos de repúdio à bruxaria funcionaram como discurso de controle e repressão, na tentativa de conter os avanços de práticas identificadas com o demônio e, ainda, de proclamar os prejuízos impostos pela mesma à vida cotidiana dos indivíduos e comunidades atingidos por acontecimentos nefastos e trágicos. Os manuais inquisitórios elaborados por autoridades cristãs colaboraram para a criação, manutenção e continuidade da idéia da bruxaria como signo do diabo, do mal e da promiscuidade feminina (PORTELA, 2012, p. 22)

Ainda conforme Larocca (2022), o período entre os séculos XVI e XVII foi marcado pela emergência de uma elite letrada, composta principalmente por teólogos, magistrados e homens eruditos, que produziram tratados demonológicos, os quais contribuíram para a construção da bruxaria e a ameaça representada pela mulher-bruxa. O *Malleus Maleficarum* trouxe a bruxaria, que até então ocupava uma posição periférica, para o centro da doutrina cristã. Assim, a "principal inovação do Malleus foi sintetizar, perante o tribunal, a bruxa construída pelos teólogos, a bruxa da tradição popular e a mulher idosa, as misturando num único ser feminino e maligno que precisava ser contido" (LAROCCA, 2022, p. 164). Desse modo, no século XVI, os "teóricos da bruxaria" passaram a concordar sobre as principais definições de bruxa e bruxaria, produzindo uma interpretação mais uniforme baseada em estereótipos e lugares comuns. O *Malleus Maleficarum*, cujo objetivo principal era demonstrar a existência e a ameaça da bruxaria, fornecia uma série de ações remediadoras, tanto de caráter legal quanto espiritual.

Além da crise do feudalismo, da ortodoxia judaico-cristã, outros fatores também contribuíram para a perseguição à bruxaria. Em *Calibã e a Bruxa* (2017) Silva Federici afirma que a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano, e a intenção do funcionamento dessa máquina era fazê-la trabalhar. Um dos modelos de governo de controle do corpo foi o modelo cartesiano, no qual, a partir de um corpo totalmente mecânico, adquire-se a possibilidade de que o indivíduo desenvolva habilidades de autodisciplina, autocontrole e autorregulação, tornando as relações de trabalho possíveis e consentidas. Já o modo hobbesiano, que nega a possibilidade de uma razão livre do corpo, externaliza as razões de comando, e confere ao Estado a autoridade absoluta. Além disso, a teoria de René Descartes tem um duplo objetivo, que é negar a influência de fatores externos sob o comportamento humano, e com isso liberar a alma de qualquer condicionamento corporal, tendo a capacidade por fim de exercer a soberania sobre o próprio corpo. A supremacia da mente sobre o corpo implica que a vontade pode controlar as necessidades, reflexos e reações, impondo uma ordem regular sobre as funções vitais, portanto forçar o corpo a trabalhar com as especificações externas, não levando em conta os desejos. Com isso, a contrapartida da mecanização do corpo é o desenvolvimento da razão como juiz, gerente, inquisidor e administrador. Fazer do próprio corpo uma realidade alheia que se deve avaliar, desenvolver e manter na linha, com o fim de obter dele os resultados desejados, se convertia em uma característica típica do indivíduo moldado pela disciplina do trabalho capitalista. (FEDERICI, 2017, p 277).

A nova filosofia mecânica do corpo separou e classificou os elementos constitutivos, como a circulação sanguínea, os movimentos voluntários e involuntários, a fala, e até mesmo as sensações, num conjunto de componentes e possibilidades, com formas de comportamento uniformes e previsíveis. Hobbes e Descartes foram representantes de um projeto de que se configurava em definir os costumes, atitudes e sensações, os limites e as possibilidades, todos em equilíbrio meticuloso, numa compilação de recursos naturais, suas vantagens e desvantagens. Esse trabalho configurou, portanto, o início de uma psicologia burguesa que estudava todas as faculdades humanas sob o ponto de vista do potencial para o trabalho e a contribuição para a disciplina, ou seja, a construção do corpo como analogia de uma máquina, em que tudo está regulado como em um automoto. Quando por fim os mecanismos foram desconstituídos, o corpo foi reduzido a uma ferramenta, e seus poderes e possibilidades se tornaram abertos à manipulação. “Fez-se possível investigar os vícios e os limites da imaginação, as virtudes do hábito e os usos do medo, como certas paixões podem ser evitadas ou neutralizadas e como podem ser utilizadas de forma mais racional” (FEDERICI, 2017, p.253). Com isso, a filosofia mecanicista privilegiou o controle da classe dominante sobre o mundo natural, e conseqüentemente, sobre a natureza humana. Transformando a natureza em grande máquina, transformou-se também o corpo humano, em que seu comportamento pode ser organizado, calculado, e sujeito às relações de poder.

Embora parecesse distante dos assuntos cotidianos, as especulações de tais filósofos constituem as primeiras conceptualizações sobre a transformação do corpo em máquina de trabalho. Ao comparar o coração com uma bomba, as articulações com rodas, os braços com alavancas, pulmões com fole, os olhos com lentes, constrói-se uma ideia de que o trabalho é a condição e o motivo da existência do corpo, e que o mesmo sente a necessidade de transformar os poderes corporais em força de trabalho, portanto, sendo possível decidir quais as propriedades poderiam viver e quais não, mas o que morreu foi o conceito do corpo como receptáculo de poderes mágicos que predominava anteriormente no mundo medieval. De acordo com Federici:

Tratava-se de uma alquimia social que não convertia metais comuns em ouro, mas sim poderes corporais em força de trabalho. A mesma relação que o capitalismo introduziu entre a terra e o trabalho estava começando a tomar o controle sobre a relação entre o corpo e o trabalho. Enquanto o trabalho começava a ser considerado como uma força dinâmica capaz de um desenvolvimento infinito, o corpo era visto como matéria inerte e estéril que apenas poderia se mover numa condição similar à relação que Newton estabeleceria para a massa e o movimento,

em que a massa tendia à inércia a menos que se aplicasse sobre ela uma força. Do mesmo modo que a terra, o corpo tinha que ser cultivado e, antes de mais nada, decomposto em partes, de tal maneira que pudesse liberar seus tesouros escondidos. Pois, enquanto o corpo é a condição de existência da força de trabalho, é também seu limite, já que constitui o principal elemento de resistência à sua utilização. (FEDERICI, 2017, p. 255)

A iniciativa estatal foi necessária para o fundamento da filosofia mecanicista, já que o corpo máquina não poderia ter se transformado em modelo de comportamento social sem a destruição de ampla gama de crenças, práticas e sujeitos sociais que contradiziam a regulação do comportamento corporal afirmado pela filosofia mecanicista.

A incompatibilidade da magia com a disciplina do trabalho capitalista e com a exigência de controle social é uma das razões pelas quais o Estado lançou uma campanha de terror contra a magia — um terror aplaudido sem reservas por muitos dos que hoje em dia são considerados fundadores do racionalismo (FEDERICI, 2017, p. 261)

A essência mágica formava uma concepção animista da natureza que não acatava qualquer separação entre matéria e espírito, imaginando o cosmos como um organismo vivo, povoado por diversas forças ocultas, onde cada elemento estava em troca constante com o restante. A erradicação das práticas mágicas era algo necessário para a racionalização capitalista do corpo e do trabalho, já que a magia era tida como uma forma ilícita de poder. Impor hábitos repetitivos a um proletariado que seguia os próprios ritmos, que estavam interligados a natureza era incompatível com a disciplina proposta pelo trabalho capitalista. Pouco importava se os poderes que as pessoas diziam ter, ou aspiravam ter, eram reais ou não, pois a mera existência de crenças mágicas era uma fonte de insubordinação social (FEDERICI, 2017, p. 260). Essa cosmovisão ainda existe e é compartilhada por diversos povos originários, o qual o sistema capitalista combate diariamente tentando impor seus ideais e diretrizes. De acordo com Mario Mendoza, em *Paranormal Colômbia*:

Empecemos a entrar en los objetos, a sentir extrañas fusiones con las plantas y los minerales. Miremos lentamente los animales y percibamos en ellos la extraña superioridad de una masa corporal pura e incontaminada. No es posible una ecología sin un respeto sagrado por el entorno. La raíz indoeuropea de «sagrado» está en sak, de donde viene sak-ro, es decir, todo aquello que nos produce veneración, respeto profundo. (MENDOZA, ANO, p. 241)

À medida que o indivíduo se distanciava de seu próprio corpo, este passava a ser percebido como um objeto de constante vigilância, fonte de medo e repulsa, quase um inimigo interno. Esse processo não se limitava à esfera ideológica: manifestava-se também em práticas cotidianas que evidenciavam as transformações em curso, como a vergonha diante da nudez, o uso de talheres, e a valorização dos chamados bons modos e boas maneiras — comportamentos normatizados que regulavam as condutas esperadas de um indivíduo considerado civilizado (ELIAS, 1993).

Ao romper as barreiras da natureza, tirando-nos do nosso estado natural, estendendo o dia de trabalho para além dos limites e exaurindo o corpo, constituíram uma batalha contra si próprio, e uma classe trabalhadora já moldada pela disciplina do trabalho capitalista reflete alguém que vende “livremente” seu trabalho e entende o próprio corpo como um objeto a ser entregue a quem oferecer o melhor preço. O corpo, então, passou ao primeiro plano das políticas sociais porque aparecia não apenas como uma besta inerte diante dos estímulos do trabalho, mas como um recipiente de força de trabalho, um meio de produção, a máquina de trabalho primária. (FEDERICI, 2017, p. 249)

Com isso, é possível observar a história da bruxaria como uma investigação de um conceito que foi construído ao longo do tempo, com as implicações e transformações que levaram à necessidade inconsciente de responsabilizar alguém pelos infortúnios da vida cotidiana. Embora todos os períodos da história humana tenham enfrentado perturbações, nem todos produziram uma caça às bruxas. A caça às bruxas, portanto, representa um capítulo crucial na história da maldade humana, refletindo as dinâmicas sociais, políticas e culturais da modernidade e de um contexto marcado pelo desenvolvimento do sistema mundo capitalista.

### **2.3 A natureza feminina e a influência diabólica: gênero, poder e espiritualidade**

A criação da figura da bruxa não foi um fenômeno espontâneo, mas resultado de uma construção histórica gradual, fundamentado por discursos religiosos e institucionais, como manuais inquisitórios, sendo o mais famoso o *Malleus Maleficarum*, um marco na formalização da caça às bruxas. Destacado na tradição europeia, o *Malleus* descreve como argumentos foram sustentados para a construção da mulher diabolizada e maligna, ou seja, a figura da bruxa não surgiu subitamente nem de uma 'histeria coletiva', mas foi

muito bem fundamentada e delimitada (Larocca, 2021, p. 35). Segundo a historiadora Gabriella Larocca (2021), o *Malleus Maleficarum*, produzido por padres dominicanos no final do século XV, cujo título em latim pode ser traduzido como “martelo das feiticeiras”, foi responsável por colocar a perseguição às mulheres categorizadas como bruxas no centro da doutrina cristã. Desse modo, a partir do período moderno, “os chamados teóricos da bruxaria passaram a concordar acerca das principais definições de bruxa e bruxaria, sendo que o *Malleus* desempenhou um importante papel na transformação e refinamento desses termos” (LAROCCA, 2021, p. 166), levando à produção de estereótipos e lugares comuns associados às mulheres.

A Igreja Católica forneceu o arcabouço metafísico e ideológico para a caça às bruxas e estimulou sua perseguição, da mesma forma que anteriormente havia estimulado a perseguição aos hereges. Sem a Inquisição, sem as numerosas bulas papais que exortavam as autoridades seculares a procurar e castigar as ‘bruxas’ e, sobretudo, sem os séculos de campanhas misóginas da Igreja contra as mulheres, a caça às bruxas não teria sido possível (FEDERICI, 2017, p. 302)

O *Malleus Maleficarum* (1486), de Heinrich Kramer e James Sprenger, é um marco na história da repressão à bruxaria, consolidando um discurso cristão misógino que transformou a mulher em símbolo do mal e a magia em ameaça diabólica. Como destacado por Ludmila Portela (2012), o documento é o “ápice e eloquência” de um discurso que estigmatizou o feminino e legitimou a caça às bruxas nos séculos XV a XVII” (Portela, 2012, p. 103). Ao surgir em um período de crise na Europa do século XV, marcado por doenças, fome, guerras e cisma papal, “a Igreja endureceu seu discurso contra heresias, identificando a bruxaria como uma seita organizada liderada pelo diabo” (Portela, 2012, p. 14). O *Malleus* se destaca por seu discurso misógino, atribuindo à mulher uma natureza propensa ao mal, enumerando os vícios femininos, como infidelidade, ambição e luxúria carnal. A demonização da mulher no *Malleus* reflete a teologia patriarcal, que associa o feminino à carnalidade e ao pecado original. Portela cita a ideia de que a mulher, criada de uma “costela curva” de Adão, é intrinsecamente defeituosa e propensa a abjurar a fé (Kramer; Sprenger, 2010, p. 115, citado em Portela, 2012, p. 102). Tal ponto justifica a perseguição às mulheres, especialmente viúvas, solteiras e curandeiras, que de alguma maneira escapavam do controle.

Essa perseguição às mulheres, acusadas de bruxaria, também se insere numa tradição em longa duração que tem sido estudada pela história das sensibilidades, a exemplo dos estudos de Jean Delumeau sobre a *História do Medo no Ocidente* (2009), e

demonstra o modo como tradições religiosas, ao lado de outros saberes (como, por exemplo, saberes médicos) foram responsáveis pela “diabolização da mulher” (DELUMEAU, 2009, p. 462). A tematização da mulher/bruxa como um agente diabólico foi reforçado em diversos textos produzidos por agentes associados à perseguição contra hereges, como o já citado *Malleus Maleficarum*. A imagem da feiticeira na literatura moderna é quase sempre tenebrosa, representando a megera, assassina, perversa. Segundo Russel e Alexander (2019) de início, a bruxa estava em igualdade com o demônio, para depois ser resgatada dos efeitos da loucura pela virgem, ou por algum outro santo. Em sua fraqueza, a mulher não teria domínio mental para executar os feitos diabólicos, sendo então vítima das ações dos espíritos malignos, porém, a tortura servia como meio de investigação, pois um pacto diabólico era sempre voluntário, ao contrário da possessão.

Jean Delumeau, em *História do Medo no Ocidente* (2009) contribui significativamente para a investigação histórica sobre a construção do medo e da repressão na Europa dos séculos XIV a XVIII, com foco na demonização da mulher e sua associação com a feitiçaria. O medo, estruturado pela sociedade clerical e pelas elites, foi instrumentalizado para identificar e perseguir grupos percebidos como ameaças, particularmente as mulheres, como anteriormente tinham sido os leprosos, os judeus, ou seja, sempre existiria um bode expiatório que seria alvo dos ataques, parte de um mesmo mecanismo de projeção do medo para reforçar a autoridade. A figura da bruxa foi construída em paralelo com outros demonizados, reforçando a ideia de que a repressão às mulheres acusadas de feitiçaria era parte de um projeto maior de controle social.

No começo da Idade Moderna, na Europa ocidental, antijudaísmo e caça às feiticeiras coincidiram. Não foi por acaso. Do mesmo modo que o judeu, a mulher foi então identificada como um perigoso agente de Satã; e não apenas por homens de Igreja, mas igualmente por juizes leigos. 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 a certo destaque da mulher. (DELUMEAU, 2009, p. 486)

Delumeau argumenta que as acusações de bruxaria surgiram da interação de dois níveis distintos de crenças e práticas, o popular e o erudito. Essa distinção ajuda a compreender como práticas culturalmente aceitas foram transformadas em crimes demoníacos, que resultaram na caça às bruxas. No nível popular, as acusações de feitiçaria eram baseadas em crenças antigas e generalizadas sobre malefícios, ou seja,

eventos negativos como mortes, doenças, tempestades e acidentes que eram atribuídos a indivíduos específicos. Tais crenças não envolviam o demônio ou pactos satânicos necessariamente, mas refletiam uma mentalidade compartilhada entre a sociedade e a crença vigente. As acusações geralmente recaíam sobre as mulheres, vistas como mais próximas da natureza e capazes de manipular forças ocultas para o bem (curas, adivinhações) ou para o mal (feitiços, malefícios). Já em nível erudito, teólogos e juristas na primeira modernidade reinterpretaram os malefícios populares e práticas tradicionais como crimes teológicos ligados a pactos demoníacos. Essa transformação foi impulsionada por uma demonologia elaborada em tratados como o *Malleus Maleficarum* e outros textos que buscavam discutir a natureza do mal e das forças demoníacas entre os seres humanos (BRAGA, 2022). Essa demonologia transformava qualquer prática mágica em um crime de lesa-majestade divina, ou seja, uma heresia. Com isso, a caça às bruxas tornou-se possível pois havia um consenso local, onde denúncias populares eram validadas pela demonologia erudita.

A convicção de que as acusações de bruxaria eram irrefutáveis levou à execução de dezenas de milhares de pessoas — estimativas apontam entre 40 mil e 60 mil vítimas na Europa entre os séculos XV e XVIII, como apontado em *Historia da Bruxaria* (2019). Essas acusações, na melhor das hipóteses, eram distorcidas e exageradas; na pior, pura invenção. Quais foram as origens dessas crenças e como elas se consolidaram? Que padrões sociais e psicológicos as produziram e sustentaram? A imagem da bruxaria, conforme estabelecida por teólogos e juristas, só se formou plenamente a partir do século XV, pois, inicialmente, as práticas de feitiçaria na Europa assemelhavam-se às de outras culturas, centradas em magia popular e curandeirismo. Sua transformação em um estereótipo maligno foi, em grande parte, impulsionada pela influência do cristianismo e o contexto da Contrarreforma, que reinterpretou tradições pagãs como ameaças à ordem religiosa. Esse processo, no entanto, não ocorreu de forma imediata, mas ao longo de séculos de tensões culturais e religiosas, e foi em parte, fruto da ação do pensamento cristão sobre a sociedade e a religião pagãs.

¿Qué vemos cuando entramos a una iglesia? Un hombre crucificado, doliente, con corona de espinas, con las manos y los pies sangrantes. Y el cristianismo nos obliga a alabar a ese hombre en ese momento. Es una cultura masoquista, que siente admiración por la desdicha, la flaqueza y el sufrimiento (MENDOZA, 2015, p. 76).

Ainda de acordo com Jean Delumeau (2009), o conceito de mentalidade obsidional nos ajuda a compreender como o fenômeno da bruxaria ganhou magnitude perante os desafios da época. Segundo o autor, a mentalidade obsidional constituía na forma como as pessoas na Europa se sentiam cercadas por perigos e inimigos constantemente, um medo coletivo de que o demônio e seus seguidores, as bruxas, estivessem sempre ao ataque contra a sociedade cristã. Esse medo vinha de crises, doenças, guerras e divisões na Igreja, e a crença de que Satã estava por trás de tudo. A mentalidade obsidional explica por que as pessoas acreditavam tanto nas acusações, mesmo que fossem inventadas ou exageradas, e nada mais é que o medo estruturado pela igreja para justificar a perseguição. Esse medo fez uma divisão entre o bem e o mal, sendo o bem referente a Igreja, os cristãos e a obediência a Deus, e o mal, ao demônio, as bruxas.

Outro ponto crucial é a polaridade de gênero em ambos os conceitos, sendo constantemente representados como potências masculinas. “Na cultura judaico-cristã, tanto Deus quanto o Diabo são inegavelmente forças masculinas. A bruxa, grande representante da malignidade feminina, é invariavelmente agente submissa do Mal masculino, muito maior e poderoso” (Larocca, 2021, p. 44). O problema do mal foi sempre o mais difícil de solucionar da teologia judaico-cristã, pois como o mesmo Deus que detém todo o poder da criação, pode também gerar fome, doenças e desgraças no mesmo mundo? A resposta é que, o mal é, em partes, causado por um espírito maligno de grande poder, do qual os hebreus chamavam Satan, ou seja, o diabo. “No Antigo Testamento, a figura de Satã só se manifestou de forma gradual e imprecisa, mas depois, no período do Apocalipse e da literatura apócrifa (200 a.C. a 150 d.C.), recebeu uma definição clara” (RUSSEL, ALEXANDER, 2019, p. 46). Sendo o Senhor e o Diabo percebidos em oposição ética e cósmica, cada um tinha seu próprio reino, de Luz e Trevas respectivamente. Essa concepção de mundo transforma o conceito de feitiçaria, que em sua forma mais simples, era puramente mecânica, e estava ligada à invocação de espíritos, os quais eram definidos como hostis à humanidade, porém agora são definidos como hostis a Deus, portanto, um feiticeiro que invoque os espíritos está convocando os servos do próprio Satã, tendo em vista que os bons espíritos jamais poderiam ser ludibriados, a eles só seria possível suplicar.

Com isso, a criação do imaginário do Sabá trouxe em seu teor invenções distorcidas e exageradas. Carlo Ginzburg (1990) em *História Noturna*, elucida em como foi possível alcançar, por meio do estereótipo do Sabá, as estruturas mentais invisíveis da

magia popular, além da significação de tal comportamento para compreensão da natureza humana e como a ação do pensamento cristão agiu sobre a sociedade, transformando gradualmente a feitiçaria em bruxaria. O arquétipo do Sabá não se reduz a uma definição fixa, mas é composto por diversos elementos místicos.

Sem dúvida, o sabá é revelador — mas revelador de um estrato cultural 'menos inacessível': o da sociedade circunstante. Por intermédio do simbolismo do sabá, essa sociedade formulava em negativo os próprios valores. A escuridão que envolvia os encontros das bruxas e feiticeiros exprimia uma exaltação da luz; a explosão da sexualidade feminina nas orgias diabólicas, uma exortação à castidade; as metamorfoses animais, uma fronteira claramente traçada entre o animal e o humano. (GINZBURG, 1990, p. 11)

Ginzburg interpreta o Sabá como uma construção imaginária que reflete crenças populares, reinterpretadas pela repressão inquisitorial. Um dos elementos que constituem o Sabá é o voo noturno, que seriam viagens espirituais de encontro a entidades sobrenaturais. Outro ponto são as metamorfoses animais, ou seja, a transformação em animais, como lobos, gatos, sapos, dentre outros. Ginzburg associa isso a crenças antigas sobre a alma assumindo formas animais em rituais ou sonhos, comum em narrativas de lobisomens e grupos como os benandanti, que relatavam combates espirituais em forma animal para proteger a fertilidade dos campos. A adoração ao diabo também era um ponto importante no Sabá, fortemente imposto pela cultura dos inquisidores, porém, para as pessoas comuns, os encontros noturnos descritos nos processos de bruxaria muitas vezes envolviam figuras ambíguas (como "senhoras da noite", ou seres míticos), não necessariamente o demônio cristão. Banquetes e rituais coletivos também faziam parte do Sabá, incluindo festas, danças e até orgias.

Pouco a pouco, por meio da lenta introdução de um modelo cultural hostil, esse estrato foi se transformando no Sabá. O estereótipo negativo do Sabá, a orgia sexual, o canibalismo ritual, e adoração de uma divindade em forma animal, iria refletir obsessões e medos antigos, colocando tais elementos em contraposição aos ideais da cosmovisão predominante na época, ou seja, a escuridão que provinha do Sabá se opunha a exaltação da luz, a sexualidade feminina, dialogava com a castidade imposta pela doutrina cristã, e as metamorfoses animais reinteravam a fronteira traçada entre o animal e o humano. Para Federici, o Sabá foi um estereótipo criado para criminalizar mulheres e trabalhadores, servindo à acumulação primitiva ao destruir resistências comunitárias e subordinar o corpo feminino à reprodução do trabalho.

A revolta de classe, somada à transgressão sexual, era um elemento central nas descrições do sabá, retratado como uma monstruosa orgia sexual e como uma reunião política subversiva, que culminava com a descrição dos crimes que os participantes haviam cometido e com o diabo dando instruções às bruxas para se rebelarem contra seus senhores. (FEDERICI, 2017, p. 318)

Portanto, a transformação da feitiçaria em bruxaria, exigiu a destruição de práticas populares, especialmente associadas às mulheres, impondo assim uma nova ordem social e econômica. Federici vê a caça às bruxas como um mecanismo de repressão que transformou saberes femininos em algo demoníaco através da criminalização de práticas que antes eram aceitas e transmitidas, criando o estereótipo da bruxa como inimiga da sociedade, culminando no Sabá como uma projeção de medos e desejos do controle social. A bruxa, enquanto imagem subversiva, precisava ser destruída para o triunfo do sistema vigente, patriarcal e capitalista. Era preciso tomar as medidas corretas para se livrar “de um mundo de sujeitos femininos que o capitalismo precisou destruir: a herege, a curandeira, a esposa desobediente, a mulher que ousa viver só, a mulher que envenenava a comida do senhor e incitava os escravos à rebelião” (FEDERICI, 2017, p. 24).

A caça às bruxas foi um instrumento da construção de uma nova ordem patriarcal, em que os corpos das mulheres, seu trabalho e seus poderes sexuais e reprodutivos foram colocados sob o controle do Estado e transformados em recursos econômicos. De acordo com Silvia Federici, quando com a instauração da Inquisição pela Igreja Católica, mulheres foram queimadas e decapitadas aos milhares sob a acusação de serem bruxas, porém, essas mulheres tinham grande conhecimento sobre a natureza, e o utilizavam para propagar a cura diante das enfermidades da época, portanto, eram chamadas curandeiras. “Las brujas medievales, quizá las primeras feministas occidentales, fueron perseguidas, torturadas y quemadas vivas porque propusieron otras formas de aprehensión de lo real opuestas a la Iglesia católica, es decir, opuestas al poder masculino” (MENDOZA, 2015, p. 11).

Com o surgimento da profissão médica na Europa, que já em sua institucionalização excluía as mulheres, juntamente com seu forte teor cristão, que as demonizava, o conhecimento acerca da cura foi sendo transformado e normatizado para que poucos tivessem acesso, nos exemplificando como o poder e saber caminham juntos para a exclusão de uns e poderio de outros. “A eliminação das bruxas como curandeiras teve como contrapartida a criação de uma nova profissão médica masculina, sob a proteção e patrocínio das classes dominantes” (EHRENREICH; ENGLISH, 2010, p. 8).

Assim, a mulher foi estigmatizada como agente do mal, com a Igreja e a medicina emergente como instrumentos de exclusão. Segundo Michelet (1862), “hábilmente se dividió el reino de Satán. Contra su hija, contra su esposa la Bruja, se armó a su hijo, el Médico” (MICHELET, 1862, p. 7).

Em *Bruxas Parteiras e Enfermeiras* (2010), Barbara Ehrenreich e Deirdre English exploram e exemplificam o surgimento da profissão médica em detrimento das mulheres acusadas de bruxaria, e o papel que foi atribuído a elas após o período de perseguição. Frequentemente as bruxas curandeiras eram as únicas pessoas que prestavam assistência médica ao povo, e a Igreja permitia a perseguição às mesmas como um combate contra a magia, não contra a medicina. Vale ressaltar que essas mulheres trabalhavam no seio do povo, enquanto as classes dominantes contavam com os médicos formados nas universidades, tendo em vista que a formação médica na Europa iniciou-se a partir do século XIII, mantendo-se como ciência secular e profissão, onde as teorias médicas se baseiam mais na lógica do que na observação, no entanto, as curandeiras, segundo Ehrenreich e English:

Os métodos utilizados pelas bruxas curandeiras representavam uma ameaça tão grande (ao menos para a Igreja Católica e em menos escala também para a Igreja Protestante) devido aos resultados que elas obtinham, porque de fato, as bruxas eram pessoas empíricas: confiavam mais em seus sentidos do que na fé ou na doutrina; acreditavam na experimentação, e na relação entre causa e efeito. Não tinham uma atividade religiosa passiva, mas ativamente indagadora. Confiavam em sua própria capacidade para encontrar formas de atuar sobre as enfermidades, a gestação e o parto – seja através de medicações ou com práticas mágicas. (EHRENREICH; ENGLISH, 2010, p. 22)

Dentre as contribuições que enriquecem a análise da bruxaria como fenômeno histórico e cultural, destaca-se *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West* (1997), obra do historiador norte-americano John M. Riddle. Ao investigar o uso de ervas por mulheres no Ocidente, desde a Antiguidade até a Idade Moderna, como métodos contraceptivos e abortivos, revela um saber botânico empírico que conferia às mulheres controle sobre seus corpos e desafiava as estruturas patriarcais de poder. Riddle argumenta que esse conhecimento, transmitido oralmente entre gerações, foi progressivamente reprimido por instituições religiosas e médicas, especialmente a partir da Idade Média tardia, sendo frequentemente associado à bruxaria em contextos inquisitoriais.

Acusavam-nas de todos os crimes sexuais concebíveis contra os homens. Nitidamente, sobre elas pesava a “acusação” de possuir uma sexualidade feminina. Em segundo lugar, acusavam-nas de estar organizadas. A terceira acusação, finalmente, era de que possuíam poderes mágicos sobre a saúde, que podiam provocar um mal, mas também que tinham a capacidade de curar. Frequentemente, eram acusadas especificamente de ter conhecimentos médicos e ginecológicos. (EHRENREICH; ENGLISH, 2010, p. 14)

Sendo a medicina uma profissão cujo exercício que gradativamente passou a exigir uma formação universitária, do qual as mulheres eram excluídas, tal fato fez com que a aliança entre Igreja, Estado, e a profissão médica alcançasse seu pleno apogeu nos processos de bruxaria, nos quais os médicos desempenhavam o papel de "especialistas", encarregados de dar uma aparência científica a todo o procedimento. “Era solicitado seu julgamento para determinar se certas mulheres podiam ser acusadas de praticar bruxaria e se determinados males tinham sua origem em práticas mágicas” (EHRENREICH; ENGLISH, 2010, p. 29). No entanto, as mulheres ainda assim mantinham a resistência das por meio de práticas coletivas e saberes tradicionais, desafiando a repressão. De acordo com Federici, durante o período medieval, está documentado que as mulheres haviam contado com muitos métodos contraceptivos, “que consistiam basicamente em ervas transformadas em poções e 'pessários' (supositórios vaginais) usados para estimular a menstruação, para provocar um aborto ou para criar uma condição de esterilidade” (FEDERICI, 2017, p. 181). As relações coletivas prevaleciam, e atividades eram realizadas em cooperação, como fiar, tecer, fazer a colheita e cuidar dos animais nos campos comunais, portanto, a divisão sexual do trabalho não constituía uma fonte de isolamento, mas sim uma fonte de poder e proteção das mulheres. Era a base de uma intensa sociabilidade e solidariedade feminina que permitia às mulheres enfrentar os homens, “embora a Igreja pregasse pela submissão e a Lei Canônica santificasse o direito do marido a bater em sua esposa” (FEDERICI, ANO, p. 53).

Desde que a Inquisição, o pensamento cartesiano, e por fim a instituição médica passaram a exercer o poder diante das práticas antes realizadas pelas curandeiras, já que, antigamente, as mulheres eram as curandeiras autônomas onde seus cuidados eram muitas vezes a única atenção ao alcance dos pobres, tais ordens cumpriram seus papéis ao tentar exterminar as mulheres e outros grupos sociais que tinham conhecimentos sobre autocuidado, e portanto, construindo um monopólio político e econômico que significava o controle da organização institucional, da teoria e da prática, dos benefícios e o prestígio da profissão médica. Porém, as resistências dos conhecimentos tradicionais se mantiveram:

As curandeiras eram as médicas da comunidade, sua ciência fazia parte da subcultura popular. A prática médica destas mulheres tem continuado prosperando até nossos dias no seio dos movimentos de rebelião das classes mais pobres contra as autoridades estabelecidas. Os profissionais homens, ao contrário, sempre têm estado a serviço das classes dominantes, tanto no aspecto médico como no político. Eles têm contado com o apoio das universidades, das fundações filantrópicas e das leis. (EHRENREICH; ENGLISH, 2010, p.6)

Um dos últimos pilares da medicina popular a serem usurpados foram a parteiras tradicionais, “e uma vez nas mãos dos cirurgiões-barbeiros, a prática da obstetrícia se converteu de um serviço da vizinhança em um negócio lucrativo” (EHRENREICH; ENGLISH, 2010, p.30). O ataque às parteiras fora lançado em nome da ciência e da reforma, onde eram chamadas de sujas, ignorantes e incompetentes, e isso significou a hostilização das parteiras tradicionais e curandeiras, destruindo a autonomia e autoconfiança nos corpos femininos, e assim, a profissão médica acabou passando as leis que proibiam a parteria, transferindo enfim o cuidado de saúde do âmbito popular, para apenas o hospitalar, nas mãos do médico, e a única possibilidade restante às mulheres no campo da saúde foi a enfermagem.

Curar significa tanto o tratamento médico quanto os cuidados gerais, e as antigas curandeiras e curandeiros cumpriam ambas as funções, por exemplo, as parteiras, não se limitavam a assistir ao parto, mas permaneciam na casa até que a mãe fosse capaz de voltar às atividades. Porém, com o desenvolvimento da medicina científica e da moderna profissão médica, tais funções foram separadas, e com isso, o tratamento médico tornou-se exclusividade dos médicos e os outros cuidados foram relegados à enfermeira. Com a marginalização das parteiras, iniciou-se um processo pelo qual as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, reduzidas a um papel passivo no parto. A ideia da maternidade compulsória, apoiada em bases culturalmente construídas que leva o castigo do pecado original, que diz “parirás com dor”, formam o imaginário social sobre o processo do parto e do nascimento como “situações de emergência, patológicas e altamente perigosas. Ao mesmo tempo, colocam a mulher gestante e parturiente como extremamente frágil, incapaz de parir e doente” (EHRENREICH; ENGLISH, 2010, p. 74).

A caça às bruxas destruiu os métodos que as mulheres utilizavam para controlar a procriação, já que eles eram denunciados como instrumentos diabólicos, e é possível imaginar o efeito consequente as mulheres verem suas vizinhas, parentes e amigas acusadas, torturadas presas e queimadas quando percebido qualquer iniciativa

contraceptiva, que poderia ser interpretada como perversão do demônio. Com essa mudança, também teve início o predomínio de uma nova prática médica que, em caso de emergência, priorizava a vida do feto em detrimento da vida da mãe. Isso contrastava com o processo de nascimento habitual que as mulheres haviam controlado. E, para que efetivamente ocorresse, a comunidade de mulheres que se reunia em torno da cama da futura mãe teve que ser expulsa da sala de partos, ao mesmo tempo que as parteiras eram postas sob a vigilância do médico ou eram recrutadas para policiar outras mulheres.

Ao tratar o corpo feminino fora dos ritmos naturais, o mesmo fora transformado em instrumento para a reprodução de trabalho, tratado como uma máquina, uma tentativa de criminalizar o controle da natalidade e de colocar o corpo feminino a serviço do aumento da população e da acumulação da força de trabalho (FEDERICI, 2017, p. 326), uma atividade historicamente determinada, dotada de interesses e relações de poder diversas. O controle sobre os corpos e processos naturais como gestação, parto, lactação, e aborto, reflete a angústia e o desespero sofridos ao ver seu corpo se voltando contra si mesma, como acontece no caso de uma gravidez indesejada.

Além das curandeiras, a mulher libertina e promíscua, como a prostituta ou adúltera, ou seja, a mulher que praticava sua sexualidade fora dos vínculos do casamento e da procriação, também era alvo dos ataques e acusações. “A bruxa era também a mulher rebelde que respondia, discutia, insultava e não chorava sob tortura. Aqui, a expressão “rebelde” não se refere necessariamente a nenhuma atividade subversiva específica em que possa estar envolvida uma mulher” (FEDERICI, 2017, p. 332). Além de condenar a sexualidade feminina, representou uma ampla reestruturação da vida sexual, que criminaliza qualquer atividade sexual que ameaçasse a procriação, agora ajustada à nova disciplina do trabalho capitalista.

Uma mulher sexualmente ativa constituía um perigo público, uma ameaça à ordem social, já que subvertia o sentido de responsabilidade dos homens e sua capacidade de trabalho e de autocontrole. Para que as mulheres não arruinassem moralmente — ou, o que era mais importante, financeiramente — os homens, a sexualidade feminina tinha que ser exorcizada. Isso se alcançava por meio da tortura, da morte na fogueira, assim como pelos interrogatórios meticulosos a que as bruxas foram submetidas, e que eram uma mistura de exorcismo sexual e estupro psicológico (FEDERICI, 2017, p.343)

Assim, essas mulheres tinham grande conhecimento sobre a natureza, e o utilizavam para propagar a cura diante das enfermidades da época e eram chamadas curandeiras, a partir do surgimento da profissão médica na Europa, que já em sua

institucionalização excluía as mulheres, juntamente com seu forte teor cristão, que as demonizava, viram o conhecimento acerca da cura foi sendo transformado e normatizado para que poucos tivessem acesso. A estigmatização da mulher/bruxa atravessou mares, fronteiras e séculos, discussão que será retomada nos capítulos seguintes.

Portanto, esse primeiro capítulo discute acerca da crença em bruxaria em diversas culturas e períodos históricos, abordando os conceitos de magia, feitiçaria e bruxaria, buscando exemplificar como essas práticas e crenças estão relacionadas a sistemas de valores, imaginários sociais e dinâmicas de poder ao longo do tempo. Para além das análises das práticas de perseguição, busco analisar as práticas mágico-religiosas e as dinâmicas sociais correlatas a bruxaria, levando em conta as variações entre as práticas mágicas de diversas culturas, já que a prática de feitiçaria é observável em quase todas as sociedades. Com isso, magia, feitiçaria e bruxaria são fenômenos que ecoam as aspirações humanas de controle mundial e às tensões entre estruturas de poder e tradições populares.

Sendo associadas constantemente a heresia e a superstição em contraste com a ortodoxia cristã, as práticas mágicas foram interpretadas como uma ameaça, o que comitadamente levou a perseguição, a medida que o cristianismo se expandia e consolidava sua influência no mundo medieval europeu, enquanto a bruxaria foi se tornando estigmatizada e associado ao maligno, que se conectam a figura da mulher e a natureza feminina propensa a influência diabólica, o qual deveria ser combatido pelos tribunais inquisitórios. A transformação da feitiçaria em bruxaria teve diversos fatores e causas, como o fruto da ação do pensamento cristão sobre a sociedade e a religião pagãs, e quando o ato passou de mecânico para invocação demoníaca, que se atrelou a idealização do Sabá, um ritual coletivo realizado pelas bruxas que tinha características específicas, sendo uma delas o culto ao diabo, figura importante na construção da imagem da bruxa enquanto inimiga a ser combatida. Com o poder do Diabo, um inimigo poderoso e onipresente, forneceu-se um fundamento ideológico essencial para justificar a caça às bruxas, portanto, a feitiçaria passou de mecânica para ser associada à invocação de espíritos hostis em oposição aos bons, que respondiam somente a Deus.

Diversos fatores contribuíram para a perseguição à bruxaria na Europa, dentre elas a crise do feudalismo, a ortodoxia-cristã, e a imposição da mecanização do corpo através de teorias de Descartes e Rousseau. As acusações de bruxaria surgiram da interação de dois níveis distintos de crenças e práticas, o popular e o erudito, essa distinção ajuda a compreender como práticas culturalmente aceitas foram transformadas

em crimes demoníacos, que resultaram na caça às bruxas. A tematização da mulher/bruxa como um agente diabólico foi reforçada em diversos textos produzidos por agentes associados à perseguição contra hereges, e com isso, é possível observar a história da bruxaria como uma investigação de um conceito que foi construído ao longo do tempo, e como a mulher/bruxa foi tida como agente diabólico, argumento reforçado em diversos textos produzidos por agentes associados a perseguição, por exemplo, o *Malleus Maleficarum*.

A filosofia mecanicista, citada anteriormente, reflete o domínio sobre o mundo natural e sobre a natureza humana, erradicando as práticas mágicas e racionalizando hábitos e comportamentos, que implicavam em uma supremacia da mente sobre o corpo, transformando-o na primeira máquina do capitalismo. A caça às bruxas foi um instrumento da construção de uma nova ordem patriarcal, em que os corpos das mulheres, seu trabalho e seus poderes sexuais e reprodutivos foram colocados sob o controle do Estado e transformados em recursos econômicos. O próximo capítulo irá discutir como a bruxaria chegou na América Latina, e como a literatura na Colômbia utilizou do tema, e da figura da bruxa, para criar suas narrativas.

### 3 CAPITULO II: TRAMAS DA BRUXARIA COLOMBIANA

#### 3.1 Práticas Sociais, Discursos Inquisitoriais e Narrativas Literárias

Neste segundo capítulo, iremos traçar um caminho rumo à América Latina, de modo a discutir, a partir de uma perspectiva histórica, como um conceito europeu, como a bruxaria, atravessa as fronteiras e foi ressignificado/apropriado na Colômbia no tempo presente. Portanto, por ter sido um território de colonização espanhola, compreender a bruxaria na Espanha, e, conseqüentemente, a Inquisição enquanto aparato repressivo no período colonial, é fundamental para o desenvolvimento da pesquisa, especialmente para evidenciar o contexto de violências e perseguições dirigidas a determinados grupos sociais ao longo do tempo.

A bibliografia atual nos permite investigar, portanto, as relações entre a Colômbia e Espanha, e a maneira como as práticas que divergiam da hegemonia cristã eram perseguidas e condenadas durante o período colonial, através da destruição de símbolos e idolatrias indígenas, para a consolidação da hegemonia cristã. O que o sistema vigente não previa era justamente o fato de que o contato entre diferentes estratos culturais daria voz a um culto de resistência. Em seguida, adentraremos na Colômbia sob o prisma da literatura de German Castro Caicedo. Ao considerar a magia e bruxaria na Colômbia, é importante salientar o realismo mágico enquanto vertente que sustenta as possibilidades de uma análise da bruxaria no romance de Mario Mendoza.

Como exposto no capítulo anterior, de acordo com Delumeau, em *História do Medo no Ocidente*, (1978), medos peculiares dos homens do medievo europeu foram socialmente construídos, ou seja, foi promovido um trabalho meticuloso de elaborar teses que não deixaram margem a qualquer dúvida sobre a existência do mal. Conforme Henningsen (2010, “para la mentalidad del hombre del siglo XX resulta incomprendible que la sociedad de otro tiempo haya tomado la religión tan en serio como para quemar a aquellos individuos cuyas creencias diferían de las establecidas oficialmente”). (HENNINGSEN, 2010, p. 63) Para tanto, foi criada uma instituição com o intuito de lutar pela preservação da ortodoxia religiosa e da fé cristã, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Segundo Gustav Henningsen em *El abogado de las brujas* (2010), a Inquisição se configurava como um monstruoso estado dentro do estado. A meta do Santo Ofício não era exterminar os hereges, mas sim os transformar em bons católicos. Em casos de heresia menor, era aplicado um pequeno castigo e a liberdade em troca de renúncia à

heresia. Os inquisidores não eram monstros ou torturadores, e sim teólogos e juristas sérios, altamente respeitados, que possuíam demasiados estudos, e eram em sua maioria sacerdotes ordenados. Os processos tinham uma longa duração, não somente pelo desejo de não cometer equívocos, mas pela impossibilidade de levar diversos processos ao mesmo tempo. A chave do poder do Santo Ofício residia no voto de sigilo, praticado em todos os ramos de suas atividades por todos os seus empregados, acusados e testemunhas, em que nem mesmo o rei tinha o direito de se inteirar dos feitos além da divulgação oficial. As denúncias também eram recebidas sob a promessa de sigilo. O objetivo inicial da Inquisição era a luta contra os falsos judeus convertidos, os novos cristãos, ou seja, judeus convertidos recentemente ao cristianismo, que eram os mais perseguidos e mortos pela Inquisição, já que a mesma não perseguia adeptos de outras religiões, mas católicos acusados de praticar heresia.

De acordo com Silvia Federici, a heresia foi o maior inimigo e ameaça que a Igreja enfrentou, e foi uma tentativa consciente de criar uma nova sociedade, na qual as seitas tinham um programa de reinterpretação da tradição religiosa, e eram organizadas em sua difusão de ideias. Um dos motores da perseguição aos movimentos heréticos eram os aspectos sexuais, estes foram grotescamente distorcidos segundo formas que anteciparam as posteriores representações dos sabás de bruxas (FEDERICI, 2017, p. 86. Isso resultou na continuidade entre a heresia e a bruxaria, que foi se constituindo de maneira dramática pelos traumas produzidos pela Peste, e nas relações de classe que reorganizou a vida econômica e social dos europeus através dos processos de Colonização, que acarretou no enriquecimento do continente europeu em detrimento da exploração das Américas, utilizando mão de obra escravizada indígena e africana. A travessia e chegada dos europeus foi articulada e sustentada através da dominação das ideologias que contrastavam com o ideal da Igreja, que foram também chamadas de heréticas, e conseqüentemente perseguidas e punidas.

Conforme tem apontado a historiografia, a Inquisição Espanhola foi reorganizada em 1478, e possuía seus próprios tribunais e prisões, além de seu próprio ministério, el Consejo de la Suprema y General Inquisición, também conhecido como la Suprema. De acordo com Henningsen:

la Inquisición española había adquirido una posición especial, ya que no se sometió, como lo hiciera en otros países, a la directa jurisdicción de Roma, sino que tuvo su propio inquisidor general designado por el rey de España, elección

que debía ser corroborada por el papa. El inquisidor general nombraba a sus propios inquisidores y, en virtud de su extensa autoridad la Inquisición española era prácticamente autónoma en la ejecución de su labor: la salvaguardia de la fe (HENNINGSEN, 2010, p. 64).

Na Espanha tardo-medieval, coexistiam diversas comunidades, judaicas, muçulmanas e cristãs. Porém com a união dos reinos de Castela, Leão e Aragão, no fim do século XV, devido ao casamento de Fernando de Aragão e Isabel de Castela, a monarquia espanhola foi criada, e os diferentes reinos passaram a integrar um centro de poder complexo, marcado pela pluralidade jurídica sob o governo dos “reis católicos”. Com isso, os reinos espanhóis passaram por diversas dificuldades políticas e econômicas, o que os responsáveis pela direção da sociedade não tomaram frente, e decidiram ocultar sua responsabilidade sobre as crises e localizar a causa dos problemas nos judeus, em especial nos acusados de serem os “cripto judeus”, ou seja, aqueles “judaizavam” às escondidas (BARBOSA, VERA, 2023, p. 41).

Os funcionários que atuavam em nome do Santo Ofício, juntamente com a organização e divisão política dos tribunais espalhados por todo o território correspondente à América Espanhola, formavam uma rede essencial para o controle colonial, pois, nesse contexto, a centralização se tornava fundamental para evitar divisões e preservar o domínio metropolitano. Essa centralização abrangia não apenas a unidade da doutrina religiosa, mas também a do idioma utilizado, visto que a comunicação estava ligada à compreensão dos signos do outro. Com a Inquisição instalada, as autoridades conseguiam manter esse controle rigoroso e avaliar o grau de penetração da religião católica na população. Cabe ressaltar, ainda, o papel crucial das ordens religiosas como dominicanos e jesuítas, na promoção dessa unidade doutrinária e cultural, pois com a presença da Inquisição, eles conseguiam manter esse controle, e assim analisar o quanto penetrada estava a religião católica dentro da população.

A presença dos católicos na América colonial por si só colaborou diretamente para a assimilação cultural das populações indígenas, fazendo com que muito da herança cultural original fosse perdida, e a católico-europeia fosse imposta. As relações de poder entre metrópole e colônia que se submetem a Espanha e a América acarretam na aculturação dos povos indígenas, que é um dos elementos que favoreciam a dominação. Esse fenômeno pode ser observado, por exemplo, na região conhecida

como o Vice-Reino de Nova Granada, designação utilizada desde o início do século XVIII para se referir à área correspondente à atual Colômbia, Equador, Panamá e Venezuela.

Na América Portuguesa, por exemplo, não foram instaurados tribunais inquisitoriais, pois os agentes do Santo Ofício atuavam por meio de visitas. Segundo Carolina Rocha Silva, em *O Sabá do Sertão* (2013), a feitiçaria perseguida pelos inquisidores em Portugal não estava centrada no sabá, mas sim no pacto com o diabo. A autora analisa as dinâmicas de opressão da bruxaria no Piauí colonial, que reflete acerca da atuação do Santo Ofício no Brasil Colônia, que foi totalmente divergente da atuação da Inquisição Espanhola. Na América Portuguesa. Portugal atuava de maneira a incitar o medo através da figura do demônio, enquanto na Espanha, a perseguição era diretamente contra as praticantes de magia, ou seja, as bruxas. “Portugal não presenciou a grande histeria de caça às bruxas vivenciada pela Europa central e do norte na época Moderna” (ROCHA, 2013, p.21). Já os espanhóis possuíam três tribunais presentes e atuantes no território, os de Lima (1570), México (1571) e Cartagena das Índias (1610), e que atuavam nas respectivas regiões circunscritas.

Em síntese, o processo inquisitorial se desenrolava de maneira sistematizada, por meio de um regimento interno. Era recebida a denúncia, depois realizava-se a prisão, geralmente junto ao confisco dos bens. Esperava-se do réu a confissão, que era a condição para a salvação de sua alma. Nessa confissão, o réu geralmente deveria indicar mais nomes de pessoas envolvidas em dada prática herética, para que a máquina inquisitorial continuasse a funcionar. Não denunciando, a confissão era considerada incompleta, e eram realizadas as mais diversas torturas para que conseguissem obter alguma informação, que fosse verdadeira ou não. Depois da confissão era decretada a pena do réu, que geralmente era o cumprimento de um auto-de-fé, mas poderia também ser o degredo ou a pena de morte (BARBOSA, VERA, 2023, p. 43).

Em suma, a atuação do Santo Ofício nas Américas revela que a preservação da ortodoxia católica era indissociável do projeto de domínio colonial. Enquanto a Inquisição se estruturava como um aparato jurídico rigoroso para converter heréticos e vigiar 'cristãos-novos', sua presença nos territórios hispânicos, como o tribunal de Cartagena, consolidou um sistema de controle de mentalidades que transformou dissidências culturais em crimes de fé. Assim, a transição da heresia para a bruxaria não apenas justificou a repressão aos saberes marginais e às populações indígenas e escravizadas, como também estabeleceu as bases de uma aculturação forçada, em que o medo e o sigilo inquisitorial serviram para sedimentar a hegemonia metropolitana sobre a pluralidade do Novo Mundo.

### 3.2 A Invenção do Mal: A Demonização de Saberes e a Construção da Bruxa Andina

A região andina se refere à extensa faixa territorial denominada Cordilheira dos Andes, a maior cadeia montanhosa em extensão contínua, com cerca de 7.000 quilômetros, abrangendo sete países: Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Bolívia, Chile e Argentina. O mundo andino não conhecia a noção do mal encarnado em uma figura satânica, e sim, uma visão dialética em que o bem e o mal são complementares (PORTUGUAL, 2007, p. 16). Porém, no período colonial, foram transportados para os Andes o diabo e a sua aliada, a bruxa. A maioria dos espanhóis da fé cristã acreditavam que o diabo já havia visitado os Andes, e como esperavam, ele tinha que agir através dos mais miseráveis e vulneráveis da sociedade: mulheres pobres que se juntavam às suas fileiras como bruxas.

Em *Moon, Sun, and Witches* (1987), Irene Silverblatt examina as complexidades da interação entre hierarquia política e gênero, e como a conquista espanhola dos Andes entrelaçou seus futuros, ao refletir sobre a transformação dos Andes em uma colônia da Espanha, que consistiu em uma conquista material e espiritual dos povos que aqui encontraram. Para que o domínio espanhol fosse estabelecido com sucesso, estes realizaram um julgamento de valor prévio e procuraram conhecer os costumes e a língua dos povos. Ao descreverem os povos andinos, sua religião, sociedade e costumes, os cronistas espanhóis se aproximaram dos modelos demonológicos propagados na Europa, ou seja, os sacerdotes são transformados em bruxos e feiticeiros, e suas práticas demonizadas, com o objetivo de acabar com a Igreja pagã.

Os ditos feiticeiros, homens ou mulheres, eram vistos pelos espanhóis como perniciosos à colonização, pois ao revitalizarem antigas crenças, incitavam a resistência ao sistema colonial (PORTUGUAL, 2007, p. 16). Na sociedade andina haviam conhecedores de ervas, soldadores de ossos e os curandeiros, mas, como na Europa dizia-se que esse tipo de conhecimento só era concedido aos seguidores do diabo, a idolatria, o curandeirismo e a bruxaria acabaram sendo confundidos, sendo esta última, uma invenção hispânica. Por meio de tortura, os visitantes conseguiam as evidências que necessitavam para condenar o acusado, assim um grande número de curandeiros confessaram ter recebido seus conhecimentos de ervas através de pactos demoníacos (PORTUGUAL, 2007, p. 23).

Dessas confluências culturais emergiu o que se convencionou chamar de 'bruxaria andina': uma categoria híbrida onde a demonologia espanhola foi imposta aos rituais indígenas, resultando em práticas sincréticas que fundiam tradições locais a elementos do imaginário europeu. Com isso, houve um processo de desculturação do mundo andino através da extirpação de ideologias. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal (2007) nos apresenta uma relação entre a extirpação e a inquisição, onde a inquisição queria acabar com as heresias de indivíduos já integrados à cultura hispânica, enquanto a extirpação era a filha bastarda da inquisição, que tinha por projeto a destruição das religiões andinas. O apagamento das memórias indígenas gerou um processo de aculturação, na qual a cultura passou a ser filtrada de acordo com os modelos europeus. Esse processo teve início pela destruição de ídolos e combate aos rituais, e tudo que era estranho era visto como feitiços ou artes mágicas a serem destruídas e queimadas.

A perseguição a "hereges" no período inicial da cristianização andina, tinha por objetivo combater aqueles que se opusessem ao desígnio "divino", do rei de Espanha, sobre os territórios encontrados. Dessa forma, estavam travando uma "guerra santa", como a das Cruzadas, em que defendiam uma causa civil cuja meta final seria religiosa p. (PORTUGUAL, 2007, p.19)

No início da colonização, os objetivos dos espanhóis eram conquistar e enriquecer, tendo em vista que vinham de um ambiente e culturas de guerras, como as lutas pela Reconquista e contra os mouros. A primeira tentativa de evangelização enfrentou sérias limitações, pela incompreensão dos signos indígenas, e pelo fato de que o objetivo dos agentes da conquista colonial maior era saquear e roubar. Com o início da campanha de extirpação, acirraram-se as disputas entre o clero regular (composto pelas ordens religiosas) e o clero secular (ligado à hierarquia episcopal). Enquanto os primeiros muitas vezes pendiam para uma evangelização via persuasão, os segundos frequentemente institucionalizavam o uso da força e da tortura para a eliminação definitiva dos vestígios da religiosidade nativa. Os primeiros eram favoráveis a uma evangelização por não violência, enquanto os outros incentivaram a destruição dos símbolos indígenas pelo uso da força, utilizando métodos de tortura, como açoites, tosas de cabelo, ter seus bens confiscados, ou até mesmo a pena de morte. Sendo assim, como os espanhóis construíram suas igrejas com os restos dos santuários indígenas, outras práticas sincréticas também ganharam forma, como por exemplo o culto a deuses sob o nome dos santos católicos, o que acarretou em um ataque ainda mais intenso. Assim, a destruição

dos ídolos foi acompanhada por uma caça às bruxas, cujo alvo eram particularmente as mulheres. Segundo a autora:

No caso das mulheres, especificamente, a perseguição foi expressiva, não só por serem as “bruxas” as companheiras do diabo, conforme a mentalidade europeia da época, mas porque estas eram temidas pelos espanhóis e seus aliados indígenas, por representarem a resistência ao mundo colonial, visto que tinham grande poder dentro de suas comunidades, participando de reuniões importantes do povoado e sendo inclusive temidas pelos curacas. Eram as detentoras da sabedoria e rituais indígenas e utilizavam esses conhecimentos para destruir o desequilíbrio provocado em seu mundo pelo domínio espanhol. (PORTUGUAL, 2007, p. 27)

Portanto, já que o processo de evangelização nas Américas esteve ligando ao processo de extirpação das idolatrias e práticas religiosas indígenas, “el programa misionero peninsular tenía como principal objetivo el de alejar a los habitantes de América de sus viejas creencias” (PODERTI, 2005, p. 41). O catolicismo foi o braço ideológico do domínio colonial. Ao manter crenças idólatras e heréticas, ou seja, praticar a bruxaria, o que para as autoridades espanholas era praticamente a mesma coisa, os povos indígenas subvertiam o poder colonial.

É importante ressaltar que a caça às bruxas na Europa aconteceu concomitantemente à colonização das Américas. Ao mesmo tempo que os barcos europeus retornavam da África com seus primeiros carregamentos humanos, todos os governos europeus começaram a impor penas mais severas à contracepção, ao aborto e ao infanticídio (FEDERICI, 2017, p. 174). As campanhas simplesmente faziam uso das mesmas estratégias e táticas repressivas que a classe dirigente europeia havia forjado no final do período medieval e no início da época moderna, durante a perseguição de minorias religiosas e heresias, ou seja, recriminar, perseguir e condenar práticas que fugiam à norma imposta. Silvia Federici afirma que:

Em ambos os casos, populações inteiras foram expulsas de suas terras pela força, houve um empobrecimento em grande escala e campanhas de “cristianização” que destruíram a autonomia das pessoas e suas relações comunais. Também houve uma influência recíproca entre os dois processos, por meio da qual certas formas repressivas que haviam sido desenvolvidas no Velho Mundo foram transportadas para o Novo e depois reimportadas para a Europa. (FEDERICI, 2017, p. 380)

Ainda de acordo com Federici, a caça às bruxas também aconteceu na África, onde sobrevive até hoje como um instrumento-chave de divisão em muitos países, especialmente naqueles que, em determinado momento, estiveram implicados no comércio de escravos. As perseguições religiosas, em diversos contextos, estavam diretamente vinculadas a contextos políticos, como, por exemplo, na perseguição ao Antonianismo, movimento profético e milenarista que ganhou forma entre as populações bakongo, no norte de Angola, no início do século XVIII (THORNTON, 1988). Também ocorreram visitas do Santo Ofício da Inquisição, principalmente em Angola, e que tinham como alvo a presença de “cristãos novos” e práticas criptojudáicas, mas também a sobrevivência de práticas religiosas ancestrais africanas (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2020). As mulheres escravizadas na América Latina e Caribe também tiveram impacto decisivo na cultura da população branca, por meio de suas atividades como curandeiras, videntes e parteiras. A caça às bruxas na América se desenvolveu até metade do século XVII, até que a perseguição deu lugar a uma perspectiva paternalista, que considerava as práticas mágicas habilidades de pessoas ignorantes e sem razão.

No entanto, a abolição da escravidão não pressupôs a desaparecimento da caça às bruxas do repertório da burguesia. Pelo contrário, a expansão global do capitalismo, por meio da colonização e da cristianização, assegurou que esta perseguição fosse implantada no corpo das sociedades colonizadas e, com o tempo, posta em prática pelas comunidades subjugadas em seu próprio nome e contra seus próprios membros. (FEDERICI, 2017, p.41)

Segundo Federici, o colonialismo foi o meio pelo qual algumas semelhanças entre a bruxaria europeia foram exportadas, assim como o outras crenças e práticas que foram consideradas, perseguidas e condenadas como feitiçaria, dentre elas o vodu no Haiti, a Santeria em Cuba, o Candomblé no Brasil, tais práticas se constituíram como uma forma de resistência, ao mesmo tempo que renasceram em outra terra, se adaptaram e se mantêm até os dias atuais.

Muchos de los esclavos provenían de la costa occidental africana, por esta razón algunas religiones sincréticas actuales, como la santería, el vudú y otros cultos y rituales en el Caribe y Brasil, tienen origen en las religiones Yoruba y Fon, ambas pertenecientes a pueblos de las actuales Nigeria y Benín y Toga). Como los "demonios familiares" europeos medievales, no necesitan de muchas invocaciones, están ahí omnipresentes, como Dios mismo, por lo que para ellos será difícil diferenciar y no entremezclar ambas tradiciones (GOMEZ, 2001, p.41)

Práticas mágico-religiosas, acusadas pelos agentes da Inquisição como sintomáticas da adoração ao diabo, tiveram um papel chave na colonização, além da estratégia de cercamento, tanto de terras, de corpos e de relações sociais, ao fazer com que diversos grupos se separassem e se enfraquecessem. Sendo o continente africano marcado pela diversidade cultural e linguística, a estratégia de separar os conterrâneos foi essencial para evitar organizações contra o sistema escravista e colonial. “Assim como na Europa, a caça às bruxas na América foi, 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). Porém, os povos colonizados mantiveram a resistência, através do vínculo com a terra e com os cultos religiosos que permaneceram e surgiram diante o cenário agressivo. Essa luta foi principalmente graças às mulheres, que proporcionaram uma fonte de resistência anticolonial durante mais de quinhentos anos.

Antes da colonização, as mulheres, tanto andinas como africanas trazidas em regime de escravidão, tinham suas próprias organizações, e suas esferas de atividade eram reconhecidas socialmente. As mulheres que defenderam o antigo modo de existência, e que se opuseram com mais veemência às novas estruturas de poder colonial, justamente pelo fato de serem também as mais afetadas. Isso é afirmado através do culto a importantes divindades femininas nas religiões pré-colombianas, além de práticas como não batizar seus filhos, nem irem às missas, ou pela recusa em colaborar com as autoridades coloniais, e assim, as mulheres se converteram nas principais inimigas do domínio colonial. Durante a colonização, na região andina, a feitiçaria feminina canalizou grande parte dos comportamentos e valores rechaçados pelas instituições e estruturas coloniais, desafiando a cultura e a moral dominantes. De acordo com Alicia Poderti, em *Brujas Andinas* (2005):

En muchas oportunidades se invocaba a espíritus, a santos y a la Virgen María, pero también era común la invocación al demonio y a ciertas figuras andinas ancestrales, como el Inca y la Colla. Con respecto a este último aspecto, debe tenerse en cuenta que la asociación "demonio-inca" no fue una creación popular, sino que respondía a una construcción ideológica de los grupos dominantes. Dentro de la tradición judeo-cristiana se identificaron aquellas supervivencias mítico paganas con las prácticas satánicas. (PODERTI, 2005, p. 7)

O exercício da feitiçaria praticada por mulheres camponesas foi um dos fatores que permitiu a sobrevivência de certos traços culturais andinos pré coloniais, tanto em contextos sociais rurais, quanto urbanos e multiétnicos. As bruxas eram definidas como

más, segundo os valores hispanicos que considerava os opostos Bem e Mal como definição de caráter. Segundo a autora, esses termos se articulam quando a oposição depende das qualificações visíveis e do vocabulário social que a sociedade dominante define, e onde os os grupos subalternos se movem e se comunicam. Ser bruxa, adorar o diabo, ser idólatra, ou ser adivinha e andina são atitudes que revelam um status de resistência, e não simplesmente uma continuação da tradição, tendo em vista que tais práticas que eram sempre comparadas ao modo como a sociedade espanhola masculina definia tais práticas, sendo elas selvagens, subversivas, ameaçadoras e destrutivas do bem maior social.

Portanto, as estratégias de resistência das mulheres transformaram-se em resposta às diferentes formas de dominação. Durante a dominação espanhola, foram introduzidas instituições econômicas e jurídicas que reproduziam um modelo de mulher dependente e imatura, o que impedia as mulheres de estarem a frente de suas organizações de maneira autônoma, e com isso, as mulheres desenvolveram formas de resistência singulares, tanto coletivas como individuais, estruturadas na base dos princípios de igualdade de gênero.

Gómez (2001), em sua tese *La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XVII*, reafirma o argumento de que a colonização espanhola coincide com a caça às bruxas e os movimentos de Reforma e Contrarreforma na Europa. Os indígenas eram acusados de feitiçaria, xamanismo, curanderia, dentre outras práticas consideradas heréticas, e o Tribunal del Santo Oficio de Cartagena, criado em 1610, se ocupará “consecuentemente con la brujomanía en el período comprendido desde la fecha de su fundación hasta aproximadamente 1680” (GOMEZ, 2001, p.3). Após esse período, até 1740, o conservadorismo domina graças a interiorização dos doutrinamento da Contrarreforma, o que permite a transformação dos imaginários europeus em que a imagem obscura da bruxa e as acusações de feitiçaria através do pacto com o demônio deixa de ser uma característica fundamental das transgressões heréticas, para que após 1740, instaura-se una época ya de una cultura decididamente mestizada, de características más o menos definidas y diferenciables de la española. (GOMEZ, 2001, p .4). Com isso, as práticas mágicas passam a ser um problema de ordem religiosa para problemas de ordem policial, de Estado, e o dever do Estado era ordenar e controlar os costumes do povo, ou seja, ao invés de caçar bruxas, a perseguição ocorria pelo usos de venenos e ervas tóxicas, o exercício da medicina pelas curandeiras, o uso de práticas

adivinhatórias, de maneira que as acusações de bruxaria e feitiçaria sempre recaiam sobre os grupos marginais.

Assim, como se pode ver nessa primeira parte do capítulo, buscamos refletir, em diálogo com a historiografia, sobre o Santo Ofício da Inquisição, as particularidades da Inquisição Espanhola, e a maneira como essa estrutura atravessou os mares para exercício de sua dominação sobre os povos e culturas que viviam na América Espanhola, ou seja, os povos andinos, e como o roubo não se deu apenas pelas riquezas materiais, mas também de ideologias e corpos. A perseguição às bruxas na América Espanhola, assim como a outras minorias religiosas, coincide com um contexto de aprofundamento da violência colonial e escravidão. Com isso, agora adentraremos no território colombiano, para compreender as especificidades das dominações e resistências relacionadas ao tema da bruxaria e feitiçaria no país.

### **3.3 "Yo no creo en brujas, pero pasaron cosas": A Bruxaria como Trama da História e da Literatura Colombiana**

A relação da bruxaria na Colômbia com os processos de colonização, o conflito armado, assim como a maneira como tais temas são tratados dentro da literatura, através do realismo mágico serão discutidos a seguir. Nessa segunda parte do capítulo, seguiremos a análise da bruxaria no contexto colombiano, e para tal, a literatura de Germán Castro Caicedo será uma importante fonte para compreensão de parte da história do país, principalmente na contemporaneidade e no contexto político pós-1990.

Segundo Betancur (2024), na Colômbia contemporânea, as representações da bruxaria estão relacionadas com a colonização de minorias étnicas, o conflito armado, a saúde mental, assim como as concepções relacionadas com o corpo. Já no período colonial, aqueles acusados de bruxaria eram frequentemente indivíduos pertencentes a grupos marginalizados, que possuíam conhecimentos empíricos e praticavam artes mágicas que eram alienadas ao saber espanhol. A condição de ser mulher na Europa, assim como a de ser negro, indígena, mestiço ou mulher na América, eram consideradas suspeitas em relação a essas acusações. Nas últimas cinco décadas, as práticas mágicas na Colômbia deixaram de ser simples superstições marginais para se tornarem fenômenos históricos e culturais dignos de estudos. Essa mudança aconteceu devido ao surgimento de movimentos contraculturais nos anos sessenta, que traziam debates decoloniais e feministas, que trouxeram a valorização dos saberes indígenas e

afrodescendentes, desafiando as estruturas patriarcais e abrangendo uma visão mais ampla e inclusiva da cultura.

Na Colômbia, são identificados três grandes períodos nas acusações por práticas mágicas. O primeiro ocorreu com a chegada dos espanhóis até o ano de 1680, que coincidiu com a caça às bruxas e os movimentos de reforma e contrarreforma na Europa. Nesse período, foi instaurada a inquisição de Cartagena, criada em 1610. O segundo período, 1680 a 1740, se caracteriza por um momento de estabilização institucional, onde a obsessão para encontrar bruxas diminui. Durante o período colonial, o fenômeno da bruxaria e o uso de acusações de feitiçaria cumpriam duas funções distintas. Por um lado, serviam como instrumento institucional: a bruxaria era mobilizada desde as esferas do poder para estigmatizar e controlar indivíduos ou grupos culturais que desafiavam a ordem estabelecida ou certas concepções da estrutura social. Por outro lado, possuíam uma dimensão social mais ampla; uma vez incorporado o arquétipo da bruxaria ao imaginário coletivo, este atuava como catalisador que permitia identificar, nomear e agravar conflitos e tensões já existentes na sociedade.

A partir de 1740, com a Independência, com a independência colombiana, a identidade nacional é redefinida, com a valorização da mestiçagem pelas elites locais. Nesse momento, o Estado busca reduzir as considerações sobre as práticas mágicas, alegando-as como superstições, ignorância e engodos. Durante o período republicano na Colômbia, há um vazio historiográfico no estudo das práticas mágicas, especialmente durante o século XIX, e uma possível razão é a marginalização histórica das práticas mágicas, que foram consideradas superstições e crenças irracionais. Conforme Betancur (2024), “esto puede haber llevado a que los historiadores prefirieran temas considerados más serios, como la política o la economía”. (BETANCUR, 2024. p.13).

Já no período contemporâneo, contemplando os séculos XX e XXI, o âmbito universitário demonstrou um interesse crescente nas práticas mágicas, que passaram a ser vistas desde perspectivas mais amplas, considerando contextos socioculturais diversos, além das relações de poder, violência e guerra que acompanham a história do país. A literatura de Germán Castro Caicedo nos exemplifica de que maneira as práticas mágicas se entrelaçam na história da Colômbia, e Gabriel Garcia Marquez também dialoga com a temática através do romance *Cem Anos de Solidão* (1967), que reconta parte da história contemporânea do país sob o olhar do realismo mágico. No romance, a

bruxaria e o sobrenatural não são meros recursos estéticos, mas reflexos de uma realidade onde o sagrado e o profano se interpenetram desde o período colonial. Ao narrar a saga dos Buendía, o autor resgata essas práticas como formas de resistência cultural e memória coletiva, evidenciando que as crenças perseguidas no passado permanecem latentes no imaginário contemporâneo.

A bruxaria em Garcia Márquez está na naturalidade com que o invisível se manifesta. Melquíades é a figura central do saber "mágico". Ele traz elementos da alquimia e das ciências ocultas que, no período colonial, seriam facilmente classificados como feitiçaria pela Inquisição. Suas profecias (os pergaminhos) representam uma forma de vidência que dita o destino de Macondo, conectando-se à ideia de um tempo circular e pré-determinado. O fantasma de Prudencio Aguilar, que persegue José Arcadio Buendía, não é visto como um "monstro", mas como uma extensão da culpa e da memória. A figura feminina em Macondo resgata e atualiza o papel da mulher como detentora de saberes marginais, ecoando a resistência das "bruxas" e curandeiras do período colonial. Esse esoterismo doméstico manifesta-se, primordialmente, em duas personagens centrais: Úrsula Iguarán e Pilar Ternera. Úrsula personifica uma intuição mística que transcende o visível; sua capacidade de "prever" desgraças e sua agudeza sensorial para manter a ordem da linhagem Buendía funcionam como uma forma de preservação da memória e do equilíbrio familiar diante do caos. Por outro lado, Pilar Ternera representa a manifestação mais direta desse saber oculto. Através da cartomancia e do profundo conhecimento dos segredos da estirpe, ela guia os desejos e destinos da família, ocupando o lugar daquela mulher temida e respeitada que a historiografia identifica no contexto colonial. Pilar é a guardiã de um conhecimento que não se submete à autoridade da Igreja ou do Estado, reafirmando a sabedoria feminina como um território de poder e resistência que sobrevive através das gerações. Outro autor que trabalha o tema da bruxaria na Colômbia em suas obras é German Castro Caicedo.

German Castro Caicedo nasceu em 1940, em Zipaquirá, e faleceu em Bogotá no ano de 2021. Foi considerado um dos jornalistas mais importantes da Colômbia, ofício que atuava desde os seus quinze anos. Segundo o também jornalista Fernando Checa, sua obra é um trabalho "testimonial" que foi assumida como um protesto contra o sentimento trágico colombiano, em que o autor relewa a realidade alucinada da Colômbia, através de histórias de piratas, bruxas, santos, naufrágios e tempestades, ou seja, diversos temas e personagens são retratados em seus livros, através de histórias de

peças comuns, como camponeses, operários e mulheres. Caicedo se converteu em um dos escritores mais conhecidos e respeitados na Colômbia.

Leyendo a Germán Castro Caycedo queda claro que su objetivo es rastrear la historia repugnante que es aquella de Colombia y dar voz a un país que está sometido a un caos social inmenso. Por lo tanto, cuando se lee Germán Castro Caycedo, se lee Colombia (SALDI, 2014, p. 40)

O autor situa sua obra entre a crônica jornalística e a ficção, já que seus livros trazem à tona a situação da Colômbia em sua contemporaneidade, através de relatos da vida cotidiana de colombianos e colombianas que contam histórias de conflitos políticos internos, dependência estrangeira, desigualdades e corrupções que somam como exemplos para contar parte da história da Colômbia. Tais crônicas são profundamente reveladoras dos conflitos sociais e políticos que marcaram a experiência colombiana pelo menos desde sua independência. Segundo Arne Saldi:

Sin embargo, la situación terrible de las últimas décadas culminó a finales de los años cuarenta del siglo pasado. Se hicieron sentir dificultades económicas, surgieron tensiones políticas y había el problema de la importación de demasiados productos norteamericanos que inundaron el mercado colombiano. Políticamente, un crecimiento de la creencia en poderes bipolares para un sistema político moderno y democrático dirigió el país hacia confrontaciones y conflictos más grandes y, además de todos estos problemas, el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, líder de un nuevo partido de liberales en quien confió mucha gente proveniente de las clases populares y que aspiraban un futuro más próspero y justo puso en marcha una onda de choque de rebeliones y represión con mucho daño y muchas víctimas. Este período llegó a nombrarse 'La Violencia', una página negra en la vida del país de Colombia de la que todavía no se ha recuperado. Llevó a la desconfianza general en cuerpos dirigentes del país, la corrupción por parte de latifundistas, la consolidación de los capos de la mafia y de narcotráfico y al abuso de la gente más pobre que no tiene salida alguna, sino la de la colaboración con aquellos que secuestran el país con terror y armas y, sobre todo, el surgir de la noción de movimientos armados 'seudopolíticos' como las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) o el movimiento del 19 de Abril (M-19 o el 'eme' en breve). (SALDI, 2014, p. 7)

Germán Castro Caicedo foi um dos principais autores do jornalismo literário na Colômbia. Suas obras combinam literatura e jornalismo, com a finalidade de refletir sobre a sociedade colombiana. Essa técnica, surgida na década de 1960, se revela como uma nova forma de comunicação, "y logró posicionarse como un género que habita entre estas dos corrientes, llegando a crear y promover revistas con enfoques informativos y literarios a lo largo del mundo" (PAEZ BUITRAGO, 2023, p.6) Através de suas obras, Caicedo evidencia a sociedade colombiana, em especial ao enfatizar o modo como aqueles que habitam as periferias são vulneráveis ao desamparo do Estado, onde não são

consideradas pessoas, de modo que os direitos humanos são violados, enquanto os que vivem na região central e seus arredores estão menos propensos a viver esses conflitos. O jornalismo literário emerge através dessas narrativas, “llegando a ser tan potente en información como en calidad narrativa, donde el autor y el lector tienen un vínculo estrecho creando un espejo logrando que el que está leyendo puede identificarse con lo que está plasmado en el papel”. (PAEZ BUITRAGO, 2023, p.9)

A literatura testemunhal de Caicedo teve início no ano de 1984 com o título *Mi Alma se la Dejo al Diablo*, onde o autor reconstrói a vida de um camponês colombiano abandonado na selva amazônica. Durante a narrativa, observamos as consequências da invasão de territórios, além da busca e exploração de matérias primas por parte das elites, as quais exploram os trabalhadores, gerando grandes ganancias a pouco custo econômico. Em *La Bruja, coca política y demonio* (1994), Caicedo aborda o relato de Amanda Londoño, mulher que aconselha narcotraficantes e personagens políticos, graças a habilidades que foi desenvolvendo ao longo de sua vida. Amanda cresceu em uma região onde a igreja católica tinha grande influência, e os mitos e lendas sobre atividades paranormais eram comuns entre os habitantes, o que simboliza o entrelace da mescla de culturas que existe tanto na Colômbia como em todas partes da América Latina.

Já no livro *Nuestra Guerra Ajena* (2014), Caicedo explica como a guerra sempre fez parte da história da Colômbia, e como a situação de violência que atravessa o país serviu como pretexto para que a comunidade internacional tenha controle dentro do território e as pessoas que ali habitam, assim perdendo a autonomia e liberdade. Assim, “la investigación que hace para este libro cubre un gran trayecto del territorio Latinoamericano donde el epicentro del testimonio está en Colombia y en la guerra que se vive desde inicios de la historia” (PAEZ BUITRAGO, 2023, p.24). Os livros de Caicedo são baseados em entrevistas, colocando os entrevistados frente a temas dos quais eles vão relacionando, contando e relatando, e enfim mostrando sua forma de pensar. Com isso, Caicedo transformava a entrevista em um monólogo, o que provoca uma sensação de comunicação direta com quem lê. Ao ser questionado na entrevista sobre qual livro o impactou mais intensamente, Caicedo responde:

Todos me han impresionado. El que me golpeó durísimo fue La Bruja, porque recibí tres demandas por violar la privacidad de unas diputadas. Durante la investigación tuve muchos problemas, no sé por qué. Yo no creo en brujas, sin embargo pasaron cosas que no son normales, como que se me dañe un computador: puse la palabra maranata, que es la última palabra del Apocalipsis, se dividió el texto en dos y no pudimos arreglarlo, tuvimos que cambiar de computadora. Cuando estaba investigando tuve un accidente de auto. Yo no lo atribuyo a nada de la

brujería; pero, coincidentalmente, me sucedieron muchas cosas. Debe ser el realismo mágico. (CHECA, 1997, p. 68)

*La Bruja* se passa em Fredonia, na província de Antioquia, e conta a história de vida de dois protagonistas, a bruxa Amanda Londoño e o narcotraficante Jaime Builes. O livro é uma crônica jornalística que o autor se baseou nas conversas e entrevistas com Amanda, e com pessoas do convívio de Jaime, já que o mesmo era um narcotraficante que enriqueceu por suas atividades, comprando terras e se instalando em Fredonia, e morreu ao ser capturado pela polícia mexicana. Portanto, sua história nos é contada através dos relatos de Amanda, e de seus companheiros e familiares próximos. Os relatos vão se entrelaçando por todo el libro y se convierten en dos ejemplos de poder con el que uno puede convertirse en un personaje relevante en los ambientes políticos tan corruptos de Colombia: la brujería por un lado y el narcotráfico por otro lado (SALDI, 2014, p. 11).

Amanda era uma bruxa, a qual relata toda sua vida depois de ter sido exorcizada, contando sobre o poder adquirido graças a suas forças mágicas, cujo serviços atenderam até mesmo alguns ex-presidentes do país. Por conta disso, a primeira edição de *La Bruja* foi censurado, “por las denuncias directas y personales que contiene el libro, sobre todo en cuanto a la descripción de los vínculos del narcotráfico con personajes de la política” (SALDI, 2014, p.12). A bruxa Amanda se constitui como uma personagem interessante, em que se pode certamente duvidar do seu relato, já que no momento da entrevista, Amanda já havia passado pelo exorcismo e fala de seu passado como um momento em que estava envolvida com magia diabólica. Assim, sua fala carrega todas as culpas, remorsos e perdões da Igreja que a salvou, apesar de que durante toda a história, ela se mostra ciente das ações que a acompanham desde sua infância.

En *La Bruja*, se desarrolla la trama de Amanda, la bruja principal del libro, en el que se entiende cómo adquiere cada vez más poder y cómo va ganando la confianza de gobernadores, ex presidentes y hasta el presidente de la República mismo. Ellos recurren a las cualidades de bruja de Amanda para tener más fortuna tanto en su vida privada como en los negocios en los que están metidos. De esta manera, a través del testimonio de Amanda se aprovecha de la situación – el hecho de que varios cabecillos políticos de la Colombia están metido en brujería y hechicería – para criticar la situación política indirectamente, como se esconde detrás de la persona de una bruja. (SALDI, 2014, p. 20)

No livro, há uma série de descrições das feitiçarias realizadas tanto por Amanda, quanto por suas amigas bruxas, ilustrando o alto nível de poder das bruxas como Amanda, e a influência que elas mantinham com o poder político. Caicedo se empenha em representar de maneira detalhada os ingredientes conjuros e usados pelas bruxas,

além disso, chama a atenção o fato de que sempre coloca os nomes das plantas utilizadas em rituais em letra maiúscula. Um exemplo de um feitiço realizado por Amanda, registrado por Caicedo:

Una noche el Presidente me llamó aparte y me dijo que definitivamente él estaba muy enamorado. ... Le dije que me trajera otra fotografía de su amor, y luego la trajo y yo se la trabajé con mucho cuidado. Un viernes la metí en Bálsamo de la India, la dejé trasnochar, le eché Ámbar Gris, Cantáridas y Almizcle, el sábado la puse al sol, le eché esencia del nido de pájaro Macúa, el domingo la recé las veces que era necesario, la alumbré... Bueno, se me fue toda la semana en ese trabajo y a la semana siguiente se la entregué para que la llevara siempre consigo y, además, le escribí los sortilegios que él tenía que decir en determinados momentos y a determinadas horas. Unas semanas después el Presidente me llamó y me dijo que le estaba yendo muy bien con aquella dama. (CAICEDO, 1994, p. 94-95)

Portanto, a obra de Caicedo, que mescla literatura e jornalismo, nos situa frente à posição da Colômbia em sua contemporaneidade, já que refletem vivências de pessoas reais que perpassa os conflitos políticos do qual o país está mergulhado, acarretando na mescla de culturas que o processo da colonização promoveu. Para tanto, o realismo mágico se constitui como ferramenta importante para análise tanto das obras de Caicedo, quanto de Mario Mendoza posteriormente, no capítulo seguinte.

### **3.4 Yo no lo atribuyo a nada de la brujería; pero, coincidentalmente, me sucedieron muchas cosas: O Realismo Mágico**

Conforme ressaltado por Caicedo, a magia que a literatura colombiana apresenta, ao retratar o cotidiano do país, pode ter como ponto de partida o realismo mágico, tema que exploro em minha monografia sobre a representação da revolução haitiana na história e na literatura, através da autora chilena Isabel Allende<sup>4</sup>. A princípio, não pensava em incrementar tal discussão na dissertação, porém, com os avanços na pesquisa, percebi que o diálogo com a vertente literária é importante, pois através da literatura, podemos investigar acerca da cultura folclórica da bruxaria em diversos locais, como por exemplo a América Latina. Carlos Alberto Uribe argumenta, principalmente ao pensar a história do continente latino americano pré-colonial, a partir de cronistas como Pedro Cieza de León

---

<sup>4</sup> BRAULINO, Mayara dos Santos. Representação histórica e realismo mágico no romance A ilha sob o mar (2010) de Isabel Allende. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História – América Latina) – Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2023.

(século XVI), que há uma relação antiga entre a política, o sagrado, a ação violenta, a guerra e a religião. Os sacrifícios rituais, a antropofagia e às guerras mágicas entre xamãs, tudo isso em meio ao culto aos mortos e à morte, e ao consumo de ervas psicotrópicas, estendia-se desde o litoral até as alturas andinas dos incas, e nenhuma dose de modernidade ao longo dos séculos foi capaz de acabar com os filtros amorosos, as poções, unguentos, rezos, conjuros, os rituais de morte, de cura de enfermidades, os quais fazem parte da cultura nesse local da incerteza humana.

Esses fragmentos da cultura tradicional, que a perseguição propunha cancelar por meio da violência cultural e política causada pelos colonizadores, é representada por autores e autoras que, ao inserirem nas narrativas acontecimentos sem explicação, utilizando elementos clássicos do gótico, renascendo os mortos e desconstruindo figuras humanas em monstros, realizam uma análise estrutural da difusão do patrimônio folclórico e a maneira como repercute na sociedade contemporânea atual, levando em conta a complexidade de fenômenos ignorados, como a persistência de mitos e ritos em contextos culturais inexplicáveis.

Assim sendo, o gênero literário intitulado como realismo mágico nos auxilia a compreender a literatura latino-americana diante a temática da bruxaria enquanto fonte de estudo. O realismo mágico pode ser entendido como um gênero próprio da literatura de vanguarda latino-americana desde meados do século XX. A partir dos anos 1930, houve um novo momento das literaturas latino-americanas, o chamado 'boom', em que os olhos do mundo se voltaram para a produção literária do continente americano. Nesse movimento, diversos escritores buscaram compreender as modernidades latino-americanas, sem ignorar todas as suas dificuldades e quase que infinitas contradições, e, nesse mesmo sentido, entender a escrita da nossa história, tratar da herança colonial e da violência da realidade histórica do continente por meio de interpretações literárias sobre experiências históricas e políticas da América Latina.

Conforme aponta a historiografia e a crítica literária, os antecedentes do realismo mágico na literatura latino-americana podem ser localizados a partir da década de 1930, momento em que escritores de diferentes países passaram a tratar da herança colonial e a violência da realidade histórica e social do continente. Discutindo temáticas como as independências, revoluções e golpes de Estado, disputas religiosas e conflitos por terra. Assim, todas as criações ficcionais que o realismo mágico abrange podem ser

consideradas tanto como entretenimento quanto poderosa fonte de informação, pois além de narrativas ficcionais também são historiográficas, levando em conta a denúncia realizada à censura pelos regimes ditatoriais que atravessaram a América Latina no século XX. Tais obras atuam como uma preservação da memória ou suprimento, por uma narrativa irreal, de uma série de explicações do inexplicável e, ainda, como forma de resistir a contextos autoritários. Desse modo, a implantação das ditaduras e seus dispositivos de terror teve como resistência a literatura realista mágica, em que o objetivo seria elaborar uma versão de um presente/passado traumático pelo desejo profundo de falar de liberdade sob uma ditadura.

O realismo mágico pretende modificar a visão do que foi imposto como verdadeiro, para repensar o continente. Os escritores magicorrealistas do século XX na América Latina buscaram compreender o real, a singularidade da experiência histórica latinoamericana e o peso da herança colonial, repensando o significado do que é real para escreverem as suas ficções. São histórias que não seguem as expectativas do olhar colonizador, em uma realidade intensa e trágica. Tratam-se também de memórias coletivas, ressignificadas a partir da literatura, que envolvem uma aproximação entre passados e presentes latino-americanos, em especial as lutas coletivas em situações de violências e hierarquizações de poder.

De acordo com Francine legelski, um dos primeiros romances de realismo mágico publicados na América Latina foi *El Reino de este mundo* (1949), do escritor cubano Alejo Carpentier. No mesmo ano, o literato guatemalteco Miguel Ángel Asturias publicou *Hombres de maíz*, no qual tratou sobre as sociedades e culturas guatemaltecas e o cultivo do milho, para tratar, a partir das memórias de populações pré-hispânicas, as lutas de povos indígenas contra invasores estrangeiros que, ao longo do tempo, buscaram explorar e comercializar o milho. Em 1955, o mexicano Juan Rulfo publicou *Pedro Páramo*, no qual narra a trágica história de camponeses mortos na cidade de Comala, metaforizando o México de meados do século XIX e a revolta cristera na virada do século XX, uma guerra na qual camponeses mexicanos e organizações católicas lutaram contra as posições anticlericais do Estado mexicano. Ainda de acordo com legelski, um outro fator relevante para se pensar a literatura latino-americana entre as décadas de 1950 e 1960 diz respeito à recepção desses escritores diante de romancistas estadunidenses - em especial de autores como William Faulkner e Ernest Hemingway - e as tentativas de buscar uma expressão genuinamente latino-americana por meio da literatura. Além disso,

muitos escritores e ensaístas ligados ao realismo mágico latino-americano consideravam que era necessário afastar-se do fantástico europeu, para, assim, compreender e mergulhar no maravilhoso americano para formar uma visão da própria América Latina.

Além dos romances supramencionados, um dos textos fundacionais do realismo mágico na América Latina foi o ensaio “Magical realism in Spanish American fiction”, do crítico literário Ángel Flores, e publicado em 1955. Demarcando o realismo mágico como uma nova estética e genuína expressão latino-americana, Flores afirmava que algumas das suas características seriam: 1) a descrição da vida cotidiana agregando acontecimentos fantásticos e irrealis; 2) o uso de imagens sintéticas no lugar de descrições verborrágicas, de modo a criar uma precisão lógica [...]; 3) a tendência do desaparecimento da cronologia como ordenadora lógica dos acontecimentos da vida. Para Flores, um dos principais precursores do realismo mágico latino-americano teria sido o escritor e ensaísta argentino Jorge Luis Borges, que, desde meados da década de 1930, tratava, ainda que pontualmente em seus ensaios, sobre as relações entre literatura e magia, indicando que os escritores conseguiriam apreender a realidade de forma mais complexa se utilizassem de narrativas não-naturalistas, embebidas em elementos mágicos. Outro texto importante na história do realismo mágico latino-americano foi já citado *Cem anos de solidão*, do escritor colombiano Gabriel García Márquez, que narra uma história longa e violenta do continente, mobilizando também registros das lutas de independência no século XIX e dos golpes de Estado do século XX.

Entre as décadas de 1960 e 1970, com a instalação de diversos governos autoritários e ditaduras na América Latina, o realismo mágico surge como uma forma de reação, utilizando o elemento mágico como reforço das palavras contrárias aos regimes dos ditadores, tentando driblar a censura comum a esses regimes. Foi uma maneira de reagir por meio da palavra. Assim como o Massacre da companhia bananeira narrado em *Cem anos de solidão* de Garcia Marquez, que retrata o assassinato de grevistas colombianos em 1928, em *De amor e de sombra*, Isabel Allende conta sobre um assassinato durante a ditadura chilena em que a autora guardou recortes de jornal durante anos sobre o caso, e que transformou em uma ficção em um momento oportuno.

Assim, pode-se perceber que a literatura atua como uma memória do passado, ao mesmo tempo em que é uma composição intelectual de tempos heterogêneos, conformando uma configuração complexa temporalmente. Essa memória, muitas vezes,

passa a ser coletiva, pois, como fez Alejo Carpentier com o Haiti, Jorge Luis Borges com a Argentina, ou Isabel Allende com o Chile, o escritor tece estratégias de territorialização e identificação em torno de um lugar que costumam repercutir em interpretações futuras sobre aquele lugar e ele próprio. Por isso, as obras de ficção tem a surpreendente característica de ressignificar, atualizar, romper e ultrapassar o seu próprio tempo.

O realismo mágico, portanto, configura-se como uma atitude perante a realidade, uma expressão que reflete sobre quem vive na América Latina e suas características culturais. Não se trata de trazer narrativas que são compostas por mundos imaginários e seres místicos e/ou sobrenaturais, apesar de que há sim tais seres, como Melquíades em *Cem Anos de Solidão* de Gabriel García Marquez ou Clara, a clarividente em *A casa dos espíritos* Isabel Allende – diferente do fantástico, no realismo mágico, esses componentes da trama não geram grandes tensões aparentes, e por que há de se espantar? É como se o realismo mágico dissesse: são tantos absurdos que nos foram soterrados no processo colonizatório, que nada pode surpreender-nos mais que nossa própria realidade, eis a complexidade de compreensão do realismo mágico, que tece uma relação misteriosa entre o ser humano e sua circunstância.

Dessa forma, para captar esse mistério, é preciso tê-lo vivido, e essa dimensão de intimidade com a realidade é tão intensa e exotérica que pode até ser considerada "mágica", no sentido de complexidade. Alguns autores preferem utilizar o termo "maravilhoso", em que maravilhoso significa olhar com intensidade. Na década de 60 do século XX, muitos desses olhares estavam voltados para a América Latina, impressionados com a literatura que daqui surgiu, pois todas as imposições coloniais fizessem com que nós nos sentíssemos estrangeiros em nossas próprias terras. De acordo com Chiampi:

criando assim uma dependência do estereótipo colonial que erigiu e manteve a nossa sujeição, impondo uma estrutura maniqueísta, de oposições raciais, culturais e religiosas absolutas. Por outro lado, o desejo de capturar as essências mágicas da América conleva uma função desalienante diante da supremacia europeia, quando exalta a americanidade como valor antitético desta e se oferece como possibilidade de superação dialética dos enfoques redutores das culturas aos seus traços acidentais.

Porém, vale ressaltar que o “boom” da literatura latinoamericana no século XX foi um movimento de autores masculinos, as mulheres não tiveram espaço de visibilidade na corrente literária. Dessa forma, com certa frequência, ocorre uma secundarização das

personagens mulheres nos romances. Sendo o patriarcado um dos braços que sustentam o sistema capitalista vigente, a escrita de autoria feminina se torna essencial para o processo de liberdade e expressão das mulheres, pois aprendemos sobre a realidade e modo de vida das pessoas em determinada época através das produções artísticas realizadas. Diversas escritoras que publicaram durante os anos do Boom e, em vários casos, anteciparam ou inovaram em relação às tendências posteriormente associadas ao movimento foram deliberadamente subvalorizadas ou silenciadas. Entre elas destacam-se Marvel Moreno (Colômbia, 1939-1995), cuja obra ficcional, centrada na opressão feminina e na crítica à burguesia caribenha patriarcal, só alcançou plena circulação com a publicação póstuma de *El tiempo de las Amazonas* (2020). Alba Lucía Ángel (Colômbia, 1939-1987), autora de *Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón* (1975), uma novela que relata a vida de uma família de classe média na mesma época de dois acontecimentos que marcaram a história da Colômbia, o assassinato de Jorge Eliacer Gaitan, conhecido como Bogotazo, e a morte do padre guerrilheiro Camilo Torres. O ato de escrever dessas mulheres é uma forma de mostrar as suas vivências, trazendo a memória e a consciência coletiva e individual da mulher, que traz diferentes gêneros literários em suas obras, misturando a realidade com ficção em mitos, fantasias, poemas e ensaios. Ao sair da escrita falocêntrica, saímos também da escrita colonial e patriarcal, e muitas vezes tal fato pode até ser mágico, pois para driblar as imposições coloniais patriarcais, um trabalho muito extenso e dedicado é preciso ser feito.

Investigar sobre a resignificação da figura da bruxa no romance de Mario Mendoza, sendo ele um homem, através de outras fontes também masculinas, como Germán Castro Caicedo, recai em uma tarefa um tanto quanto desafiadora, pois a narrativa dos homens difere quanto ao foco que segue a de autoria feminina. Mesmo quando a personagem principal é uma mulher, como no caso de Amanda em *La Bruja* de Caicedo e Leticia em *Akelarre* de Mendoza, temas pertinentes ao universo feminino, que recaíram como acusações de bruxaria, dentre eles a sexualidade, o parto, o aborto, a menstruação e os desdobramentos de tais assuntos, não são explorados com a sensibilidade devida. A investigação do tema poderia seguir outro caminho, tendo um viés mais político no sentido de explorar a história da Colômbia através da violência que ocorre entre as guerrilhas, por exemplo. Porém, seguir por entre as brechas das personagens femininas, coletar a história silenciosa da perseguição contra as práticas mágicas a partir do corpo feminino, também deve ser uma decisão política a ser seguida e contemplada,

assim como a escolha de trabalhar com um autor masculino para retratar tais assuntos, buscando explorar o tema da bruxaria no romance *Akelarre*, poderia tomar outros rumos, caso o foco se centrasse em outra personagem que não fosse a Letícia. Frank Molina, por exemplo, é um personagem recorrente em diversos outros livros do autor, configurando portanto um extenso material de análise sob o ponto de vista masculino.

Para Mendoza, o realismo mágico é fundamental por permitir o tratamento da bruxaria como uma categoria política de resistência. O autor utiliza o gênero para demonstrar que, no contexto colombiano, a fronteira entre o real, marcado pela violência das guerrilhas e do Estado, e o místico, manifestado em rituais e crenças, é virtualmente inexistente, estabelecendo o que se pode chamar de uma relação intrínseca entre o ser humano e sua circunstância. Nesse sentido, o realismo mágico configura-se como a 'chave mestra' para a compreensão da obra de Mario Mendoza, fornecendo o substrato teórico e estético necessário para a execução de tarefas narrativas complexas, como a normalização do absurdo. Nela, elementos sobrenaturais, como a clarividência e o invisível, não provocam tensões aparentes, o que se torna essencial dado que a realidade colombiana é tão atravessada por traumas, como o narcotráfico e a desigualdade, que o místico se revela como a única linguagem capaz de descrevê-la em sua totalidade. Ademais, o gênero viabiliza uma investigação das lacunas do poder, permitindo que Mendoza explore as 'brechas' das personagens femininas e a história silenciosa da perseguição. Ao ressignificar a figura da bruxa na personagem Letícia, em *Akelarre*, o autor desloca a bruxaria do campo da mera superstição para o território da decisão política e da resistência cultural.

Em síntese, o percurso histórico e literário analisado neste capítulo demonstra que a Inquisição e suas campanhas de extirpação de idolatrias não foram apenas eventos religiosos, mas engrenagens fundamentais de um projeto de dominação colonial que buscou padronizar subjetividades e silenciar alteridades. Ao transformar curandeiros, líderes espirituais e mulheres detentoras de saberes ancestrais em 'bruxas' e 'heréticos', o Estado colonial espanhol forjou uma categoria de criminalidade que serviu para justificar a violência e o controle dos corpos, especialmente na região andina e nas rotas da diáspora africana. Essa construção do medo, embora tenha provocado processos profundos de aculturação e traumas coletivos, não foi capaz de apagar as estruturas de resistência que, sob o manto do segredo e do sincretismo, preservaram a memória dos povos colonizados.

Portanto, a transição para a literatura de Germán Castro Caycedo e o realismo mágico revela que essas vozes, outrora perseguidas pelo Santo Ofício, permanecem latentes e atuantes no imaginário social da Colômbia. Através do olhar de autores que reconhecem a 'realidade alucinada' do país, a bruxaria é resgatada não como superstição, mas como uma potente linguagem política e estética capaz de narrar os absurdos da realidade que surgiu derivada de todos esses processos de controle estatal. Assim, a literatura assume o papel de um tribunal de memória, onde o místico e o real se fundem para denunciar as lacunas do poder e reafirmar a força dos saberes marginais na contemporaneidade. O próximo capítulo analisa o romance Akelarre e sua resignificação sobre a bruxaria, mostrando como o uso das plantas e o cuidado com os partos e corpos femininos funcionam como ferramentas reais para proteger a vida de quem a sociedade tenta excluir, através das personagens bruxas: Leticia e Mama Larisa.

#### **4 CAPÍTULO III: BRUXARIA COMO RESISTÊNCIA: SABERES ANCESTRAIS, O CORPO FEMININO E A SOBREVIVÊNCIA URBANA EM AKELARRE**

No ano de 1975 foi realizado na Colômbia, na cidade de Bogotá, o Primeiro Congresso Mundial de Bruxaria, evento organizado por Simon Gonzalez. Durante o evento, ocorreram diversas intervenções culturais relacionadas à bruxaria e às ciências ocultas, além de conferências sobre alquimia, telepatia, hipnose, além disso, também se organizou el Salon de Arte Brujo, onde foi entregue um prêmio internacional de literatura, e foram feitos diversos rituais de candomblé, vodu e também limpezas xamânicas. O evento ocorreu entre 24 e 28 de agosto de 1975, na Feria Internacional de Bogotá, hoje conhecida como Corferias. O Primer Congreso Mundial de Brujería foi um evento com repercussão internacional. Seu criador, também conhecido como Brujo Simon, foi empresário e depois político na cidade de Medellín, e realizou o evento no auge de sua carreira como diretor do Instituto Colombiano de Administración (Incolda).

Segundo González (2023), o congresso foi criado como um espaço para discutir e presenciar práticas espirituais não hegemônicas, incluindo seus princípios filosóficos e rituais. Os participantes presentes representaram, em partes, sistemas espirituais da América Latina e Caribe, sistemas estes que foram estigmatizados como perigosos ou demoníacos dentro da hegemonia cristã. Diante disso, “el congreso también fue pensado para confrontar la mentalidad colonial, conservadora y jerárquica colombiana”. (GONZALEZ, 2023, p. 4). Além da magia, temas relacionados a disciplinas como antropologia, etnobotânica, hipnose, contatos extraterrestres, telepatia, a literatura, a história das religiões, demonstram o caráter interseccional do qual o evento estava comprometido. Foram realizadas mais de vinte conferências, e um dos temas centrais foram as apresentações de especialistas em culturas e religiões afro-diaspóricas e indígenas.

O interesse de estabelecer uma reflexão sobre os elementos rituais das culturas afro-diaspóricas da região teve como principal tarefa o diálogo entre sistemas espirituais para contrastar dinâmicas de exclusão e marginalização social. “La centralidad que tuvo la cultura afrodiaspórica en la conceptualización y planeación del evento se encuentra en diálogo con la lucha por derechos civiles de las comunidades negras en las Américas y el Caribe desde los años setenta” .(GONZALEZ, 2023, p. 7). Segundo o autor, na Colômbia, essa associação histórica e racializada entre bruxaria e os sistemas espirituais indígenas

e afrodiasporicos têm implicações específicas, e a contribuição do Congresso de Brujeria somou ao interesse de visibilizar espiritualidades alternativas.

Apesar disso, uma das principais críticas ao evento foram os preços elevados das conferências acadêmicas. Uma das conferências mais populares do congresso foi a da escritora brasileira Clarice Lispector, a qual leu seu conto intitulado “O ovo e a galinha”, que narra uma viagem astral que se inicia em uma cena doméstica cotidiana, cujo significado foi inconclusivo para parte do público. A parte mais acessível ao público foi a Feria Mundial de Brujeria, que teve um caráter mais popular, onde diversas pessoas e instituições puderam vender seus serviços e produtos bruxos, o que resultou em uma grande variedade de participantes que iam desde curandeiros até vendedores de móveis. Diante do pouco retorno financeiro, a chance de um segundo congresso foi praticamente nula. O congresso, portanto, estava na metade do caminho entre o ativismo espiritual e a comercialização da contracultura.

Esto explica, parcialmente, la razón por la cual el evento fue considerado banal y no mereció mayor atención por parte de la historiografía nacional. Por el contrario, el inicio del conflicto armado rural y urbano, el fin del Frente Nacional y el surgimiento del narcotráfico (GONZALEZ, 2023, p. 10).

El Salon de Arte Brujo, organizado por Maria Teresa Guerrero<sup>5</sup>, representou através da arte temas relacionados à violência e suas sequelas, com corpo e paisagem, criando assim uma porta de entrada para compreender o papel que a espiritualidade cumpre no processo criativo dos artistas visuais da época. Essa mostra artística se integra como um manifesto coletivo frente ao momento político de fragmentação do qual se encontrava a Colômbia. Ao menos no discurso, tanto o evento como a mostra de arte, demonstraram uma crescente necessidade entre as instituições culturais colombianas de estabelecer espaços de diálogo mais abertos para com artistas e pessoas envolvidas com outras formas de religiosidade, que eram e ainda são parte essencial dos processos políticos de cada momento, e podem ser utilizados para aprofundamento dos temas. Essa mudança de percepção permitiu que a bruxaria fosse gradualmente compreendida não como uma heresia a ser extirpada, mas como um refúgio de subjetividades e memórias subalternas. Sob esse prisma, a figura da bruxa emerge na literatura contemporânea como uma potente metáfora de insubmissão política.

---

<sup>5</sup> María Teresa Guerrero (1942-2003) foi uma renomada historiadora, crítica de arte e curadora colombiana. Atuou como professora associada da Universidade Nacional da Colômbia e foi uma figura central na renovação da crítica de arte no país entre as décadas de 1970 e 1980, com foco nas relações entre arte, política e identidade latino-americana.

Uma reflexão sobre a bruxaria como prática de resistência cultural e histórica na América Latina, é apresentada no romance *Eu, Tituba: bruxa negra de Salém* (1986), de Maryse Condé. A narrativa reconta a trajetória de Tituba, mulher caribenha envolvida nos julgamentos de Salém, que recorre a saberes ancestrais herdados de sua comunidade africana e indígena. Por meio de elementos como o vodu, o culto aos antepassados e o contato direto com a natureza, a personagem afirma uma espiritualidade própria, marcada por vínculos com a terra e com as forças invisíveis que sustentam a vida coletiva. A obra evidencia como a figura da bruxa atravessa diferentes tempos e geografias, revelando conexões profundas entre colonialismo, racismo e gênero. Destaca-se, assim, que práticas mágicas e espirituais, historicamente marginalizadas e criminalizadas, persistem como estratégias de sobrevivência e de afirmação identitária, desafiando a violência dos processos coloniais e a imposição de um pensamento ocidental hegemônico.

Assim adentramos nesse último capítulo, trazendo a bruxaria na Colômbia, para desvendar de que maneira Mario Mendoza, sob o olhar de suas personagens femininas, fizeram frente ao que significa fazer bruxaria na contemporaneidade colombiana.

#### **4.1 Soy Mario Mendoza: tu antigua presencia**

Soy Mario Mendoza, tu antigua presencia, y si te persiguen personajes alucinados, extraviados, delirantes, marginales, déjalos pasar, no te obsesiones con ellos. Son los personajes de mis libros, que cruzan el tiempo para llegar hasta ti. Ya están escritos, ya existen en alguna de las múltiples dimensiones que crea la escritura. Ignóralos, sigue derecho, no mires hacia atrás. Y tampoco te detengas en el escritor, en mí. No vale la pena. Yo sólo cumplí órdenes. La obra ya está ahí, ya forma parte de la Biblioteca. Dedícate más bien a vivir una nueva existencia plena y dichosa. Te deseo lo mejor. Que me olvides será un enorme alivio para ambos. Justo en esta línea te bendigo, te abrazo y te beso, y te libero de toda atadura con el pasado. Buen viaje... (MENDOZA, 2012, p.104)

Mario Mendoza nasceu em Bogotá em 1964, estudou Filosofia e Letras na Universidade Javeriana, e também fez mestrado no exterior, na Fundação José Ortega y Gasset, em Toledo. em Literatura, área que lecionou durante um tempo. Atualmente se dedica somente à carreira de escritor. Em seus escritos e entrevistas, o autor assume que desacredita na academia, pois considera um local elitista e excludente, e que seu trabalho alcança mais pessoas através de suas obras literárias.

Por eso me retiré de la docencia. Porque no quería calificar, exigir, castigar, imponer, regañar. Cada vez me parecía más al cura y al barbero de la novela, y

menos a Don Quijote. Me aburrí de eso, además de que corría el peligro de un día perseguirme a mí mismo, o de volverme un crítico literario. Preferí la calle, los parques, patear latas vacías con las manos entre los bolsillos, no tener plata, perder el tiempo, escribir. (MENDOZA, 2012, p. 41)

Durante sua juventude, no ano de 1988, em uma viagem a Jerusalém, Mario Mendoza relata sua experiência no cárcere, em que foi preso pois estava sendo investigado por apoiar grupos terroristas palestinos. A cadeia é um ambiente recorrente em suas novelas. “Parte de esa dureza que aprendí en la cárcel la reflejé luego en novelas como Cobro de sangre y Buda Blues. No es fácil aguantar sin desmoronarse en una situación semejante. Hay que quedarse quieto y aguantar” (MENDOZA, 2012, p. 51). Para ele, seus livros são uma busca constante por apreender o tempo, para que as próximas gerações saibam o que ocorreu nesse tempo. Quando escreve, o desespero e a angústia desaparecem, para retornar novamente, em meio a violência e a solidão. “La muerte es el motor de mi obra, el resorte, lo que realmente la impulsa. Pienso una y otra vez en mi transitoriedad, en lo efímero de todo, en la impermanencia de cada idea, de cada afecto, de cada acción” (MENDOZA, 2012, p. 65). Sua obra varia entre ficção e outros livros que ele chama de “além da literatura”, na qual dialoga diretamente com o leitor, ao enfatizar informações sobre sua própria trajetória, vivências, crenças, e visões de mundo.

¿Escribo mis libros así, como si mis palabras estuvieran a punto de herir al lector allí donde yo sé que es más vulnerable? ¿Cuando estoy con el esfero en la mano lo agarro como si tuviera un cuchillo ensangrentado? ¿Tengo conciencia de que el lenguaje es un arma, quizá la más peligrosa de todas? (MENDOZA, 2012, p. 62)

Além disso, Mario Mendoza não está nas redes sociais, é uma pessoa reclusa, e apesar de ser muito reconhecido na Colômbia, rejeita esse local de fama, e é possível entender os motivos dessa escolha ao ler suas obras. O autor se tornou um fenômeno quando, em 2002, lançou o romance *Satanás*, que ficcionaliza um atentado que ocorreu na Colômbia, no qual um homem adentrou um restaurante e assassinou diversas pessoas a tiros. Esse evento ficou conhecido como Massacre de Poseto, episódio de violência no qual mais de vinte pessoas foram assassinadas a tiros por Campo Elias Delgado. A narrativa toma voz pelas histórias entrecruzadas de Maria, Andres e o padre Ernesto, que ao final se tornam vítimas de Campo Elias. É importante comentar que Mario Mendoza era colega de faculdade de Campo Elias, e que o mesmo o procura durante as matanças que realizou pela cidade no ano de 1986, portanto, *Satanás* é uma obra construída a

partir da experiência vivida pelo romancista e de suas memórias do atentado. Os romances de Mendoza trazem reflexões sobre o urbano, os corpos em suas expressões, a sexualidade, as religiosidades, e as personagens que enfrentam os desafios da Bogotá contemporânea, também podem ser vistos como corpos em conflito com as normas e pressões sociais. A cidade, nesse contexto, pode ser vista como um reflexo das expectativas sociais e das complexas dinâmicas de poder que afetam o corpo e a sexualidade das personagens

O autor define suas obras como uma expressão do realismo macabro, pois são quase sempre ambientadas no caos urbano, e refletem as dinâmicas e violências da sociedade bogotana. O seu primeiro romance foi lançado em 1994, chamado *La ciudad de los umbrales*.

Segundo o próprio autor:

La gente me conoce como un autor de realismo urbano, como escritor de novelas negras y policíacas. Pero mis verdaderos orígenes no son esos. Mi iniciación en la escritura está en la literatura fantástica. Y ese primer libro, con el cual ganaría un tiempo después un premio nacional de cuento, lo terminé de armar y de pulir en esa casa en la que la policía acababa de dar de baja a varios atracadores que venía rastreando meses atrás. (MENDOZA, 2014 ,p.97)

É importante salientar que Mario Mendoza não é um autor traduzido para a língua portuguesa e, portanto, seus romances são de difícil acesso no Brasil. A literatura colombiana como um todo fica à mercê de Gabriel Garcia Marquez, com isso, outros autores e autoras são pouco lidas e debatidas fora de espaços intelectuais. Mendoza apresenta com tamanha sensibilidade enredos que tem alta representatividade, o autor possui personagens trans, deficientes, negros, pobres, dentre outros, ou seja, o mesmo escreve sobre uma perspectiva onde corpos dissidentes são protagonistas de suas histórias, mesmo que essas histórias sejam ambientadas por uma violência cotidiana, que reflete o caos urbano do qual é retratado Bogotá.

Em *Paranormal Colômbia*, livro não-ficcional lançado em 2015, Mario Mendoza relata que sempre se sentiu atraído pelos que estão à margem da sociedade e pelos desajustados, pela seguinte razão: quando um sistema está infectado, apodrecido no seu interior, torna-se necessário olhar para fora. “Hay una decencia en el que se sale, aquel que decide no acatar las reglas corruptas que el establecimiento patrocina para fomentar aún más la inmundicia y el contagio”. (MENDOZA, 2014, p. 99) Por isso, o marginal obriga a rever o que o resto da sociedade considera não apenas normal, mas ideal, modelar.

Diante disso, Mendoza optou por não casar ou ter filhos, e se autorrepresenta como um indivíduo que se entrega inteiramente à criação literária, o que ofusca por completo sua lucidez em outros aspectos da vida. Mário acredita na literatura como uma força libertadora e transformadora, que é capaz de utilizar o sofrimento como um combustível poderoso e revelador; “Médiums escribientes... Eso soy yo, qué duda cabe, alguien que entra en trance y conecta con voces que le dictan los libros” (MENDONZA, 2014, p.164). O escritor portanto se desdobra, conecta com outras vidas distantes a sua, se antecipa e vê o que os outros não podem ver:

Creo en el escritor como un chamán. Como un ser que canaliza voces de su inconsciente. Como alguien que se permite ser otros. Creo en el escritor que experimenta, en el que imagina y también en el que investiga. Todos están atravesados en algún momento por una suerte de intuición que no pueden pretender comprender, y que, sin embargo, hace verídica su historia. Creo en la realidad como la máxima ficción. Y creo en la ficción como una realidad alterna. La descripción de mi blog es ilustrativa: A veces sueño en colores, me desplazo a otros hábitats, converso con otros ojos. A veces recuerdo esos sueños y siento haber estado allí. Mi literatura es del desdoblamiento. De todo aquello que sin ser yo, también soy: del mar, la costa, del cuerpo. La bitácora del cuerpo es un recorrido emocional por las instancias de múltiples personajes y rostros; de los fantasmas que también me habitan, de las presencias que me involucran en su historia. Es así como un personaje es una presencia y me atrevo a decir que hostiga su ausencia (MENDOZA, 2014, p. 257).

Em 1997, Mario tentou publicar seu romance *Scorpio City*, porém fracassou por desinteresse editorial, e o livro foi publicado somente no ano seguinte. “Un puñado de editoriales me la habían devuelto con el argumento de que era muy sangrienta y marginal, que tenía expresiones populares groseras y que Colombia estaba cansada ya de tanta violencia” (MENDOZA, 2012, p.45). O romancista argumenta que o país leva cinquenta anos ou mais de guerra, e que os colombianos estão em um movimento de autodestruição, já que ninguém os ensinou a mudar as perspectivas de futuro. Com uma mudança estrutural, mediada por uma outra forma de pensar, que auxilie transformar a consciência negativa social, causadora do ódio, das guerras, do consumo desenfreado, da exploração e da fome é possível pensar em outra Colômbia. Mario Mendoza busca retratar essa Colômbia em suas obras, que quase sempre refletem uma Bogotá sinistra e sangrenta, ao mesmo tempo mágica e possível de transformação.

Em *La Melancolia de los Feos* (2016), por exemplo, Mendoza conta a história de Alfonso Rivas, que nasce com malformações físicas, é anão e corcunda, em determinado momento viciado em drogas, porém busca no estudo compreender as dinâmicas de opressão que o assolaram por toda sua vida, até tomar a decisão de se afastar da

sociedade em um barco. Sozinho em alto mar, Alfonso reflete sobre quem recebe as oportunidades de ascensão, de melhoria, de contato social. Muitos só recebem essa rejeição quando a beleza e a vitalidade se acaba na velhice, mas Alfonso conhece a sensação de marginalidade desde o início de sua existência. Mario Mendoza defende que o ser humano é levado a entorpecer seus sentidos naturais através do consumo desenfreado, da falsa ascensão social. Ele acredita que o caminho se faz pra dentro, que existem estados de consciência humanos que devem ser apreciados para a experiência completa de se viver como ser humano na terra, como a solidão e a melancolia, porém, o sistema eurocentrista e todo o aparato que o sustenta, como o patriarcado, o racismo, as desigualdades sociais do capitalismo, nos obrigam a estar sempre em alerta e em busca de mais: mais conhecimento, mais dinheiro, mais felicidade, mais companhia.

Portanto, ao pensar a Bruxaria como reflexo da sociedade e da marginalização em Bogotá, através da obra de Mario Mendoza, é preciso levar em conta que suas histórias e personagens sempre virão de um lugar de profunda reflexão sobre o entorno sócio histórico. Bonecos vodu, objetos de santeria, cartas mágicas, bruxas, bruxos, lugares malditos, fantasmas e presenças que rondam a geografia colombiana nas ruas, nos povos, guerrilheiros que fazem pacto com o demônio, ministros e presidentes que consultam cartomantes para tomar decisões. Segundo Mendoza:

El realismo ha sido nuestra impronta más característica. Ha sido difícil, por no decir casi imposible, escapar de esa percepción y de ese modo de procesar la información. Sin embargo, mi hipótesis es que en la sombra, en los subterráneos de nuestra sociedad, otras formas de percibir, otros modos de aprehensión del entorno, otros imaginarios han permanecido vivos en ese enorme y rico inconsciente colectivo. Ciertas sabidurías, ciertos cultos, ciertas creencias, ciertas categorías míticas y ciertas elaboraciones arquetípicas están aún aquí, a nuestro alrededor, solo que no ha habido la disposición ni el espacio cultural suficiente para desenterrarlas y sacarlas a la luz (MENDOZA, 2014, p. 7).

Portanto, por baixo da superfície, Colômbia apresenta uma realidade secreta, a qual Mario Mendoza reflete em suas obras literárias. As forças ocultas ancestrais do sobrenatural viaja pelas narrativas, da mesma forma que passeia pela história do país e do continente latino americano, já que “alguien que quiera de verdad narrar nuestra historia tendría que aprender a hacer un equilibrio al filo de lo real. (MENDOZA, 2014). Com isso, seguimos agora com a apresentação da obra a ser analisada sob o prisma da bruxaria, o romance *Akelarre*.

## 4.2 AKELARRE: La brujería no es una cuestión de encantamientos y abracadabras

O romance *Akelarre* foi publicado no ano de 2019 pela editora Planeta, e faz parte de uma saga de quatro livros, que têm relação entre si, mas podem ser lidos independentemente: *Lady Massacre* (2013), *La Melancolia de los Feos* (2016), *Diario del fin del Mundo* (2018) e por fim, *Akelarre* (2019). Esses quatro romances contam a história de um personagem, Frank Molina, um detetive particular que é atravessado por diversos conflitos, que vive a marginalidade do sistema de maneira intensa. A palavra “Akelarre” faz referência ao Sabá das bruxas na Europa, que consistia em um rito coletivo realizado por bruxas, onde os elementos caracterizantes eram a metamorfose em animais, o culto ao diabo, e o chamado voo noturno. A criação do imaginário do Sabá trouxe em seu teor invenções distorcidas e exageradas. O historiador Carlo Ginzburg (1990) em *História Noturna*, elucida como foi possível alcançar, por meio do estereótipo do Sabá, as estruturas mentais invisíveis da magia popular, além da significação de tal comportamento para compreensão da natureza humana e como a ação do pensamento cristão agiu sobre a sociedade, transformando gradualmente a feitiçaria em bruxaria. O arquétipo do Sabá não se reduz a uma definição fixa, mas é composto por diversos elementos místicos, as quais foram analisadas no primeiro capítulo.

*Akelarre* é um romance polifônico, pois é narrada por três personagens, que vão se entrelaçando no decorrer da história. Um deles é o próprio Frank Molina, outro é um médico e padre chamado Lázaro e a personagem feminina chamada Letícia. Enquanto o Padre Lázaro e Frank Molina vão trazer referências diretas ao mal, ao diabo, a forças ocultas malignas, Letícia irá refletir a bruxaria em corpo, por ser mulher, e por se descobrir Bruxa ao decorrer da narrativa. O enredo acontece na cidade de Bogotá, capital da Colômbia. Logo de início, temos o Frank Molina participando de uma investigação sobre assassinatos na zona de prostituição, mas esses assassinatos acontecem de maneira muito violenta e brutal, onde os corpos das mulheres são esquartejados, destripados.

A partir disso, o romance *Akelarre* analisa a bruxaria como um crime de Estado, evidenciando como as instituições eclesiásticas foram fundamentais na construção das bases teóricas e morais que justificaram a perseguição institucional às mulheres. Além disso, também irá tratar de temas como a sexualidade feminina, e a bruxaria enquanto um ato de resistência das mulheres, de transgressão, de advertência. Abortos, partos, cuidados referentes a sexualidade feminina fora das mãos do sistema médico ocidental

são temas retratados no romance, tudo isso permeado pela ameaça de morte com o qual seguem as investigações iniciais, pois o romance se inicia com a morte de mulheres, prostitutas, de maneira extremamente violenta. É importante afirmar, de modo preliminar, que a bruxaria em *Akelarre* não é fantasiosa, que se tratam de pessoas reais fazendo coisas reais, como por exemplo mobilizando conhecimentos sobre plantas alucinógenas como meio de alterar o estado de consciência, para curar, para abortar, práticas essas que são totalmente criminalizadas na sociedade colombiana.

Mario Mendoza iniciou a escrita de *Akelarre* em 2016, e nesse último romance da quadrilogia de Frank Molina, o objetivo principal concernia em refletir acerca do conceito de Cidade Gótica, o qual o autor vem trabalhando desde os romances anteriores. O conceito de Cidade Gótica dialoga diretamente com o arquétipo do gótico encontrado em Londres no final do século XVIII e início do século XIX, período onde ocorreu a revolução industrial inglesa e a consolidação da primeira cidade industrial. Londres e Paris eram as grandes referências de crescimento desenfreado e centros urbanos no século XIX. Já no século XX, em um contexto de hegemonia econômica estadunidense, Nova York tornou-se uma das principais e maiores cidades globais. Já nas primeiras décadas do século XXI observamos outras experiências de urbanização e globalização desenfreada, especialmente nas cidades terceiro-mundistas, como por exemplo São Paulo, Rio de Janeiro, Ciudad del México e Bogotá, onde se passa *Akelarre*.

Essas megalópoles que cresceram desenfreadamente se tornaram caóticas e enfermas, e, seguindo a premissa apresentada por Federici (2017), sobre a relação dos corpos humanos com a formação das cidades industriais, Mendoza também enfatiza isso em *Akelarre*. No romance, Mendonza destaca como a cidade imita o corpo, com as redes de água, as redes de esgoto, as veias do sistema sanguíneo, a luz elétrica e o sistema nervoso, o pulmão que recebe ar, o pulmão da cidade, o ar poluído que respiramos, as doenças que contraímos por viver em um ambiente enfermo, as zonas que são como tumores, conflitivas e problemáticas, por agruparem virus, água contaminada, fumaça de fábricas e carros, as periferias, as favelas, às margens da cidade. Em *Akelarre*, esse local é Bogotá, especificamente a zona de tolerância conhecida como Zona Roja, local onde ficam as prostitutas, onde também ocorrem os crimes que Frank Molina analisa no decorrer da narrativa. A cidade está viva, mas doente.

Mario Mendoza argumenta que o movimento gótico deu vazão ao romântico, e então a uma contracultura. O século XVIII também foi conhecido como “século das luzes”, momento em que diversos intelectuais e letrados iluministas enfatizavam as ciências

cartesianas e o racionalismo como fonte principal para entender o mundo. Contudo, nesse mesmo período, surgiram outras experiências envolvendo intelectuais, letrados e artistas que buscavam experienciar o mundo a partir de outras sensibilidades, inclusive a partir de substâncias que possibilitavam explorar outras consciências. Uma dessas substâncias era o Láudano, uma tintura de ópio, uma antiga e potente mistura de extrato de papoula do ópio (*Papaver somniferum*) em álcool, contendo alcaloides como morfina e codeína. O que acontece com a percepção sob o uso de substâncias que alteram a consciência vai totalmente contra o uso da razão proposta pelos iluministas, pois os escritores estão em outra dimensão, onde buscam encontrar os caminhos para as chaves dos mistérios. Um dos livros que podemos mencionar a respeito dessas experiências é *Confissões de um Comedor de Ópio* (1821), relato biográfico de Thomas de Quincey sobre o seu vício em laudano e seus efeitos em sua vida. Também podemos citar aqui Samuel Taylor Coleridge, poeta influente do romantismo inglês, que também utiliza do ópio para suas criações literárias. O poema *Kubla Khan* (1816), por exemplo, foi inteiramente escrito sobre o efeito da substância.

*O Estranho caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde* (1886) de Robert Louis Stevenson tem conexão direta com as intenções da escrita de *Akelarre*. Essa conexão se fazia presente nos escritos de Mendoza desde *Satanás* (2002), já que a tese de Campo Elias era sobre Dr. Jekyll e Mr. Hyde. No ano de 2016, em uma região próxima onde ocorreu o Massacre de Poseto, cometido por Campos Elias, um outro crime assolou a Colômbia, tornando-se um símbolo da luta contra a violência sexual e o feminicídio infantil no país. Em 4 de dezembro de 2016, Yuliana, uma criança de sete anos, foi sequestrada em um bairro popular de Bogotá (Bosque Calderón), estuprada e assassinada. Laura Restrepo aborda o horror do crime no livro *Los Divinos* (2018) usando-o como pano de fundo para investigar a violência e as questões de classe social na Colômbia, segundo a visão de Restrepo. Mendoza, em suas pesquisas, soube que aproximadamente um ano depois da publicação de *O Estranho caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, surge Jack, o Estripador, famoso assassino em série que atuou na região de Whitechapel, especialmente em zonas periféricas, habitadas principalmente por imigrantes e trabalhadores, e que tinha como alvo mulheres que trabalhavam com a prostituição. Assim, ao articular a história de Campo Elías, a figura de Jack, o Estripador, o caso de Yuliana e o conjunto de violências e desordens que atravessam a cidade de Bogotá, resultantes de um processo acelerado e desigual de industrialização e globalização, Mario Mendoza constrói o romance *Akelarre*. A criação artística é sinuosa, tenebrosa, e vem de áreas que frequentemente podem

assustar o artista. *Akelarre* é um apanhado de momentos, histórias e acontecimentos sinistros, e é nesse local que se encontra a bruxaria no romance. La brujería no es una cuestión de encantamientos y abracadabras, sino que es sobre la libertad de percibir no sólo el mundo que se nos da por sentado, sino todo lo que es posible (MENDOZA, 2019, p. 128).

Frank Molina é narrado através da segunda pessoa do singular, e é o personagem que irá simbolizar o desgaste, a loucura, a somatização das mazelas da sociedade bogotana, e é ele quem começa e termina a narrativa. O livro inicia com o primeiro assassinato na zona de tolerância, um crime feito de maneira que a vítima tem suas tripas espalhadas pelo quarto. Por ser uma personagem cuja trajetória foi descrita em outros romances de Mendonza, a análise da trama, pela perspectiva de Frank, implicaria em outra pesquisa, porém é importante salientar a relevância do personagem para desenvolvimento da narrativa literária. "*Akelarre* percorre as entranhas de uma Bogotá onde a violência e o feminicídio são onipresentes. No centro dessa trama está Frank Molina, um personagem que habita as margens da normalidade; marcado pela solidão e pelas oscilações de sua condição bipolar, ele encarna a figura do indivíduo que não se ajusta às engrenagens da sociedade contemporânea.

Pero hay algo honesto y limpio en ese dolor, en ese sufrimiento de no encajar, de vivir en un mundo que no tiene nada que ver con uno. Hay algo sano en sentir que se está metido en un estercolero. Lo enfermizo es lo contrario: seguir como si nada, hacer planes, casarse, tener hijos, querer triunfar. Hay una alta dosis de insensibilidad en la gran masa anónima. (MENDOZA, 2019, p. 156)

O outro narrador é Lázaro, o médico-padre, inspirado em Joseph Mengele, o médico de Auschwitz. No romance *Diario del Fin del Mundo* (2018), Mario Mendoza narra a jornada de si próprio, de maneira ficcional, em que reencontra um amigo da época da escola, cuja mãe havia sido assassinada pelo padrasto, que era um nazista alemão escondido na Colômbia. *Diario Del Fin del Mundo* ficcionaliza a vida de Joseph Mengele, apresentando uma história alternativa na qual o médico fugiu para a Colômbia e realiza experimentos em Bogotá, o qual Mario e seu amigo descobrem já em vida adulta, revelando segredos e mistérios da infância. Esses mistérios estão contidos no personagem Lázaro. Outra inspiração para o personagem é Frankenstein, já que Lázaro, no início de sua carreira como médico, junto a outro colega, que morre de maneira trágica, faziam experimentos com partes de corpos humanos, com a intenção de construir um tipo de autômato. Além disso, Lázaro passa a fazer transplantes para o narcotráfico,

contrabandeando órgãos do hospital. Em determinado momento da narrativa, Lázaro passa a ser atormentado por forças ocultas, pois o mal está sempre à espreita durante a narrativa. É através dele que o demônio, o mal, o oculto se apresenta:

Qué curioso: el demonio no es una entidad, sino una pluralidad, una multiplicidad que ronda el éter y que está en busca de cuerpos para encarnar, para poder existir. ¿De dónde viene esa legión, en qué dimensión se encuentra y cómo hace para pasar desde ese otro lado a este, donde nos encontramos nosotros? ¿Dónde está esa realidad demoníaca que de un momento a otro abandona su estado y nos busca a nosotros, seres con cuerpo, seres tridimensionales, para poder existir de verdad y tener manos, brazos, labios? (MENDOZA, 2019, p. 91)

A terceira personagem, em *Akelarre*, que a da voz cantante a narrativa, que será analisada com ênfase, é Letícia, que se descobre bruxa ao decorrer da trama. Os tres dialogam pelos capítulos sem nunca se encontrarem, e tudo está conectado com os crimes no estilo Jack o Estripador: Letícia, como vidente, tem visões dos crimes que irão acontecer, o qual pinta quadros com as cenas tenebrosas dos atos; Frank Molina, como investigador, está presente nas averiguações criminais, e sua condição psiquiátrica também permite que ele atravessasse os véus da realidade; e o padre Lázaro, em diversos momentos parece suspeito de ser o autor dos crimes, visto que quem os comete tem conhecimentos médicos, principalmente dos órgãos humana. Contudo, não se trata de Lázaro: ao longo de todo o romance, ele luta para se desvencilhar do mal que o assola, do espírito imundo que o atravessa. Quem comete os crimes é mais que uma pessoa, é uma legião:

Están acostumbrados a lidiar con hampones de poca monta, traficantes incipientes, ladronzuelos y cuchilleros callejeros que muchas veces son sus socios y les pasan una parte de sus ganancias. Esto es otra cosa. Una mente trastornada, ida, en una dimensión aparte, y al mismo tiempo una personalidad fría, calculadora, matemática, precisa hasta la obsesión. (MENDOZA, 2019, p. 8)

A partir dessas considerações iniciais sobre o romance, seguiremos agora para a análise da personagem principal, Leticia. A trajetória da protagonista nos permite aprofundar em três eixos fundamentais que estruturam a narrativa de Mendoza: a sua complexa jornada de autoconhecimento, a reconexão com religiosidades ancestrais de matriz afro e o sensível debate sobre a prostituição em Bogotá. Ao entrelaçar esses temas, a figura de Leticia emerge não apenas como personagem, mas como o ponto de convergência entre a resistência identitária e a sobrevivência nas margens da capital

colombiana.

### 4.3 LETICIA: la bruja

Las brujas medievales, quizá las primeras feministas occidentales, fueron perseguidas, torturadas y quemadas vivas porque propusieron otras formas de aprehensión de lo real opuestas a la Iglesia, es decir, opuestas al poder masculino. Leticia cerró el libro que estaba leyendo y se dijo que acababa de darse cuenta de la confusión en la que había vivido desde siempre. No era una artista: era una bruja. (MENDOZA, 2019, p. 74)

Dentre as diversas camadas que o romance apresenta, escolhi analisar sob a perspectiva da personagem feminina Leticia, e todos os desdobramentos que essa escolha conduz. Leticia representa o ponto de vista feminino da trama. Caso a análise se concentrasse em Frank Molina, o foco da pesquisa se deslocaria para o caos urbano de Bogotá e para as dinâmicas de adoecimento mental produzidas por um cotidiano marcado pela violência. Por sua vez, a perspectiva do padre Lázaro permitiria explorar aspectos relevantes da religiosidade cristã e do aparato demonológico que também atravessam o romance.

Já com Leticia, o foco em bruxaria enquanto um culto ancestral, corporal e feminino é evidente, apesar de ao final, todos esses temas se entrelaçarem. Leticia percorre uma jornada permeada pelo autoconhecimento, na qual se descobre bruxa, porém não deixa de ser vítima dos acontecimentos alheios às suas escolhas, decorrentes da sociedade a qual os personagens estão inseridos, incluindo Frank e Lázaro. Apesar das histórias parecerem totalmente desconectadas a princípio, as narrativas vão se conectando, e cada um passa no lugar onde o outro acabou de deixar, sem jamais se encontrarem. Portanto, o romance apresenta a personagem:

Leticia Almanza nació el 13 de febrero de 1990 bajo el signo de Acuario en un barrio de las afueras de Bogotá. Su padre era de Tumaco y ella le heredó su color oscuro, del cual siempre se sintió tan orgullosa. Su cabellera encrespada y desordenada le daba un aire salvaje, indómito, y era fácil reconocerla en un grupo de niñas en el colegio porque su cabello parecía una explosión de tornillos al aire. Su madre, una enfermera callada y perspicaz, tuvo desde los primeros años de su niñez la impresión de que su hija había nacido para algo diferente, que no tendría el destino común y corriente de la mayoría. Cuando el padre las abandonó por otra mujer, Leticia, que apenas contaba con cinco años, le dijo a su mamá, sin derramar una sola lágrima: —Si yo con cinco años puedo aguantar este dolor, tú también puedes. (MENDOZA, 2019, p. 16).

Um fato importante é que Leticia é uma mulher afrocolombiana. Leticia, por ser negra e bruxa, dialoga diretamente com as práticas e discriminações decorrentes de seus atos.

Esto era para Leticia algo muy importante: su pelo agreste y arrebatado en bucles indómitos era el símbolo de su raza, de su color, de sus orígenes africanos. Ser blanca es un asunto muy distinto porque la publicidad, el maquillaje, la ropa y los tratamientos capilares son para ellas, las barbies, las de cabello liso y piel clara. Pero ser negra significa buscar un maquillaje diferente, unos polvos faciales especiales y, sobre todo, cuidarse el cabello como si en la cabeza uno llevara una pancarta, un símbolo de su rebeldía que dijera: sí, soy negra, y qué (MENDOZA, 2019, p. 38).

Convém mencionar que, no imaginário coletivo, a África tem sido frequentemente retratada como um continente cheio de clichês, o que envolve uma marginalização da contribuição africana para a história da humanidade em geral, e implicando na inferioridade africana, ou seja, na ideia de que África não pode produzir conhecimento ou história por si só, inferioridade que é fortificada pela estrutura da colonização, dominação física, humana e espiritual. Assim, essa ideia de África como um pedaço de carne a ser cortado criou-se e sustentou-se durante muito tempo, principalmente ao longo da modernidade, dando aos negros da África um conjunto de imagens particularmente degradantes e designando-lhes o lugar mais baixa na escala humana.

Além de afirmar que os africanos escravizavam a si mesmos como justificativa para a escravidão, outra justificativa da escravidão negra pelo pensamento teológico tardo-medieval ocorreu através do mito da “maldição” dos descendentes de Cam, que deu origem à chamada “teoria camita”. Conforme essa “teoria”, os descendentes de Cam, o filho de Noé, deveriam servir aos seus irmãos após flagrar seu pai bêbado; além disso, somava-se, nos discursos teológicos medievais, a ideia da “maldição de Caim”, que, após matar seu irmão Abel, teria sido marcado na pele e amaldiçoado. No pensamento tardo-medieval, essas noções reforçavam a ideia de que a África seria um continente amaldiçoado, e que seus habitantes poderiam ser alvo de escravização dos europeus. Nas sociedades africanas pré-coloniais, a condição de escravidão não era perpétua, já que os escravizados, em pequenas quantidades, eram indivíduos derrotados em conflitos, e não eram vistos como uma mercadoria, eventualmente sendo incorporados à comunidade ou à linhagem, de modo que seus descendentes tornavam-se livres. Além disso, não havia senso de identificação, muito menos um senso de identidade africana, então “africanos” não escravizavam “africanos”: eram diversas formas de identificação e

auto-identificação em coexistência, como axantis, bakongos, shonas, , dentre outros. Por extensão, convém também demarcar os sistemas de escravidão islâmica, implementadas no norte e nordeste da África como consequência da expansão árabe a partir do século VII e VIII. O alvo privilegiado dessa forma de escravidão eram as sociedades que não haviam se islamizado ao longo desse processo, e os escravizados, além de serem utilizados nas rotas de comércio transaariano, eram transportados para diversos pontos do mundo árabe.

A expansão ultramarina europeia e as invasões coloniais no final do século XV resultaram na implementação de um sistema de escravidão mercantil, cujos efeitos podem ser vistos na escravização em massa de africanos, traficados em pontos do litoral africano, a exemplo da fortaleza de São Jorge da Mina (atual Gana) ou na fortaleza de Nossa Senhora de Luanda (atual Angola). Como ocorreu a passagem do rapto a um comércio relativamente regular de pessoas escravizadas? Mais do que a transferência geográfica, o que importava era a transferência sociológica, da nobreza da terra e guerreira para a burguesia mercantil. As sociedades com escravos vão se transformar em sociedades escravocratas quando os europeus começam a circular pelo norte da África, especificamente os europeus da península ibérica, que abriram vias de trocas diretas com a África atlântica a partir do século XV. Essas trocas acabaram por concentrar os escravizados como mercadoria privilegiada, em uma amplitude sem precedentes.

Os europeus instauraram correntes de trocas em seu proveito, até fazer dos escravos negros um produto de troca privilegiado, se aproveitando da estabilidade africana a favor do caos europeu decorrente das guerras e invasões mulçumanas/árabes. Em um duplo sistema escravagista, de plantações e trabalho doméstico, o sistema foi se consolidando de uma maneira que, por mais cruel que fosse o tráfico, a propaganda da época vendia a ideia de que os escravos africanos eram mais felizes na América do que na própria civilização africana. O comércio de escravos e a escravidão estavam firmemente entrelaçados à economia do século XVIII.

Na Colômbia, a Igreja Católica e a Inquisición de Cartagena de Índias foram as grandes responsáveis por delinear e executar as políticas culturais do Império, que tinham como ponto principal “desarraigar las memorias históricas y culturales de quienes representaban la mano de obra más importante para la extracción de los metales y la vida económica en general de los reinos de américa: los esclavos”. (RESTREPO, 2009, p. 236), e assim reprimir e extirpar as memórias e tradições culturais históricas das diversas nações africanas que chegaram ao que hoje chamamos de Colombia.

Así, la primera modernidad (1492-1789) en lo que hoy es Colombia se inauguró bajo la égida negrera, esclavista e inquisitorial. Las prácticas de persecución, sujeción, voluntad de dominio y expropiación simbólica son discernibles en los archivos inquisitoriales. Dentro de ellas se destacan por lo menos tres: la violencia contra los cuerpos, la coacción de los actos y el escudriñamiento de las almas (RESTREPO, 2009, p.230)

A discriminação contra afrodescendentes na Colômbia não é somente uma prática cotidiana, mas um problema estrutural de longa duração. Suas raízes se encontram nos legados coloniais da administração colonial e em sua atualização durante o pós-independência. O racismo institucional é entendido como uma forma de violência metapolítica de Estado dinamicamente simbólica, “la cual ha estructurado en la larga duración un sistema de valores que discrimina, diferencia y excluye mediante las estrategias ideológicas de la invisibilidad, el ocultamiento, la negación, la omisión y la estereotipia” (RESTREPO, 2009, p. 222).

De acordo com Restrepo, o conceito de invisibilidade diz respeito à maneira como o ocultamento da história do passado africano e de seus descendentes escravizados na Colômbia, não os tratando com sujeitos e atores políticos têm consequências no presente. Compreender todo o aparato que sustenta esses processos é fundamental para entender os mecanismos de discriminação racial e cultural que foi construído no país, desde os tempos coloniais até a atualidade. Esses mecanismos agregam estratégias conscientes ou inconscientes de ocultamento, invisibilização, que sustentam ideologias racistas tanto em âmbitos cotidianos como em institucionais, que formam um complexo de representações arquetípicas negativas que tem como consequência a inferiorização cultural e racial de afrocolombianos.

Desde a Constituição de 1991 na Colômbia, as políticas culturais e educativas tem buscado atender o artigo sete, que define a nação colombiana como pluriétnica e multicultural, pois a cultura, a identidade e a memória dos povos também são históricas, “y su devenir se ancla en espacios geográficos y ecosistemas específicos”. (RESTREPO, 2009, p. 221). Leticia portanto reivindica sua negritude em um lugar de orgulho, tanto física quanto espiritualmente:

Además, Leticia tenía conciencia también de que la cuestión de género agudizaba aún más la exclusión y la marginalidad. Si ser negro era ya un asunto político, aunque uno no lo supiera, ser negra lo era con mayor razón, porque había una doble discriminación. Ese orgullo de su negritud, de su cabello leonino, de sus ojos oscuros la condenaban a recelar de los hombres que se le acercaban o que se sentían atraídos por ella. Pensaba que la iban a utilizar, que se querían acostar

con ella creyendo que por ser negra y pobre era una mujer fácil. Estaban muy equivocados, que se acostaran con sus barbies y sus princesas nórdicas. (MENDOZA, 2019, p. 18)

Na revisão da historiografia sobre religiões afrodiáspóricas presentes na Colômbia, apareceram alguns temas que remetem a questões sobre a origem e chegada dessas práticas, o contexto sócio-político que teria influenciado em sua chegada e recepção, e as possíveis relações com as populações afro-colombianas. Tais práticas começaram a surgir há aproximadamente quatro séculos, como resultado de dinâmicas diáspóricas e de transnacionalização, ainda que sua consolidação como sistemas religiosos só foi possível no início do século XXI. Ramírez e Osorio-Rozo (2024), argumentam que, em volta desses sistemas religiosos, existe um extenso desenvolvimento estético que alimenta diversos campos da produção cultural, como a literatura, a música, as artes visuais, o cinema, e a gastronomia, que são influenciados por essas tradições que transbordam do âmbito religioso e ritual e se assentam no cotidiano, como é possível observar através da exploração e circulação de imagens, símbolos e significados. No caso das religiões de inspiração afro, que dialogam com processos de diáspora e transnacionalização de conhecimentos ético-filosóficos, esses espaços oferecem serviços que vão além do rito e atraem um grande fluxo de pessoas; ainda que não familiarizados com a complexidade desses significados, esses sujeitos buscam na pluralidade da magia caminhos para solucionar suas demandas vitais.

Antes de se descobrir bruxa, Leticia frequentava a Universidade Nacional de Colombia, onde era graduanda do curso de Artes. Ali, sente que os professores e diretores converteram a universidade em um local elitista onde o conhecimento não é compartilhado de forma hegemônica, e que “no hay diferencia entre estudiar aquí y los niños de papá de las universidades privadas” (MENDOZA, 2019, p. 18). Assim, Leticia é convidada a participar de um grupo de ativistas chamado CAOS, no qual a ideia principal era realizar atos de *happening*. O primeiro ato consistiu em fazer as pessoas envolvidas entenderem que a vida era muito breve, que não somos eternos, e que ninguém nos ensina a importância do aqui e agora, e por isso, quando chegamos à velhice e a doença, ninguém sabia como se comportar ou o que fazer.

Integrantes de Caos se instalaban en un restaurante, por ejemplo, y, con la ayuda de uno de los del grupo que trabajaba como mesero, insertaban en la carta una nota que decía: Usted no es eterno y un día morirá. ¡Despierte! Y filmaban y fotografiaban las expresiones y los gestos de la gente (MENDOZA, 2019, p.19).

Com base na análise de Magaly Muguercia (2013) o *happening* foi criado por Allan Krapov, e se configura como uma modalidade teatral que busca transitar em uma zona de fronteira, na qual a arte deixa de ser apenas representação para se tornar um acontecimento, promovendo uma ação conjunta entre artistas, espectadores e materiais, ou seja, o *happening* acontece em meio a improvisação, em espaços não convencionais. Um exemplo emblemático dessa estética na América Latina foi *La Menesunda*, na Argentina, de Marta Minujín (1965), que submetia o público a situações sensoriais inesperadas, como túneis de néon, câmaras frias e interações com atores nus em ambientes construídos. Já em Bogotá, na década de 1960, o *happening* era alvo de repressão, chegando até a ser proibido pelas autoridades. A proibição insere o *happening* colombiano em um quadro de censura e controle estatal, diferenciando-o das motivações puramente estéticas e aproximando-o de uma zona de perigo político. O *happening* é descrito como uma forma de teatralidade dissidente que, ao ultrapassar a fronteira da representação e ocupar espaços não autorizados, gerava desconfiança e repressão por parte das instâncias de poder. Assim, desafiou tanto as estéticas conservadoras quanto o pensamento dogmático, propondo uma política vivida através do sobressalto de corpos reais convidados a abandonar espaços autorizados. Em determinado momento, quando o grupo CAOS decide sequestrar um aluno rico da universidade, para lhe dar um choque de realidade diante dos seus privilégios, o plano era libertá-lo logo após o ato, porém, o sequestrado, que foi amarrado ainda com o celular no bolso, conseguiu contactar a polícia, e então todo o grupo foi preso, sob acusação de sequestro.

Leticia fue conducida a la cárcel de El Buen Pastor y unos meses después un juez dictó sentencia: diez años de prisión. Atenuantes como no tener antecedentes penales, no portar armas ese día ni haber herido al prisionero la salvaron de una pena mayor. Si estudiaba en la cárcel, alfabetizaba a las prisioneras con menos educación y tenía un comportamiento ejemplar, podía salir en cinco o seis años, más o menos. Todo se trataba de aguantar y de no desmoronarse (MENDOZA, 2019, p. 29)

É na cárcere que Letícia se descobre bruxa. Após se envolver em uma briga com uma das detentas, é enviada à solitária, “un antro subterráneo donde nunca entraba la luz del sol, olía a orinal público y de vez en cuando se veía una que otra rata rondando en busca de algo para comer” (MENDOZA, 2019, p. 37). Ali, onde pensou ser a sua perdição, totalmente sozinha e desesperançosa, em uma noite escutou batidas ritmadas na parede. Pensou estar alucinando, porém, quem estava do outro lado era Madame Luz. A cada dia ela instruía Letícia nas artes da magia e, com isso, as duas criaram todo um

sistema de comunicação; através dele, Madame Luz passava conhecimentos empíricos e práticas de exercícios físicos e mentais. Assim, mesmo estando presa em uma solitária, Leticia era livre.

...nadie podría jamás sujetarla ni dominarla. Pasaba el día entero haciendo ejercicios, pintando, escribiendo y meditando. Sintió que, en efecto, una fuerza descomunal ascendía por toda su columna hasta llegar a su cerebro y conectar hacia fuera con esa máquina exterior que se encuentra más allá del firmamento. Se sintió partícipe no solo de la tierra, de los árboles, de los otros animales, sino del éter, de las nubes y del cosmos en general, que la constituía con los mismos elementos con los que se había creado las estrellas, los cometas y los meteoritos. No era Leticia Almanza, sino una energía en perpetuo desdoblamiento, en despliegue permanente (MENDOZA, 2019, p. 64)

Após sair da solitária, Leticia recebe a notícia de que a sua colega e mestra, Madame Luz, havia sido assassinada no pavilhão a alguns dias atrás. Porém, logo após a triste notícia, também foi liberta da prisão, pois um novo juiz estava a par do caso, que teve em conta diversos fatores que a inocentaram, por exemplo, que ninguém havia chamado os familiares do sequestrado atrás de um resgate, não houve qualquer agressão, “e varias de las personas del público en general a las cuales se les había cambiado la vida gracias a los performances del grupo Caos dieron su testimonio y contaron cuál era el verdadero objetivo de los chicos” (MENDOZA, 2019, p. 71). Leticia portanto resolve seguir os estudos esotéricos, e é nesse momento que se entrega também à arte, e seus quadros artísticos, que também são visões de futuro, passam a ser o seu ganha pão. Um dos livros que foi essencial para o autodesenvolvimento de Leticia, foi *O Poder do Silencio* (1987), de Carlos Castañeda, que encontrou no acervo da biblioteca Luis Ángel Arango, em Bogotá,.

Carlos Castañeda (1925–1998) foi um antropólogo e escritor, naturalizado americano (embora nascido no Peru). Ele se tornou um fenômeno cultural nos anos 70, transformando-se em uma figura mística e reclusa. O tema central do livro é o conhecimento silencioso, um estado de consciência em que o ser humano não precisa de pensamentos ou palavras para entender a realidade, ele simplesmente sabe. Esse livro organiza e sintetiza os ensinamentos de seu mentor, o índio yaqui Don Juan Matus, sobre a natureza da percepção e do poder pessoal. Diferente dos primeiros livros, que focavam muito em plantas de poder, este volume mergulha profundamente na filosofia e na mecânica do xamanismo.

A *Erva do Diabo* foi publicado em 1968, é o livro que deu início ao fenômeno Carlos Castaneda. Ele é apresentado como um relatório antropológico de seus primeiros

anos como aprendiz do bruxo yaqui Don Juan Matus. O objetivo inicial de Castaneda era estritamente acadêmico: colher informações sobre o uso de plantas medicinais e psicodélicas pelos indígenas da região. Diferente dos livros posteriores, este é focado quase inteiramente nas experiências sensoriais e nos rituais de ingestão de três substâncias principais: o Peyote (Mescalito), considerado por Don Juan como um mestre e uma divindade protetora que ensina a forma correta de viver. Já a erva-do-diabo (*Datura innoxia*), personificada como uma aliada feminina, poderosa e frequentemente violenta, usada para ganhar poder pessoal, e o Fuminho (*Psilocybe*), uma mistura de cogumelos alucinógenos usada para obter visões e ver a realidade de forma diferente.

Los consejos de Don Juan, el chamán protagonista de esas historias, había un camino, una especie de indicación para llegar a entender que la realidad no era algo fijo ni estático, sino todo lo contrario: un cúmulo de fuerzas plegables que estaba en perpetuo movimiento. (MENDOZA, 2019, p. 128)

Portanto, a cada dia Leticia seguia ainda mais sua dedicação aos estudos, e passou a experimentar com a vizinhança processos de cura e clarividência, e os rumores de que Leticia tinha poderes curativos se espalhou.

¿Eran los clarividentes, los sanadores y los hipnotistas una red de apoyo, una especie de telaraña espiritual que ayudaba a los humanos a soportar su difícil tránsito por este mundo? ¿Eran los brujos y los chamanes puentes, contactos con esas otras dimensiones que la gran mayoría no podían ver ni percibir? ¿Y ella, Leticia Almanza, a qué había venido a este mundo, cuál era exactamente su misión? (MENDOZA, 2019, p. 210)

Apesar das boas intenções, é inegável que Leticia vive em Bogotá e, como tal, também é atravessada pelas mazelas da sociedade. Nesse sentido, é com assombro que passa a ter visões das próximas vítimas a serem assassinadas na Zona Roja. Ela então resolve adentrar em uma busca pessoal pelo assassino, e resolve começar a rondar pelo bairro onde ocorrem os assassinatos, na expectativa de encontrar alguma pista que a auxilie a desvendar o mistério, e prender o assassino. Desse modo, a trama também discute o contexto urbano de violência contra grupos marginalizados, em especial, neste caso, mulheres que trabalham com a prostituição.

Segundo Avila (2016), as trabalhadoras sexuais colombianas, assim como em outros lugares do mundo, são discriminadas, pois cometem la doble “falta” de ser mujeres y de hacer lo que se considera un uso equivocado de su sexualidad. (AVILA, 2016, p. 153). A prostituição na Colombia dialoga com questões de saúde, doença, a

razão, a loucura, a religião, os ricos, os pobres, o narcoparamilitarismo, a bruxaria, a delinquência, os homens e mulheres envolvidos. Está presente nas ciências sociais, na literatura, no cinema, na música, nos jornais, “porque el sexo vende, y porque representa para la tradición histórico-cultural de origen judeo-cristiano que se autodenomina “Occidente”, un tipo especial de peligro que procede de su interior” (AVILA, 2016, p. 154).

Todos esses estigmas negativos sobre a sexualidade recaem sobre o corpo da mulher, que é condenada e julgada desde o ponto de vista religioso, político, estético e econômico, no qual as mulheres são exigidas um “bom” uso de sua sexualidade. Esses valores são enraizados na realidade econômica, social, política e cultural, já que a vida das mulheres, especialmente nos países da América Latina, transcorre em meio a relações desiguais com o sexo masculino, especialmente nos âmbitos familiar e de trabalho.

Os estigmas sociais sobre as prostitutas também estão relacionados à pressão que sofrem por se dedicarem a um trabalho de risco a sua integridade física e emocional. Elas estão vulneráveis a serem vítimas do tráfico de pessoas, serem escravizadas e violadas, e no contexto colombiano, é comum serem utilizadas como informantes entre guerrilheiros, paramilitares ou das forças armadas do Estado. O exercício da prostituição não é crime na Colômbia, porém não é desejável para o Estado colombiano. “El Estado no desea que sus ciudadanos se involucren en esa actividad para ganarse la vida porque el Estado considera que tal actividad le ocasiona un “mal” que es “menor” (AVILA, 2016, p. 159). Alguns tratam a prostituição como uma “epidemia”, e se referem às trabalhadoras sexuais como pragas, que se multiplicam e contaminam, e devido a sua proliferação acabam com os bons costumes e a moral, além de compartilharem doenças através do sexo. De un modo similar los poderes políticos, religiosos y económicos se expresan con respecto a los comportamientos sexuales que tienen lugar en mundos marginales (AVILA, 2016, p. 159).

Na Colômbia, há uma relação direta entre a guerra e a sexualidade. A lógica do conflito armado na Colômbia potencia privilegiadamente formas brutais de violência, morrer, matar ou ver matar, ser um corpo objeto de desprezo, fugir, casar ou ser desterrada à Zona de Tolerância (NIETO OLIVAR, 2008, p. 24). O conflito armado e a exploração da terra conduzem a um ambiente onde a presença masculina é sinônimo de violência e morte.

homens desarraigados, capazes de desbravar a selva, criados em contextos onde a morte ou a violência são vias legítimas de resolver conflitos. Homens de duros silêncios e de palavras exaltadas, acostumados a descarregar no jogo, no álcool e nos corpos femininos (ou feminizados) as múltiplas tensões da guerra, da colonização. (NIETO OLIVER, 2008, p. 25)

No contexto da guerra interna colombiana, a experiência das prostitutas como sujeitos sociais revela como as violências material e simbólica se entrelaçam e dialogam com as dinâmicas do conflito armado. Nieto Oliver argumenta que a prostituição deve ser compreendida como um sistema cultural, que ganha forma em um espaço para observação e reprodução de formas históricas de dominação moral. Laura Restrepo, em seu romance *La Novia Oscura* (2007), trás um relato sobre a prostituição na Colômbia através da personagem Sayonara, uma jovem prostituta na selva colombiana no século XX. Enquanto Sayonara representa o corpo explorado no enclave petrolífero, as mulheres da Zona Roja em Bogotá, cujos assassinatos Leticia tenta desvendar, representam o 'corpo-objeto' de desprezo nas metrópoles. Em ambas as obras, a prostituição é o cenário onde a masculinidade violenta se descarrega.

Embora se propague a ideia no dito popular de que a prostituição seja a profissão mais antiga do mundo, cabe questionar se essa prática sempre foi compreendida sob a ótica profissionalizante. Na contemporaneidade, observamos a ausência de um reconhecimento social análogo ao de carreiras tradicionais, como a engenharia, bem como a inexistência de uma validação pública por parte daqueles que utilizam tais serviços. Ainda que fosse formalmente reconhecida, a prostituição carece dos direitos e garantias inerentes ao trabalho regulamentado. Dado que a maioria desse contingente é composto por mulheres, urge refletir sobre o caráter histórico dessa atividade: se esta é a ocupação mais remota, há quanto tempo as mulheres são submetidas a abusos e à comercialização do próprio corpo como única via de subsistência econômica?

De acordo com Nancy Qualls-Corbett (1988), em *A Prostituta Sagrada*, tratar da prostituição implica, necessariamente, discutir a sexualidade, um tema que tensiona estruturas sociais fundamentadas em dogmas religiosos, como o mito da concepção virginal. Contudo, antes da consolidação desses paradigmas, existiam sistemas de crenças em civilizações como a Mesopotâmia, Suméria, Índia e Grécia, que percebiam a sexualidade e a entrega dos corpos como manifestações sagradas e naturais. Com o tempo, o culto ao feminino foi distorcido, resultando na atual fragmentação social que polariza a identidade da mulher entre a figura da boa mãe ou a da prostituta, ignorando que esta última frequentemente exerce, também, a maternidade.

Recuerde que en la Antigüedad la mujer es admirada y elevada a la condición de diosa madre y de sacerdotisa precisamente por su fertilidad. El cristianismo es exactamente lo opuesto: una religión falocéntrica, de hombres para hombres. Sacerdotes masculinos, obispos, cardenales, un Papa. La misoginia del Vaticano salta a la vista. Lo mismo sucede aquí. El asesino bien podría ser un sacerdote desquiciado (MENDOZA, 2019, p. 52)

A análise histórica e sociológica da prostituição pode ser localizada na obra *Nove Vidas* (2012), de William Dalrymple, especificamente no capítulo "As Filhas de Yellamma". O relato sobre as *devadasis* no sul da Índia corrobora a tese de que a sexualidade, em tempos remotos, não era dissociada da sacralidade. Tradicionalmente, essas mulheres eram casadas com a divindade, ocupando estratos sociais de prestígio e atuando como guardiãs das artes e da cultura. Esse cenário dialoga com a premissa de que a percepção da entrega sexual como algo natural e sagrado precedeu as estruturas morais rígidas que hoje definem e marginalizam o ofício. Contudo, a trajetória das *devadasis* exemplifica a transição traumática do sagrado para o profano. Sob a influência de reformas puritanas e do domínio colonial, o que era um rito de devoção foi criminalizado e despojado de seu suporte institucional, resultando na atual fragmentação mencionada anteriormente. O culto ao feminino, outrora soberano, foi distorcido a ponto de transformar a dedicação religiosa em uma armadilha de vulnerabilidade socioeconômica. No tempo presente, a realidade dessas mulheres ecoa a exploração das que se prostituem por subsistência: elas permanecem à margem dos direitos trabalhistas, sendo frequentemente submetidas ao comércio do corpo sob o pretexto de uma tradição que já não lhes garante dignidade ou autonomia.

Leticia, portanto, permite refletir sobre a bruxa colombiana no século XXI em meio aos desafios que a sociedade apresenta, sendo uma mulher negra conectada à espiritualidade e frequentando espaços não convencionais, como a cadeia e a zona de tolerância, que dialogam com o corpo, a sexualidade e a liberdade. Nessa trajetória, sua subjetividade afro-diaspórica atua como uma ponte entre a herança de resistência e a marginalidade urbana: ao adentrar o universo da prostituição em Bogotá, Leticia não apenas testemunha a violência contra o 'corpo-objeto' feminino, mas utiliza sua sensibilidade vidente para conferir dignidade e memória a essas mulheres. Assim, essa espiritualidade intuitiva e insurgente em *Akelarre* deixa de ser um rito isolado para se tornar uma ferramenta de resistência política, na qual a magia e a arte de Leticia

oferecem um contraponto à lógica de morte imposta pelo conflito armado e ao estigma que desumaniza os corpos nas margens da cidade.

A atuação de Leticia em *Akelarre* é atravessada por um estigma triplo que evidencia o peso do julgamento social sobre corpos marginalizados. Primeiramente, manifesta-se o estigma da prostituição: conforme aponta Avila (2016), essas mulheres são frequentemente reduzidas a metáforas de 'pragas' ou 'epidemias', marcas de uma suposta impureza que a sociedade utiliza para justificar a violência contra elas. Somam-se a isso o estigma da marginalidade, que recai sobre Leticia como uma mulher negra que transita pelo cárcere, e o estigma da loucura ou bruxaria. Ao manifestar visões premonitórias através da arte, ela se situa na fronteira entre o patológico, para o sistema médico, e o demoníaco, sob a ótica do sistema religioso tradicional.

Esse cenário de exclusão é agravado pela lógica do conflito armado colombiano, que molda comportamentos e naturaliza o horror. A guerra interna instaura o que Nieto Olivar define como uma 'lógica de descarte', em que corpos considerados marginais tornam-se objetos de desprezo, cujas mortes são despidas de relevância social. Nesse contexto, a violência é retroalimentada por uma masculinidade embrutecida, forjada em duros silêncios, que encontra nos corpos femininos o território para descarregar as tensões de um país em guerra. Leticia, portanto, não enfrenta apenas um assassino, mas todo um sistema de desumanização que utiliza o estigma e o conflito como ferramentas de controle e morte. A seguir, passaremos à análise de outra personagem bruxa importante na trama, Mama Larisa, onde será analisado sua relação com as plantas de poder e com o corpo, através do aborto.

#### 4.4 MAMA LARISA: la curandera

—Le decía que mis plantas están alimentadas de manera natural. Yo no tengo aquí una clínica clandestina, señor Molina, como asegura tanta gente inoficiosa. Esos antros de miseria venden después los fetos, las células madre, los cigotos recién extraídos. Grandes compañías pagan fortunas por esos abortos para después hacer sus cremas y sus productos de belleza (MENDOZA, 2019, p. 138)

Uma das personagens de destaque no romance *Akelarre*, apesar da breve aparição, é a bruxa Mama Larisa, “una mujer anciana con unos ojos grises que te recuerdan la mirada de un lobo siberiano. Es de mediana estatura, corpulenta y se nota que está acostumbrada a la soledad, a ser autosuficiente y libre” (MENDOZA, 2019, p. 121). Mama Larisa entra na trama através das investigações de Frank Molina, que vai visitá-la, e também por Leticia, que descobre uma ligação ancestral e cármica com a bruxa, mas não consegue conhecê-la na vida atual. Durante sessões de hipnose e regressão, Leticia é conduzida à uma vida passada onde havia desfrutado da companhia de uma mulher, que também havia sido acusada de feitiçaria. Através de tranSES mediúnicos, Leticia descobriu que a amiga se encontrava próxima, também na Colômbia, em uma casa na periferia da cidade. Também viu a amiga como uma mulher muito mais velha que ela, em um jardim exuberante com diversas plantas medicinais. Essa amiga era Mama Larisa. Assim, Leticia passou a rodear as zonas periféricas do sul de Bogotá, a fim de encontrar sua amiga perdida, do qual acreditava que seria sua companheira e cúmplice que buscava tanto. Porém, quem encontra Mama Larisa é Frank Molina:

Durante los días siguientes empiezas a rastrear a familiares de las víctimas, amigos cercanos, conocidos. Una tarde, otra prostituta de la zona te conduce a una cafetería pequeña y te dice en voz baja, como si tuviera miedo de ser escuchada:

—Ellas eran seguidoras todas de un culto nuevo. Se hacen llamar Las Hijas de la Noche. —¿Solo mujeres?

—Son reclutadas por una mujer que se llama Mamá Larisa. Es un lugar a donde vamos a abortar cuando cometemos un error y quedamos preñadas de algún cliente. Ella también cura otras enfermedades (MENDOZA, 2019, p.120)

Wissenbach (1997) argumenta que, em cidades que crescem em ritmos espantosos e desordenados, a magia funciona como uma fórmula criativa para minimizar os efeitos de uma crise social aguda e do desenraizamento. *Em Ritos de Magia e Sobrevivência*, a autora descreve a magia não como superstição, mas como uma

ferramenta para improvisar a sobrevivência material e instaurar sentido em ambientes instáveis e exigentes. Em Bogotá, Mama Larisa, em sua casa periférica, utiliza seu conhecimento botânico e espiritual para criar um território de cura. Assim como os curandeiros paulistas que Wissenbach estuda, ela oferece respostas que a cidade oficial (os hospitais, a polícia) não consegue dar aos marginalizados. Portanto, o espaço periférico habitado pela personagem deixa de ser apenas um local de carência para se tornar, sob a ótica de Wissenbach, um universo privilegiado de interações culturais e de resistência, onde o agir sobre o sagrado oferece as respostas que as instituições hegemônicas são incapazes de prover.

Segundo as investigações de Frank Molina, Mama Larisa é uma senhora com graduação e pós-graduação na área de ciências biológicas, mas abdica do seu posto acadêmico para se dedicar somente ao contato com a natureza e o culto ao feminino ancestral. A bruxa acredita que, entre os horrores da humanidade, está o aumento da luxúria do qual os homens se lançam como animais sobre as mulheres para se reproduzir de maneira desenfreada, e o corpo feminino, outrora sagrado, é tratado como depósito seminal, o que configura uma degradação do divino. Por conta disso, Mama Larisa é uma bruxa que auxilia mulheres a realizarem abortos, especificamente pela utilização de plantas medicinais abortivas, e algumas das mulheres que procuravam seus serviços eram prostitutas. Além dos cuidados em relação ao aborto, Mama Larisa as instrua, para enfim recrutar um grupo de sacerdotisas que passassem o conhecimento sobre as ervas medicinais adiante. Leticia, no entanto, ao buscar Mama Larisa, se recusa a acreditar que a amiga realize esses procedimentos. Quando encontra a casa da amiga, é informada que ali frequentam mulheres que não desejam trazer bebês ao mundo.

- Un niño traído aquí sin amor no tiene mucho sentido. Para qué más ladrones y delincuentes. Es mejor evitarles esa vida miserable que les espera.

—Mi amiga es experta en plantas.

—De eso hace mucho, niña. Ella empezó recetándonos, pero eso no da plata. Le pagábamos con lo que podíamos. En cambio, el negocio de los abortos deja una fortuna. Todo el mundo dice que ahora es millonaria.

—No creo que a ella le atraiga el dinero.

—A quién no le gusta la plata...

—Ella es diferente.

—Dicen que las farmacéuticas, las que hacen las cremas y las lociones para la piel, compran los fetos y las placentas por peso a muy buen precio.

—Mi amiga no es esa clase de persona (MENDOZA, 2019, p. 127)

Segundo Veléz (2005), a Colômbia conta com a presença de uma população majoritariamente católica, que contrasta com a situação violenta do país. Essa

contradição apontada por Veléz (2005) sugere que a hegemonia católica na Colômbia não atuou apenas como um guia espiritual, mas como uma estrutura moral que, ao mesmo tempo em que conviveu com o cenário de violência sistêmica do país, impôs rígidos controles sobre o corpo feminino. Esse paradoxo revela uma sociedade onde a devoção religiosa coexiste com a brutalidade do conflito armado, criando um ambiente em que práticas como o aborto eram duplamente criminalizadas: pela lei do Estado e pelo dogma da Igreja. No universo de *Akelarre*, Mama Larisa ocupa justamente essa fissura social; suas práticas de cura e interrupção de gestações indesejadas representam uma resposta pragmática às necessidades de mulheres abandonadas por esse sistema. Ao oferecer o que a lei proibia e a moral católica condenava, a bruxaria de Mama Larisa configura-se como uma rede de suporte clandestina que desafia a institucionalidade em um país marcado por essa profunda ambiguidade entre a fé professada e a violência praticada.

Hoje, o aborto é legal, mas até então, a situação de ilegalidade era um problema de saúde pública, e ocupava entre a segunda e a terceira causa de morte materna no país. De acordo com Miriam Cotes (2011), a história da despenalização do aborto na Colômbia leva quase quarenta anos, e dialoga com a luta do movimento feminista no país, que reivindicaram o direito de decidir sobre seus corpos. Desde a publicação da obra *Un derecho para las mujeres: La Despenalización parcial del Aborto en Colombia* (2011) até a efetiva legalização em 2022, passaram-se 11 anos de luta. Com essa conquista, a Colômbia tornou-se o sexto país da América Latina a garantir o acesso ao aborto, unindo-se a Argentina, Cuba, Guiana, México e Uruguai. Vale ressaltar que o romance *Akelarre* é do ano de 2019, portanto, as práticas de Mama Larisa ainda eram consideradas crime.

A discussão sobre o tema do aborto se iniciou nos anos 1970, quando foram realizadas as primeiras tentativas de despenalizar o aborto. O código penal de 1936, vigente no país até 1980, criminalizava o aborto em todas as instâncias, sendo consentido ou espontâneo, sendo os dois casos passíveis de punição de um a seis anos de reclusão. Em 1975, ganhou forma o primeiro projeto de lei que visava despenalizar o aborto por até doze semanas, caso a gestação representasse um perigo para a vida da mãe ou possibilidade de que o feto pudesse vir a ter alguma enfermidade ou lesão genética incurável. Esse projeto de lei ficou conhecido como “la interrupción terapéutica del embarazo en Colombia”, porém, destaca-se que o projeto determinava que em todos os casos, a mãe deveria estar casada e necessitava da autorização do marido para

interromper a gestação, e caso fosse solteira e menor de idade, a autorização de quem exercia a paternidade da jovem.

O segundo projeto de despenalização do aborto parcial se apresentou em 1979, que apontava proteger a saúde e a vida das mulheres colombianas. Esse projeto fez parte de um novo despertar feminista no país, que em um primeiro momento estava caracterizado pela luta pelo direito ao voto para as mulheres. Em 1987, um novo projeto de lei foi apresentado, que buscava a legalização parcial do aborto em caso de perigo de vida, tanto física e psicológica da mulher, isso é, quando o a gravidez se configurava como fruto de uma violação, como estupro ou inseminação artificial não consentida, ou quando a gestante apresentava problemas com vícios em substâncias.

De acordo com a Miriam Cotes (2011), há indícios de que começaram a surgir, na Colômbia da década de 1970, centros que garantiam um aborto seguro e humanizado, em meio a preocupação pela mortalidade materna. Em 1989, surgem os serviços ofertados pelas feministas, centros que foram criados em diversas partes do país. Por serem ilegais, “en algunos casos no asumieron una defensa abierta de la despenalización del aborto, sino que centraron sus esfuerzos en la formación de las mujeres, especialmente alrededor de la autonomía y el derecho a decidir sobre el cuerpo” (COTES, 2011, p.16).

Paralelamente, as feministas latinoamericanas do Caribe propuseram a data de 28 de setembro como o dia da despenalização do aborto em homenagem ao 28 de setembro de 1871, data em que foi assinada a Lei do Ventre Livre no Brasil, que decretava a liberdade de todos os filhos e filhas nascidos de mães escravas a partir da data vigente. Os temas da escravidão e da legalização do aborto conversam de modo que a descriminalização do mesmo implica reconhecer o tema como um problema de vulnerabilidade dos direitos das mulheres, onde não temos direito de escolha sobre nossos corpos, da mesma maneira que nossas ancestrais tinham seus filhos arrancados de seu seio para servir ao sistema, vendidos, separados, mortos, tratados como mercadoria. A Lei do Ventre Livre, assim como o fim da escravidão, e as políticas de legalização do aborto, abordam o direito a liberdade de decisão, a igualdade a partir do reconhecimento das diferenças de gênero, assim como a perspectiva do livre desenvolvimento da personalidade e da autodeterminação.

Portanto, o tema da interrupção de gestação se trata de diversos outros, como por exemplo, proporcionar orientação e trato humanitário as mulheres que recorrem a um aborto, oferecendo melhores serviços de planejamento familiar, fornecendo informações

para assim diminuir as estatísticas de abortos realizados em condições inadequadas, divulgando serviços para atender complicações derivadas do aborto induzido, assim como os efeitos para a saúde reprodutiva e mental das práticas anticonceptivas, o tratamento das complicações do aborto e os cuidados necessários posteriormente. Tendo essas questões acolhidas, o aborto deixa de ser uma ameaça para a vida e para a saúde das mulheres.

Segundo Cepeda-Saavedra, Gomez-Sánchez e Pardo-Mora (2020, p. 3), “el aborto inseguro ha sido considerado un problema de salud pública y es uno de los temas más destacados en las discusiones en el área de la salud de la mujer, específicamente por su estrecha relación con la morbilidad materna”. No artigo em que analisam a experiência do aborto induzido em Bogotá a partir de entrevistas, as autoras apresentam relatos de mulheres que realizaram o procedimento ainda sob o estigma da ilegalidade, visto que a legalização plena na Colômbia só ocorreria em 2022.

De acordo com as autoras, o tema segue sendo um espaço de disputa frente às autoridades que buscam limitar os direitos sexuais e reprodutivos. A maioria das mulheres que cederam entrevistas, não demonstraram arrependimentos em respeito a decisão tomada, porém setores mais conservadores da sociedade como a igreja, fazem frente ao sentimento de culpa, principalmente aquelas com maior filiação religiosa, porém, todas expressam a possibilidade de voltar a realizar a experiência caso se encontrassem nas mesmas circunstâncias que a levaram a realizar o procedimento. Tomar a decisão de abortar para as mulheres também se relaciona com a maneira como a maternidade se apresenta, levando em conta os papéis sociais do que é ser mãe, que fica reclusa ao papel de única cuidadora, um lugar muito solitário a ser reivindicado. Essa experiência negativa, afirmada por construções sociais de abandono parental, recai diretamente na prática da maternidade, e também do aborto, que é visto como um delito, e as mulheres que optam por fazê-lo, são consideradas homicidas.

Na tradição cristã, o aborto é concebido como pecado, e é por meio da culpa que se constrói a representação das mulheres quando estas falham no mandato genérico da maternidade. Espera-se, assim, que estejam sempre em plena disposição para aceitar o filho concebido, desconsiderando-se os múltiplos fatores sociais que podem impedir que a chegada de outro ser seja vivenciada como motivo de comemoração e alegria. O aborto é uma situação comum entre mulheres. Naturalizar a experiência ajuda a diminuir o estigma a favor das mulheres que tomam essa decisão em prol de sua própria vida, e também do

filho que decidiu não trazer ao mundo, para também poupá-lo de sofrimentos decorrentes do sistema vigente. Segundo Mario Mendoza, ao tratar do tema em *Paranormal Colombia*:

Es importante, entonces, que las distintas sociedades empiecen desde ya unas políticas de educación al respecto. Necesitamos con urgencia cuatro o cinco generaciones hacia adelante que decidan no reproducirse, que entiendan que tener hijos o no tenerlos es un problema ecológico. China e India vienen trabajando arduamente en esta línea. La educación sobre el uso del condón y demás métodos anticonceptivos no solo es urgente, sino que es, literalmente, de vida o muerte. La mojigatería y la santurronería de cierta educación tradicional en asuntos tan serios solo acarrearán más caos, más irresponsabilidad. Hay que tener claro que como se trata de temas de salud pública, la religión no tiene nada que ver en este asunto (MENDOZA. 2015, p.143).

Com isso, Mama Larissa exerce esse papel transgressor de lidar com o aborto, com os corpos femininos, com as angustias geradas a partir de uma gravidez indesejada. Em investigação, Frank Molina descobre que todo os abortos realizados são enterrados no jardim, retornando a terra e encerrando o ciclo da vida.

Algo en tu cabeza hace clic y sales disparado hacia el jardín. Empiezas a cavar con las manos debajo de las plantas y al principio no encuentras nada. No te desalientas y continúas sin parar. Por fin tus manos tropiezan con algo duro y extraes la tierra con cuidado alrededor de algo que parece ser un hueso. La escena no puede ser más estremecedora. Poco a poco se va insinuando el cráneo de una criatura, de un bebé. Sigues abriendo huecos en las plantas cercanas y de nuevo, debajo de algo que a ti te parece un helecho gigante, aparece otro huesito. Esta vez es un fémur en miniatura. Gritas a voz en cuello y el agente que te revisó la cédula a la entrada llega corriendo con el revólver en la mano. Tú solo alcanzas a decirle:

—Llame al capitán Almagro, por favor. Dígale que traiga un equipo de forenses especializado en cavar fosas comunes (MENDOZA, 2019, p.217).

Em suma, Mama Larisa sintetiza as tensões sociais, culturais e políticas que definem a Colômbia contemporânea, consolidando-se como um elo entre a memória ancestral e a sobrevivência urbana. A partir dessa personagem, compreende-se que a bruxaria no contexto colombiano recente opera como uma resposta política aos vazios deixados por um Estado ausente e por uma moralidade católica excludente. Larisa representa a resistência das mulheres cujos corpos, outrora submetidos à lógica mercantil da escravidão e hoje cerceados pela criminalização da autonomia reprodutiva, buscam nas bordas da metrópole o direito à autodeterminação. Portanto, entender Mama Larisa é reconhecer a existência de uma rede de cuidado e transgressão que desafia o descarte humano imposto pelo conflito armado; ela personifica a ideia de que, onde a lei e a

instituição promovem o abandono, o saber popular e o agir sobre o sagrado instauram novos territórios de liberdade e dignidade.

#### **4.5 PLANTAS E PARTOS: Si es un veneno, bienvenido sea.**

Mama Larisa, como mencionado anteriormente, tem formação acadêmica na área das Ciências Biológicas, portanto, possui conhecimento vasto na área das plantas, tanto com o contato direto, a partir do cultivo com o seu jardim, quanto com os conhecimentos acadêmicos. Em diálogo com Frank Molina, a bruxa apresenta seu jardim ao investigador, citando algumas plantas e suas propriedades:

—Peyote, uno de los portales más rápidos para llegar al inframundo. Y en este lado *Lophophora williamsii*, la famosa amapola, que cura la tristeza y la ansiedad, que nos conduce ante el espejo, donde podemos ver nuestro verdadero rostro. Las plantas son nuestras amigas, nuestras protectoras, nuestros verdaderos ángeles guardianes en nuestro paso por este mundo.  
—No sé mucho de botánica, la verdad... (MENDOZA, 2019, p.138)

Segundo Restrepo (1998), as plantas não se destacam apenas pelos seus efeitos em bebidas, unguentos e pós, “sino porque las palabras mágicas, los gestos y las ofrendas que ellos hacían en el contexto de la curación permitían liberar las propiedades de cada uno de los vegetales” (RESTREPO, 1998, p.2). Sendo Mama Larisa uma iniciada na sabedoria médico-botânica, seus conhecimentos são utilizados para explicar, curar, trazer alívio de dores e conexões espirituais, e através da observação, é possível determinar se a planta é quente, fria, fresca, positiva, negativa, forte ou suave. A autora destaca que grande parte desses conhecimentos advêm da diáspora africana: los africanos lograron apropiarse de la naturaleza americana para cargarla con los sentidos más profundos de su propia cultura, reconstruyendo objetos cuyo uso y valor se inscribían dentro de sus propias concepciones cosmogónicas” (RESTREPO, 1998, p.11).

Essa concepção de mundo, em contato com a natureza, foi transmitida de geração em geração aos filhos e filhas já nascidos na América Latina, o que originou em técnicas e práticas curativas de origem africana. Portanto, os saberes africanos têm contribuído desde a colonização a enriquecer o conhecimentos sobre os bosques tropicais na Colômbia, o que recai diretamente sobre os afrocolombianos como protagonistas “de la humanización de la selva tropical en nuestro país. Y con ellos los

aportes de las culturas africanas a la conformación de saberes especializados sobre botánica y medicina tradicional en Colombia”. (RESTREPO, 1998, p.19).

O uso de plantas para o trato das questões como aborto, como retratadas em *Akelarre*, também são utilizadas em outros contextos relacionados ao feminino. Essa questão também foi discutida por Gabriela Rodriguez, em *Uso y manejo de plantas medicinales en siete casos de partería urbana en Bogotá, Colombia (2021)*, no qual discute acerca do uso de plantas medicinais e parteria em contextos urbanos. Considerando o parto e o aborto como momentos de um mesmo acontecimento, ainda que em contextos opostos, “el uso de plantas medicinales para tratar y atender diferentes dolencias físicas y emocionales, al igual que para acompañar las diferentes fases del proceso que conlleva gestar una vida es, sin duda alguna, un eje central de esta práctica” (RODRIGUEZ, 2021, p.12). Rodriguez argumenta que a globalização e os processos acelerados de transformação da natureza vem posto a biodiversidade do planeta em ameaça, portanto, os processos de homogeneização cultural decorrentes dessas mudanças tem como consequência a destruição e extinção de espécies animais e vegetais, o que compromete a transmissão de saberes de geração em geração.

A parteria, um dos pilares da bruxaria mais intensamente perseguida, é o vínculo entre a vida humana e a natureza. A parteira não realiza apenas partos, mas acompanha todos os processos decorrentes do universo feminino, dentre eles o aborto. A parteria urbana se mescla com diversos outros múltiplos saberes e tradições, como a indígena, afro, camponesa, dentre outras. Essa combinação de diversos saberes deriva de diversas tradições culturais, assim como da parteria colombiana, especialmente as que pertencem a grupos afro e indígenas. Esse conhecimento e acompanhamento que a parteira propõe está baseado na sabedoria que é herdada de outras mulheres com conhecimentos sobre plantas medicinais para curar dores físicas e emocionais. A parteria é considerada pelo Ministério de Cultura Colombiano como um saber milenar feminino, que combina práticas e conhecimentos sobre anatomia humana e etnobotânica. Segundo Rodriguez:

Las parteras han sido un pilar del mundo femenino, su conocimiento de la vida y de la muerte, les otorga una voz dulce y fuerte y sus prácticas de sabiduría se han extendido a través de los siglos. Estas mujeres curaron y cuidaron de los enfermos, recibieron los niños y asistieron a sus madres, y su conocimiento de las plantas medicinales, fue transmitido de generación en generación, y convirtió a algunas mujeres en guías sabias para acompañar los ciclos de la reproducción, gestación, nacimiento, cuidado de los recién nacidos y menopausia (RODRIGUEZ, 2021, p.17).

A parteria ancestral negra, como destacado por Iorez-Vente (2025), representa um valioso patrimônio cultural que transcende a um tempo passado onde as tradições ancestrais se conectam com o cuidado integral da mulher antes, durante e depois do parto. “Este enfoque ecológico y cultural resalta la importancia de preservar y valorar las prácticas ancestrales tradicionales, reconociendo la interconexión humano-no humano que juega un papel importante en pro del bienestar” (VENTE, 2025, p. 37). A importância dessas práticas incide na preservação da diversidade cultural e da sustentabilidade, papel que as parteiras são fundamentais para o cuidado integral que vai sendo transmitido e deve ser preservado, tendo em vista a perseguição e criminalização tanto de práticas de parteria não convencionais, quanto o ato de abortar. Segundo a autora:

La partería es un saber muy importante y valioso que ha viajado a través de múltiples procesos de colonización y aún es practicado en muchas regiones del país, incluyendo el litoral pacífico, en donde su pervivencia nos mantiene conectados generacionalmente con nuestros ancestros. Además, quienes la practican mantienen viva esta tradición y, por ende, conectando el puente entre nosotros y nuestros ancestros. (VENTE, 2025, p.33)

Por plantas medicinais, Rodriguez destaca que estas são todas aquelas espécies silvestres cultivadas que se usam no país por sua propriedade no tratamento ou prevenção de patologias em pessoas ou animais, que são utilizadas como medicamentos. Os princípios ativos conferem às plantas as qualidades medicinais, e portanto, a capacidade de combater os efeitos das enfermidades sobre os organismos vivos. As plantas medicinais são aquelas cujas partes ou extratos são utilizadas como medicamentos, e podem ser consumidas de diversas maneiras, como cápsulas, comprimidos, cremes, infusão, decocção, xarope, pomadas, tinturas, dentre outras inúmeras opções as quais a bruxa, a parteira, a profissional que maneja as plantas irá conduzir o uso correto das substâncias.

Segundo Castro Ramírez, L. C., & Osorio-Rozo, D. G. (2024), no Ocidente, a compreensão de saúde é entendida como ausência de doenças, porém, muitas vezes isso é insuficiente, já que a doença não se trata apenas de uma desordem física ou psicológica pelo qual atravessa uma pessoa, que se expressa mediante sintomas no corpo. O conceito de malestar permite ir um pouco mais além e compreender que os seres humanos transitam por situações de desequilíbrios dos quais são necessários considerar outras dimensões, como espirituais, sociais e culturais. Portanto, quando

alguém se aproxima de algum sistema religioso, no caso de *Akelarre*, a um culto de mulheres com a natureza, conduzidos por Mama Larisa, essa aproximação ocorre mediante uma busca por restabelecer a cotidianidade, no sentido de busca por um bem-estar coletivo.

As relações socioambientais que se articulam aos sistemas religiosos, como ocorre, por exemplo, nas religiões afro-diaspóricas, marcadas por vínculos entre humanos, não humanos e a natureza, permitem reflexões acerca do conceito de animismo. Trata-se da crença segundo a qual seres vivos, objetos considerados inanimados (como pedras e rios) e fenômenos naturais (como o vento e o trovão) possuem uma essência espiritual ou vital, fundindo os mundos físico e espiritual e rejeitando uma concepção dualista da realidade. Dessa maneira, Mama Larisa propõe uma forma de conexão com a natureza, que pode ser considerada bruxaria tanto no sentido transgressor de estar indo contra o sistema, realizando atos ilegais como abortos, quanto no sentido de propor uma nova forma de conexão espiritual que causem bem estar as participantes. Essa prática é conduzida mediante o contato com as plantas, e o desfecho de Mama Larissa exemplifica a maneira como a conduta da bruxa foi perseguida e recriminada, o que ocasionou em sua morte, da mesma maneira brutal que as outras vítimas do assassino são executadas:

Cuando sales al patio central, la imagen no puede ser más grotesca y bestial. Mamá Larisa parece crucificada en medio de su jardín, con las vísceras y varios de sus órganos extraídos junto al tronco donde yace amarrada y todavía sangrante. Moscos y zancudos revolotean enloquecidos por el olor de la carne fresca abierta de par en par. Tu cabeza da vueltas todavía y respiras con dificultad (MENDOZA, 2019. p. 166).

Isso acontece antes de Mama Larissa oferecer um preparado alucinógeno a Frank Molina, que segue em um diálogo sobre quem a bruxa acredita estar matando suas pupilas:

—Beba, señor Molina, es clorofila. Le sentará muy bien, lo reconfortará.  
Dudas por unos segundos, pero después te das cuenta de que estás tan deprimido que no es posible empeorar más esta situación. Si es un veneno, bienvenido sea, y te tomas el brebaje sin siquiera preguntar cuál es la mezcla de plantas que te acaban de dar. Su sabor es amargo pero refrescante, agradable al paladar. Mientras le regresas el vaso, le preguntas a bocajarro:  
—¿Quién cree usted que está matando a sus pupilas?  
—Si lo supiera ya lo habría denunciado, señor Molina, créame. De lo que sí estamos seguras es de su filiación: es un hijo varón del poder hegemónico y falocéntrico que intenta no solo doblegarnos, sino anularnos y desaparecerlos

. —¿La Iglesia católica? —La Iglesia es más que la Iglesia, señor Molina. El Macabro ya ha extendido sus dominios mucho más allá. En todas las instancias del poder puede ver usted sus cuernos sobresaliendo detrás de sus directivos, de sus ejecutivos, de sus presidentes. Todos odian la vida y aman la guerra, el poder, el vasallaje, la confrontación. Las mujeres somos diferentes, señor Molina. Aguantamos el mundo de los hombres porque no tenemos otra opción, porque no nos podemos mudar a otro planeta. Pero nuestra manera de relacionarnos no es esa, la del dominio y el sometimiento. No nos interesan las posesiones, sino que la energía cósmica sea celebrada en nuestros encuentros con los otros. Por eso, para cumplir con todos sus planes, tienen que acabar con nosotras (MENDOZA, 2019, p. 145).

O preparado de ervas de Mama Marisa conduz Frank a um transe intenso, alucinante, do qual o mesmo é encontrado mais tarde pelos policiais que o acusam de te-la matado. Atordoado, Frank reflete sobre o acontecido, “pero también el espanto está dentro de ti y te dices que has sido utilizado para una ceremonia que aún no comprendes, que todo esto lo ha tramado Mamá Larisa, la bruja, la hechicera, la sacerdotisa de un culto misterioso en las afueras de Ciudad Gótica” (MENDOZA, 2019, p.148).

Em última análise, a articulação entre o saber botânico e a prática da parteria em Akelarre opera uma ressignificação fundamental da bruxaria na narrativa de Mario Mendoza. Ao dotar Mama Larisa de uma autoridade que funde a formação em Ciências Biológicas à ancestralidade animista, uma tecnologia de cuidado integral que preenche o vácuo deixado por um sistema de saúde excludente e por uma moralidade punitiva. O domínio sobre as plantas e os ciclos do parto (ou da sua interrupção) deixa de ser mera superstição para se constituir como uma forma de soberania sobre o corpo e o território, permitindo às mulheres bogotanas uma autonomia radical frente à lógica de descarte humano. Portanto, essas questões são cruciais para compreender a literatura de Mendoza, pois situam a bruxa não como uma figura do passado, mas como uma agente política cuja morte brutal simboliza a perseguição sistemática a saberes que ousam desafiar a institucionalidade e propor novas formas de conexão com a vida e a natureza.

#### **4.6 O DESFECHO: El Macabro ya ha extendido sus dominios mucho más allá.**

O desfecho de Akelarre pode ser descrito em uma palavra: perturbador. Mario Mendoza não relativizou pras bruxas, não suavizou nem sequer criou qualquer refúgio de esperança. Todas as mortes das prostitutas na zona de tolerância são causadas por um homem que na verdade são vários, pois representa o poder de perseguição instaurado

pela Inquisição, no controle dos corpos femininos, de suas escolhas e condutas. O encontro entre Letícia e Mama Larisa nunca acontece. Quando Letícia encontra a casa da amiga, ela já havia sido assassinada, e Letícia pula o muro que dá acesso ao jardim. Ao adentrar a casa, viu que assim como ela, Mama Larisa também tinha visões catastróficas sobre o futuro, que representava através de pinturas, assim como Letícia, que sabia por experiência própria quanta responsabilidade esse poder trazia, convertendo-as em sujeitos ansiosos, com dificuldade em desfrutar a vida, pela angústia de saber que o futuro que virá será desastroso.

Reconoció las plantas en el jardín y otras especiales que estaban en invernaderos separados con la temperatura y la humedad controlada: mandrágora, evónimo, belladona, peyote, amapola. Un ramalazo de nostalgia ancestral, que cruzaba los siglos y las edades, le alcanzó a cortar el aliento por unos minutos. Esas habían sido siempre sus plantas, sus amigas, las multiplicadoras de su poder (MENDOZA, 2019, p. 211)

Após a visita de Frank a Mama Larisa, que lhe oferece uma dose de ayahuasca, Frank passa a vivenciar intensas alucinações. Nesse mesmo instante, Mama Larisa é assassinada, cena que Frank presencia e que, em seu estado de percepção da realidade alterada, lhe aparece como se o crime fosse cometido por um grupo de homens encapuzados. Como Frank é encontrado ao lado do corpo, quando chega a polícia, é preso em flagrante. A seguir, a descrição do ato que sintetiza todo o pensamento contra as mulheres:

Un hombre grande y gordo, con la voz muy gruesa, empieza entonces una letanía acompañado por otro de voz aguda que va respondiendo en un contrapunto que te pone la piel de gallina:

—¿Cuál es la peor transgresión ante nuestro Señor Jesucristo?

—El pecado de la carne.

—¿Por qué fuimos expulsados del paraíso?

—Por la lujuria y la concupiscencia

. —¿Quién nos sedujo con mentiras y artimañas?

—Eva, la pecadora.

—¿Quién nos quitó la pureza inicial?

—La mujer.

—¿Cuál es el camino más seguro hacia el infierno?

—El cuerpo de la mujer, sucio y pecaminoso.

—¿Quién habita en el sexo femenino?

—El demonio.

—¿Cómo hacemos para regresar al paraíso perdido?

—Exterminándolas, eliminándolas, sacrificándolas.

—¿Cuál es nuestra misión en este mundo?

—Recuperar el paraíso que nos quitaron, mostrar ante los ojos de Nuestro Señor que somos confiables.

—Entonces, que se cumpla su voluntad. Exterminemos el pecado. Acabemos con el reinado de Satán en este mundo.

Luego viene otra letanía entre el carnicero y el hombre de la voz aguda:

—¿Dónde radica el eje del pecado?

—En el vientre femenino.

—¿Dónde está el origen de la suciedad y la indignidad?

—En los ovarios.

—¿Por dónde llega la maldad a este mundo?

—Por las trompas de Falopio.

—¿Dónde se engendran los monstruos, los demonios, los bastardos?

—En el útero, origen de todo mal.

Te das cuenta de que mientras se está recitando esa especie de canto gregoriano a dos voces el carnicero va abriendo el cuerpo de la anciana y le va extrayendo los órganos mencionados. Una abominación, te dices mentalmente. Al final, dejan el cuerpo de Mamá Larisa abierto y sangrante colgado de ese tronco improvisado, y poco a poco los integrantes se van retirando con un paso monacal, parsimonioso, unos detrás de los otros. Uno de ellos llega hasta ti y no alcanzas a divisar bien sus rasgos físicos, su edad, su apariencia para buscarlo luego.

—Aléjate de estas mujeres, si no quieres acabar en el infierno de verdad —te dice amigablemente. (MENDOZA, 2019, p. 165)

Após as investigações, Frank é inocentado pois é comprovado que em sua corrente sanguínea havia substâncias alucinógenas, e que o mesmo não se encontrava em condição de realizar os atos cometidos contra Mama Larisa. Contudo, é preso novamente quando sua namorada é assassinada da mesma maneira brutal, e ele é encontrado no local. A narrativa segue em busca do assassino. Leticia passa a ter visões frequentes, e o padre Lázaro, atormentado por seus demônios externos, padece beirando a loucura, oferecendo hóstias às prostitutas, travestis e usuários de drogas na zona de tolerância. Leticia é capturada por aqueles que a introduziram no transe mediúnico que a levou a encontrar Mama Larisa e, em seguida, é internada em uma clínica psiquiátrica. Nesse espaço, encontra Frank Molina, que, em razão de sua condição psíquica, é transferido do cárcere para a instituição, e o padre Lázaro, que, tomado pelo maligno, aguarda no mesmo hospício a realização de seu exorcismo.

Assim termina *Akelarre*, assim acaba finalmente a saga de Frank Molina, é dessa forma que Leticia deixa de ser uma bruxa e passa a ser uma louca, presa em um hospital psiquiátrico. O demônio finalmente toma conta de Lázaro, representando o poderio da Igreja Católica de maneira totalmente desenfreada, crua e sinistra.

O final triste e sem esperança do livro faz uma crítica muito forte sobre como os grupos excluídos são tratados na Colômbia atual. Ao mostrar Mama Larisa sendo morta e Leticia terminando trancada em um hospício, o autor sugere que a sociedade ainda age como na época da Inquisição: perseguindo e silenciando quem vive de forma diferente. Quando Leticia é rotulada como "louca" e perde sua liberdade, Mendoza nos mostra que o sistema não aceita mulheres independentes e com saberes próprios. Esse final pessimista serve para dizer que, enquanto o poder oficial for violento e controlador, não

haverá espaço para pessoas como Leticia e Larisa viverem em paz. Assim, a saga de Frank Molina encerra-se como uma denúncia de que, enquanto o "Akellarre" do poder institucional permanecer intocado, as redes de afeto e espiritualidade dissidente continuarão sendo empurradas para o abismo da morte ou do esquecimento.

Em *Akelarre*, a bruxaria deixa de ser algo "sobrenatural" para se tornar um conhecimento prático de sobrevivência. Mario Mendoza a transforma em uma mistura de ciência (como a biologia, representada pela Mama Larisa) com sabedoria ancestral (a exemplo do uso de plantas e a intuição). Ser bruxa, no romance, significa deter um saber que as instituições oficiais, como o governo e a medicina tradicional, não oferecem ou até mesmo proíbem. É uma forma de "magia" usada para resolver problemas reais da vida, como doenças, dores e a necessidade de interromper uma gravidez em um país onde isso era crime. O papel da bruxaria é ocupar o vácuo deixado pelo Estado e pela Igreja. Na Bogotá violenta e desigual descrita por Mendoza, as bruxas funcionam como uma rede de apoio para quem é invisível, como as prostitutas. Socialmente, as bruxas oferecem cura e acolhimento onde o sistema de saúde falha e onde a religião católica apenas julga e pune, e culturalmente, elas preservam a memória e a ancestralidade negra e periférica, criando espaços de resistência (como o jardim da Mama Larisa) dentro de uma cidade que tenta apagar essas identidades.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em última análise, esta dissertação demonstra que o verdadeiro 'Akelarre' de Mario Mendoza não ocorre em um campo místico, mas nas trincheiras da realidade urbana colombiana. Se o desfecho da narrativa é marcado pelo silenciamento e pela patologização das bruxas e prostitutas, a análise aqui empreendida cumpre o papel inverso: o de dar visibilidade e nome às estratégias de resistência que o sistema tenta converter em 'pane' ou 'loucura'. Compreender Mama Larisa e Leticia como herdeiras de uma linhagem que resiste desde a Inquisição é reconhecer que, mesmo sob o domínio do 'Macabro', os saberes botânicos, a autonomia sobre o ventre e a vidência política permanecem como sementes de uma consciência dissidente.

Portanto, Mendoza utiliza a literatura como uma força libertadora para narrar uma Bogotá sinistra e sangrenta, onde a própria cidade é descrita como um organismo vivo: as ruas são veias e as periferias são tumores de um sistema doente. Dentro dessa metrópole, o autor dá protagonismo a corpos dissidentes e marginalizados, apresentando a bruxaria não como um fenômeno fantástico, mas como uma tecnologia de sobrevivência. Ao final, Mario Mendoza recusa qualquer refúgio de esperança. O assassinato de Mama Larisa e a internação de Leticia em um hospital psiquiátrico simbolizam a vitória temporária de uma "Inquisição moderna". Ao transformar a bruxa em louca, o sistema retira o caráter político de seu saber, tentando neutralizar a ameaça que sua autonomia representa. A prisão de Frank Molina e a queda do padre Lázaro completam esse quadro pessimista, sugerindo que o mal é uma engrenagem institucional que controla os corpos e silencia as vozes dissidentes.

A feitiçaria, originalmente, funcionava como uma ferramenta de alívio social, o "feitiço do fraco contra o forte". No entanto, com a consolidação da ortodoxia cristã e a transição para a modernidade, essas práticas foram transformadas em bruxaria diabólica. Através das reflexões de Ginzburg e Delumeau, observamos a criação do imaginário do Sabá: uma construção fantasiosa da Igreja que serviu como bode expiatório para criminalizar saberes populares e ritos pagãos, rotulando a natureza feminina como inerentemente propensa ao mal e à influência demoníaca. A análise se aprofunda na relação entre a caça às bruxas e a ascensão do capitalismo. Utilizando o pensamento de Silvia Federici, discutimos a introdução da lógica de René Descartes, que separou a mente do corpo. Nessa visão mecanicista, o corpo passa a ser visto como uma máquina que deve ser vigiada, administrada e disciplinada para o trabalho. A razão torna-se o

"inquisidor interno", forçando o corpo a ignorar seus desejos e reflexos em prol da produtividade. Esse processo de civilização e controle transformou o corpo em algo alheio, um objeto de medo e repulsa que precisava de constante repressão para funcionar dentro das normas da nova ordem social e econômica.

Ao associar essa lógica de controle à perseguição de mulheres que transgridem as normas produtivas e reprodutivas, considerando que o corpo ideal da modernidade é concebido como uma máquina regida por regras rígidas, comportamentos como libertinagem, adultério e, especificamente, prostituição passam a ser percebidos como uma "pane no sistema". Ao oferecer o próprio corpo para usos sexuais fora da lógica do casamento e da procriação, a mulher rompe a engrenagem mecanicista cartesiana, retirando o corpo do controle do "gerente-razão" e submetendo-o a um uso considerado desviante. Assim como a curandeira que detinha o saber sobre ervas contraceptivas ou abortivas, a prostituta torna-se uma figura subversiva, que precisa ser reprimida ou institucionalizada, pois seu corpo "fora de controle" constitui um erro intolerável na linha de montagem da sociedade patriarcal e capitalista.

A discussão avança para o século XX através da obra de Germán Castro Caicedo, um marco do jornalismo literário que conecta a bruxaria aos conflitos políticos e à corrupção na Colômbia contemporânea. Ao analisar a personagem Amanda no livro *La Bruja*, percebe-se como a magia deixa de ser uma superstição marginal para se tornar um elemento central no jogo de poder. Através de suas obras, Caicedo revela uma Colômbia profunda, onde as elites políticas recorrem ao místico para manter sua influência. Essa abordagem situa a bruxaria em um local da incerteza humana, onde poções e rituais convivem com a violência das guerrilhas e do narcotráfico, provando que o sagrado e o político estão intrinsecamente ligados à história do país.

Com isso, o Realismo Mágico entra como a chave mestra para compreender a obra de Mario Mendoza. Longe de ser um mero recurso estético, essa vertente literária permite a normalização do absurdo, uma forma de descrever uma realidade colombiana tão atravessada por tragédias e desigualdades. Mendoza bebe dessa fonte para resgatar a memória das lutas coloniais e mostrar que as crenças perseguidas pela Inquisição no passado permanecem vivas como categorias políticas de resistência. Dessa forma, a bruxaria é retirada do campo da superstição e levada para o campo da decisão política, servindo como uma linguagem capaz de investigar as brechas do poder e dar voz às histórias silenciadas das personagens femininas que habitam as margens da sociedade.

Ao observar a trajetória da literatura colombiana contemporânea, percebe-se uma linhagem de resistência que une a Amanda Londoño, de Germán Castro Caicedo, às personagens Leticia e Mama Larisa, de Mario Mendoza. Embora pertençam a universos narrativos distintos, essas três mulheres ressignificam a figura da bruxa como um ponto de intersecção entre o saber marginal e as estruturas de poder. Enquanto a Amanda de Caicedo revela como o místico está entranhado na política e nas elites do interior, as bruxas de Mendoza levam essa sabedoria para as fissuras da metrópole, transformando-a em uma ferramenta de sobrevivência urbana. A conexão entre elas reside no uso do corpo e do conhecimento ancestral, seja através dos rituais, da botânica ou da vidência, como uma forma de existir fora da lógica de controle imposta pela herança inquisitorial e pelo sistema capitalista.

A análise das personagens femininas em *Akelarre* ganha ainda mais profundidade quando conectamos as prostitutas de Mendoza à figura de Sayonara, protagonista de *La Novia Oscura*, de Laura Restrepo. Em ambas as obras, o corpo da prostituta é apresentado como o local onde as engrenagens do sistema, o capital, a exploração e a violência, operam com maior cruzeza. Enquanto Sayonara representa a construção de um mito e de uma identidade própria dentro da 'zona de tolerância' de Barrancabermeja, as mulheres que buscam Mama Larisa em Bogotá lutam pela soberania básica de seus ventres. Por fim, essa pesquisa buscou tratar a bruxaria na literatura de Mario Mendoza, através do romance *Akelarre*, e pela voz das personagens mulheres transgressoras criadas pelo autor, que mesmo mortas, são ouvidas e representadas como forma de resistência.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Brooks; RUSSELL, Jeffrey B. **História da bruxaria**. São Paulo: Aleph, 2019.

AVENDAÑO GARCÍA, Cardona Présiga; ORTIZ GÓMEZ. **Nacimientos sagrados y comunitarios: partería y saberes ancestrales**. 2025. Trabalho de grado profissional – Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2025.

ÁVILA, Samuel Asdrúbal. Estigma y trabajo sexual en Colombia: la construcción de cuerpos deseables. **Revista de la Escuela de Antropología**, [S. l.], n. XXII, p. 153–169, 2016.

BEHRINGER, Wolfgang. **Witches and witch-hunts: a global history**. Cambridge: Polity Press, 2004.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das Cruzadas ao século XX**. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BRAGA, Gabriel Elysio Maia. **Exorcizo te immundissime spiritus: possessões demoníacas e exorcismos na França Moderna (1562-1647)**. 2022. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Páscoa Vieira diante da Inquisição**. Uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVII. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CASTRO CAYCEDO, Germán. **La Bruja**. Bogotá: Planeta, 1994.

CASTRO RAMÍREZ, L. C.; OSORIO-ROZO, D. G. **Malestar y sanación a través de las imágenes: aproximaciones desde el complejo santería-ifá en Bogotá**, Colombia. *Estudios Culturales*, v. 1, n. 2, p. 66-81, 2024.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. **La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XVII**. 2001. Trabalho de promoção a Professor Asociado (Facultad de Ciencias Humanas y Económicas) – Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2001.

CEPEDA-SAAVEDRA, Leidy-Johanna; GOMEZ-SÁNCHEZ, Pio-Iván; PARDO-MORA, Yaira-Yohanna. **Experiencia vivida frente al aborto inducido en un grupo de mujeres en Bogotá, Colombia**. *Revista Colombiana de Enfermería*, [S. l.], v. 19, n. 3, p. e026, 2020.

CHECA, Fernando. **¿Para qué la ficción si la realidad basta?** *Chasqui*, n. 58, p. 66-68, 1997.

CONRAD, Sebastian. **What is global history?** Princeton: Princeton University Press, 2019.

COTES, Miriam (ed.). **Un derecho para las mujeres: la despenalización parcial del aborto en Colombia**. Bogotá: La Mesa por la Vida y la Salud de las Mujeres, 2011.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. **Bruxas, parteiras e enfermeiras: uma história das mulheres curandeiras**. São Paulo: Boitempo, 2010.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FEBVRE, Lucien. **Witchcraft: nonsense or a mental revolution?** In: FEBVRE, Lucien. *A new kind of history: from the writings of Febvre*. Londres: Routledge, 1973.

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

FLÓREZ-VENTE, Y. **La partería ancestral “Negra” como puente de conexión entre nuestras tradiciones ancestrales**. *Trans-pasando Fronteras*, n. 22, 2025.

GENT, Jacqueline Van. *Magic, body and the self in eighteenth-century Sweden*. *Journal of Social History*, v. 44, n. 3, p. 601-623, 2011.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GONZÁLEZ VÉLEZ, Ana Cristina. **La situación del aborto en Colombia: entre la ilegalidad y la realidad**. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 624-625, mar./abr. 2005.

HENNINGSEN, Gustav. **El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española**. Tradução de Marisa Rey-Henningsen. 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

IEGELSKI, Francine. **História conceitual do realismo mágico: a busca pela modernidade e pelo tempo presente na América Latina**. *Revista Almanack*, n. 27, p. 1-15, 2021.

KLANICZAY, Gábor. **A cultural history of witchcraft. Magic, Ritual, and Witchcraft**, v. 5, n. 2, p. 188-212, 2010.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacob. **Malleus Maleficarum: o martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.

LAROCCA, Gabriela. **A construção da bruxa demonolátrica: gênero e poder na primeira modernidade**. *História Social*, Campinas, n. 25, p. 164-180, 2022.

LAROCCA, Gabriela. **A historiografia da bruxaria: novas abordagens e perspectivas**. *Revista de História*, São Paulo, n. 180, p. 33-166, 2021.

LAROCCA, Gabriella Muller. **Do Malleus Maleficarum ao cinema do horror: a tradição do mal feminino e da mulher-bruxa em filmes da década de 1960**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

- MANDROU, Robert. **Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- MAYA RESTREPO, Luz Adriana. **Botánica y medicina africanas en la Nueva Granada, siglo XVII**. *Historia Crítica*, Bogotá, n. 16, p. 25-51, jul./dez. 1998.
- MAYA RESTREPO, Luz Adriana. **Racismo institucional, violencia y políticas culturales: legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia**. *Historia Crítica*, Bogotá, n. 39, p. 218-245, nov. 2009.
- MENDOZA, Bárbara. **Ecologia e resistência na história da bruxaria**. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 11-76, 2015.
- MENDOZA, Mario. **Paranormal Colombia: al filo de lo real**. Bogotá: Planeta, 2015.
- MENDOZA, Mario. **Akelarre**. Bogotá. Planeta, 2019
- MEZA ÁLVAREZ, Luis Guillermo. **No Ilé Oggún e Yemayá: regras afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia. 2019**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- MICHELET, Jules. **La Sorcière**. Paris: Hachette, 1862.
- MOTTA-LEÓN, Claudia P.; ARDILA-ROA, Ilba D.; BECERRA-PABÓN, Ana C. **Aportes de la partería tradicional al ejercicio del cuidado Materno-Perinatal en Colombia: una visión intercultural del fenómeno**. *Ciencia y Salud Virtual*, v. 12, n. 1, p. 29-35, 2020.
- MUGUERCIA, Magaly; SCUDELER, Camila. **Teatro como “acontecimento” na América Latina dos anos 50 e 60**. *Sala Preta*, v. 13, n. 2, p. 224-235, dez. 2013.
- MURRAY, Margaret. **O culto à bruxaria na Europa Ocidental**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- NIETO OLIVAR, José Miguel. **A angústia dos corpos indóceis: prostituição e conflito armado na Colômbia contemporânea**. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 31, dez. 2008.
- PAEZ BUITRAGO, York Maykel. **El periodismo literario de Germán Castro Caycedo: el reflejo crudo de una sociedad**. Trabalho de Grado (Comunicación Social – Periodismo) – Corporación Universitaria Minuto de Dios, Zipaquirá, 2023.
- PORTELA, Ludmila. **A bruxaria na Inquisição: discursos e práticas**. *História e Cultura*, Franca, v. 1, n. 2, p. 14-103, 2012.
- PORTUGAL, A. R. M. da C. M. **A Inquisição espanhola e a bruxaria andina: evangelização e resistência**. *Revista de História Regional*, v. 4, n. 2, 2007.
- RIDDLE, John M. **Eve’s herbs: a history of contraception and abortion in the West**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- RODRÍGUEZ, G. **Uso y manejo de plantas medicinales en siete casos de partería urbana en Bogotá, Colombia**. 2021. Trabalho de conclusão – Universidad Javeriana, Bogotá, 2021.

ROSA, Frederico Delgado. **Edward Tylor e a extraordinária evolução religiosa da humanidade.** Cadernos de Campo, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 297–308, 2010.

SALDI, Arne. **Germán Castro Caycedo entre periodismo y ficción: denunciante de una realidad insólita en La Bruja, Sin Tregua y Objetivo 4.** Dissertação (Master) – Faculdade Letteren & Wijsbegeerte, Rijksuniversiteit Groningen, Groningen, 2014.

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, J. **Activismo espiritual y contracultura souvenir: el Primer Congreso Mundial de Brujería, 1975.** Boletín Cultural y Bibliográfico, v. 57, n. 104, p. 4–25, 2023.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, Laura de Mello e. **A feitiçaria na Europa Moderna.** São Paulo: Ática, 1987.

THORNTON, John. **The Kongolesse Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TOMAZELLI, Roni. **Interpretações historiográficas da bruxaria.** História: Questões & Debates, Curitiba, v. 62, n. 1, p. 123-145, 2015.

URIBE, Carlos Alberto. **Magia, brujería y violencia en Colombia.** Revista de Estudios Sociales, Bogotá, n. 15, p. 59-73, jun. 2003.