



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - IH
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA - HIS

**PAULA DE SEQUEIRA: SODOMIA, FEITIÇARIA E
POSSE DE LIVROS PROIBIDOS NA PRIMEIRA
VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO AO BRASIL
(1591-1592)**

Débora Facundes Muniz

Brasília,
Maio de 2021

DÉBORA FACUNDES MUNIZ

**PAULA DE SEQUEIRA: SODOMIA, FEITIÇARIA E
POSSE DE LIVROS PROIBIDOS NA PRIMEIRA
VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO AO BRASIL
(1591-1592)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para obtenção do grau de licenciado em História.

Orientador: Prof. Dr. André Cabral Honor

Brasília,

Maio de 2021

À comunidade LGBTQIA+ da qual faço parte, que nossas histórias possam ser contadas e celebradas, apesar da sociedade patriarcal que persiste em múltiplas tentativas nos silenciar e invalidar nossos corpos políticos de luta e resistência.

AGRADECIMENTOS

Escrever esta monografia, no meio de uma pandemia global e de crises na área da saúde, economia e educação no país, não tem sido fácil. Por esta razão, agradeço primeiramente a Deus por me proporcionar a finalização de mais uma etapa educacional da minha vida. Sou grata também à minha primeira casa, meu corpo, por resistir e conseguir finalizar este trabalho em um momento tão conturbado e triste para inúmeras famílias brasileiras.

Agradeço à vida e ao meu existir e resistir em tantos espaços elitistas e desagradáveis pelos quais passei durante esta graduação. Sou grata à minha trajetória de vida, às escolas e aos professores da Educação Básica que acreditaram e se empenharam na construção de uma educação pública de qualidade. Hoje posso afirmar que sou fruto dos diversos docentes que perpassaram a minha vida educacional.

Sou grata também, aos meus pais, Alexandre e Ailsara Muniz, por me proporcionarem tudo o que eu precisei ao longo de todos os anos da minha existência. Pelo amor, apoio emocional, conselhos, suprimentos e, acima de tudo, por me permitirem ser quem eu sou incondicionalmente. Apesar da criação tradicional cristã, nunca podaram minhas opiniões e críticas, pelo contrário, sempre me incentivaram a seguir a diante, crendo somente em um Deus amoroso e não punitivista.

Agradeço aos amigos, que assim como eu, fizeram da Universidade de Brasília uma segunda casa. Um lugar que, para além do conhecimento adquirido, foi a base para o desenvolvimento de relacionamentos duradouros e muito felizes. Não citarei nomes, por serem muitos, mas agradeço a cada pessoa que participou dessa jornada que, apesar de difícil, me proporcionou muito conhecimento, felicidade e afeto.

Agradeço ao professor André Cabral Honor que me acolheu e enxergou meu potencial de pesquisa até quando eu mesma duvidei, por inseguranças internas. Sou grata pelas orientações e conselhos e pela disposição em me atender de imediato quando foi preciso.

Aos amigos Beatriz Carvalho, Marcos Gabriel, Sophia Barbosa e Gabriel Oliveira, agradeço, pois se tornaram minha rede de apoio ao longo da escrita da monografia. Agradeço a todos os meus amigos que se propuseram a ler meu trabalho inúmeras vezes, suportando minhas inseguranças e dúvidas. Suas opiniões e conselhos estarão sempre guardados na minha memória.

Por fim, e mais importante, sou grata à minha companheira, Gabriela Cardoso, por acreditar no meu potencial a todo o momento. Agradeço por todo carinho, afeto e compreensão dados a mim, proporcionando momentos de alívio ao longo do desenvolvimento deste trabalho.

RESUMO

Essa monografia se dedicou a analisar, por meio dos documentos inquisitoriais, os delitos de feitiçaria, sodomia e leitura de livros proibidos cometidos pela cristã-velha Paula de Sequeira durante a Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil (1591-1595). Analisamos a confissão e processo inquisitorial da ré sob uma perspectiva de gênero e sexualidade subversiva do ideal de performatividade feminina construído pela Igreja e Monarquia portuguesa. Analisamos, também, o romance pastoril favorito de Paula de Sequeira “*Los Siete Libros de la Diana*” do português Jorge Montemayor, do qual Paula foi acusada de ler inúmeras vezes sozinha e socialmente. Traçamos um paralelo entre as peripécias amorosas do livro proibido e os pecados cometidos pela ré, tendo em vista que ambos apresentam práticas mágico-amorosas e relacionamentos homoeróticos. Nessa perspectiva, argumentamos que a narrativa do romance pastoril é uma influência/referência nas ações de Paula de Sequeira.

Palavras chave: Inquisição; Brasil Colônia; sodomia; feitiçaria; livros proibidos; gênero e sexualidade.

ABSTRACT

This monograph was dedicated to analyse the inquisitorial documents the crimes of witchcraft, sodomy and reading of prohibited books committed by the old christian Paula de Sequeira during the First Visit of Holy Office to Brazil (1591-1595). We analyzed the defendant's confession and inquisitorial process from a perspective of gender and subversive sexuality of the ideal of female performance built by the portuguese Church and Monarchy. We also analyzed Paula de Sequeira's favorite pastoral novel "Los Siete Libros de la Diana" by portuguese Jorge Montemayor, which Paula was accused of reading numerous times alone and socially. We drew a parallel between the amorous adventures of the forbidden book and the sins committed by the defendant, considering that both present magical-loving practices and homoerotic relationships. In this perspective, we argue that the narrative of the pastoral novel is an influence / reference in the actions of Paula de Sequeira.

Keywords: Inquisition; Colony Brazil; sodomy; witchcraft; banned books; gender and sexuality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1. OS PECADOS DE SODOMIA E FEITIÇARIA NA PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO	12
CAPÍTULO 2. A INFLUÊNCIA DO ROMANCE DIANA DE JORGE MONTEMAYOR NOS DELITOS COMETIDOS POR PAULA DE SEQUEIRA	31
2.1. Sobre o romance pastoril “ <i>Los Siete Libros de Diana</i> ” de Jorge Montemayor.....	32
2.2. Sobre as performances de gênero divergentes	43
CONSIDERAÇÕES FINAIS	57
REFERÊNCIAS	60

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento dessa pesquisa teve início em 2019 quando entrei em contato pela primeira vez com a obra “*Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*” do historiador Ronaldo Vainfas. O livro consiste nas transcrições de inúmeras confissões ocorridas na Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil na capitania da Bahia. Ao me deparar com aquelas riquíssimas fontes históricas em minhas mãos, graças à BCE, decidi construir minha pesquisa a partir dos relatos ali presentes, dando ênfase à História da Sexualidade e Gênero. Quando entrei em contato com as confissões dos delitos de sodomia, em especial o de Paula de Sequeira, cerne deste trabalho, me recordei das aulas de História do Brasil 1, ministradas pelo meu atual orientador, André Honor. Recordei-me de uma aula em especial sobre sodomia e sexualidade, em que a leitura básica era um dos capítulos do livro “*Trópico dos Pecados*” também do historiador Ronaldo Vainfas.

Durante toda a minha graduação, com exceção dos cursos destinados à prática docente, a única disciplina que deu ênfase e relevância para a História da Sexualidade e Gênero, com enfoque em relações sexuais consideradas divergentes para o período, foi a disciplina de Brasil Colônia. Essa situação demonstra como o ensino e as produções acadêmicas de narrativas históricas que se distanciam das relações heteronormativas continuam sendo silenciadas e ignoradas. Por esta razão, escolhi trabalhar a sodomia feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício, tendo como orientador o professor André Honor. Ele me direcionou a trabalhar a sodomia a partir de um estudo de caso e logo em seguida decidi analisar o processo completo de Paula de Sequeira que pode ser acessado via internet no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Portugal.

Ao ler e transcrever o processo de Paula e de sua companheira Felipa de Souza me deparei com fontes que envolviam outros pecados cometidos pela ré, para além do pecado de sodomia. Assim decidi analisar por completo a fonte, tendo em vista o potencial de conceitos e realidades que a mesma apresenta. Ao longo da construção do meu projeto de pesquisa, segui mais uma sugestão de meu orientador: li a obra “*Los Siete Libros de la Diana*” escrita por Jorge Montemayor.

A bibliografia, que cita e analisa o processo de Paula de Sequeira constantemente, argumenta que o romance pastoril Diana foi uma possível influência

para os delitos cometidos por ela. Entretanto ao longo das leituras senti a ausência de uma análise mais densa que explicasse a importância do livro dentro do caso. A partir desse incômodo, desenvolvi como questão central desse trabalho, a identificação das principais semelhanças entre o discurso de Paula de Sequeira e seu romance pastoril favorito.

O ponto de partida desta análise foi o processo da cristã-velha Paula de Sequeira, mulher de 40 anos, nascida em Lisboa e casada com Antonio Faria, contador da Fazenda do Rei da capitania da Bahia. Paula confessou práticas de sodomia, manteve relações homoeróticas com a também acusada Felipa de Sousa, praticou feitiçaria e possuía livros proibidos¹ na Primeira Visitação do Santo Ofício. Entre os escritos estava o romance pastoril do português Jorge Montemayor, conhecido por *Los siete libros de la Diana* (1559), que em 1581 foi incluído no *Índex*² por apresentar conteúdos desviantes da doutrina católica vigente.

O Tribunal do Santo Ofício em Portugal foi fundado em 1536 com o intuito de perseguir os ditos cristãos novos e desviantes da fé católica - judeus, mulçumanos, protestantes - porém, ao longo da história da instituição, o leque de heresias e pecados contra a fé foram ampliados e o Tribunal passou a atuar no cotidiano do Império Português. Com as reformas implantadas pela Contrarreforma e também com o avanço do protestantismo, a Monarquia e Igreja, em conjunto, buscaram reforçar os dogmas e sacramentos do catolicismo, além de realizar tentativas de controle da cultura popular no intuito de aproximá-la a ortodoxia católica³. A Inquisição foi incorporada como uma instituição essencial, pois passou “a julgar pecados ou crimes até então sujeitos à justiça secular ou à justiça eclesiástica dos ordinários quando não simplesmente à confissão sacramental”⁴.

O Tribunal do Santo Ofício português incluiu como heresias pecados sob a jurisdição da justiça secular, a exemplo da sodomia e feitiçaria com a ausência da invocação diabólica. Analisar os pecados que iam de encontro à intimidade dos indivíduos e seus corpos sob a perspectiva de gênero nos permite pensar as diversas

¹ ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/03306. Processo de Paula de Sequeira. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2303255> Acesso 23 fev 2021.

² BRAGA, Isabel Drumond. Leitura e sociabilidade no feminino: Paula de Sequeira no Brasil Quinhentista. *História (São Paulo)*, v. 36, 2017. p. 08.

³ VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: DEL PRIORE, Mary (Org.) **História das mulheres no Brasil**. 1997. p. 98.

⁴ VAINFAS, 1997. p. 99.

performances de feminilidade que tentaram se distanciar da moral perfeita instituída pela Igreja, seja por meio do sexo por prazer, dos relacionamentos homoeróticos, das práticas-mágicas ou do deleite em ler livros proibidos.

Utilizando as obras “*História da Sexualidade*” de Michael Foucault e “*Problemas de Gênero*” da autora Judith Butler para teorizar as diversas trajetórias sexuais e de gênero subversivas do ideal da época, desenvolvemos dois capítulos: o primeiro, com o objetivo de apresentar os conceitos de sodomia e feitiçaria no período sob a perspectiva de gênero, dando destaque a cultura popular europeia; e o segundo, que propõe uma análise do romance pastoril de Montemayor, identificando as principais influências da obra nos delitos cometidos por Paula de Sequeira.

Ademais, esse estudo de caso pretende dar ênfase as práticas sexuais subalternas e silenciadas pela sociedade heteronormativa e patriarcal colonial. Atualmente, neste momento de crise no Brasil, em que surgem inúmeras falácias que deslegitimam a História dos indivíduos marginalizados, construir uma narrativa histórica plural é de extrema importância para dar visibilidade as histórias subalternas e silenciadas. Infelizmente, nos dias atuais, essas pessoas ainda precisam lutar por direitos e por validação social e histórica, sendo constantemente ameaçadas pelas instituições de poder que não respeitam à diversidade e os corpos políticos LGBTQIA+. Nossa história será contada.

CAPÍTULO 01 – OS PECADOS DE SODOMIA E FEITIÇARIA NA PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO

No dia 20 de agosto de 1591, nos 30 dias do Tempo da Graça, na capitania da Bahia Salvador de todos os Santos, apareceu, sem ser chamada, na mesa do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, Paula de Sequeira, a fim de confessar suas culpas. Cristã-velha, de 40 anos, natural de Lisboa, filha de Manoel Pires e Mécia Rodrigues, ambos falecidos e esposa de Antônio Faria, contador real da fazenda do Rei, Paula confessou os delitos de sodomia cometidos com Felipa de Sousa e, também, as tentativas de feitiçaria que cometera ao longo dos anos naquela cidade e anteriormente em Lisboa.⁵ No dia 29 de novembro do mesmo ano, Paula de Sequeira é convocada à mesa do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça sob acusação de posse e leitura de livro defeso, sendo o principal a obra conhecida por Diana de Jorge Montemayor.

O primeiro capítulo desse trabalho tem por objetivo apresentar os principais conceitos de sodomia e feitiçaria, dando ênfase na aplicação dos mesmos na Primeira Visitação do Santo Ofício à América Portuguesa em 1591, nas capitanias da Bahia e Pernambuco, sob liderança do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça. Por fim, pretende-se apresentar uma análise mais detalhada sobre a sociabilidade das mulheres, tendo em vista as diversas tentativas de subversão do gênero feminino na sociedade colonial, englobando a análise. Para além disso, dando continuidade ao estudo de caso de Paula de Sequeira, este capítulo fará uma breve introdução sobre a obra proibida “*Los Siete Libros de Diana*” de Jorge Montemayor, dando destaque ao livro como influência aos delitos que Paula de Sequeira cometera presentes em sua confissão.

A Inquisição portuguesa teve início em 1536 e tinha por prioridade julgar desviantes da fé católica e hereges que ameaçavam os dogmas da Igreja. Cristãos-novos com práticas judaizantes, luteranas ou islâmicas eram, inicialmente, os mais procurados pelo Tribunal.⁶ Segundo Francisco Bethencourt, o Santo Ofício português, formado por três Tribunais iniciais, - Lisboa, Aragão e Castela-, nasceu interligado com o âmbito civil, ou seja, a Igreja e a Coroa atuavam de forma conjunta para fundar e definir os

⁵ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267. Processo de Felipa de Sousa. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2301154>. Acesso 23 de fev de 2021.

⁶ VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: DEL PRIORE, Mary (Org.) **História das mulheres no Brasil**. São Paulo. Contexto/Editora UNESP, 1997. p. 98.

principais objetivos da instituição, tendo em vista que o papel central da Coroa portuguesa era fortalecer também, a fé e os dogmas da Igreja.⁷

No decorrer do século XVI, sob ameaça da Reforma Protestante, a Igreja Católica procurou atuar fortemente no convívio popular, com o intuito de reforçar os dogmas sacramentais e difundir-os veementemente à toda a comunidade católica.⁸ Em um período conflituoso, em que o protestantismo ameaçou a estrutura e os princípios do catolicismo, o Concílio de Trento apresentou-se

(...) como importante esforço católico em organizar uma ofensiva à Reforma, mas não só isso, já que atuou em outra frente, endógena, visando reformar os ritos, os textos e as imagens da Igreja. Houve, assim, a investida contra a falta de moralidade de boa parte do clero que compunha a instituição, mas, também, para os rituais utilizados pela Igreja, visando atualizá-los e torná-los mecanismos de convencimento para a população de que os protestantes eram uma farsa.⁹

Dessa maneira, a Igreja moldou-se para adentrar no convívio e na cultura popular, reformulando e reforçando dogmas. Um dos conceitos revisados é o de *heresia*, que passa a incluir crimes anteriormente tipificados como civis e pecados comuns. É o caso de delitos que atingiriam diretamente o sagrado matrimônio como: bigamia, sodomia, bestialidade, adultério, entre outros; ou de crimes que iriam contra a ortodoxia da Igreja e a fé cristã como o caso da feitiçaria, a invocação do Diabo ou promover interferências no sobrenatural.¹⁰ A Inquisição, além da Coroa portuguesa, apresentava-se assim, como uma das instituições que deveriam garantir a salvação das almas perdidas por meio do cumprimento dos dogmas e, também, do julgamento das heresias cometidas pela sociedade, não se restringindo apenas a Península Ibérica, mas a todas as colônias do Reino. Sendo assim, o Tribunal do Santo Ofício e também a Monarquia e a Igreja eram:

⁷ BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições:** Portugal, Espanha e Itália - Século XV- XVI. São Paulo. Companhia das Letras, 2000. p. 25.

⁸ VAINFAS, 1997. p. 99.

⁹ REIS, Marcus Vinícius. **Descendentes de Eva:** religiosidade colonial e condição feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595). Dissertação de Mestrado – UERJ. 2014. p 74.

¹⁰ BETHENCOURT, 2000. p. 30-31.

poderes e instituições que contribuíam para modelar as tradições e que escreviam o discurso que condenava condutas, à época, tipificadas como crime. Pecados/crimes/ delitos que, acreditava-se, ameaçavam não apenas a salvação das almas e a pureza da fé cristã, mas também o bem comum da cristandade portuguesa.¹¹

O conceito e a trajetória do pecado de sodomia alteraram-se diversas vezes ao longo da História, porém, era evidente, a preocupação da justiça civil e da Igreja sobre este crime, tipificado como um ato repulsivo contra a natureza humana. O termo “sodomia” é decorrente da cidade de Sodoma descrita em Gênesis.¹² Destruída por Deus, Sodoma era a cidade da luxúria, com pecados tão numerosos e graves que deram razão para o divino enviar dos céus fogo e enxofre, aniquilando tudo e todos - com exceção de Ló e sua família, os únicos dignos de misericórdia aos olhos de Deus. Ainda sob a perspectiva das Escrituras Sagradas cristãs, a relação sexual entre dois homens era taxada como uma prática abominável aos olhos do divino e que não deveria ser aceita entre os homens escolhidos por Deus¹³. A abominação aos olhos de Deus sob os praticantes de sodomia se mantém ao longo do Novo Testamento, pecado este que distanciava o homem da santidade e da salvação.¹⁴

Os pecados descritos no capítulo 18 do livro de Levítico são referentes às práticas sexuais impróprias. Juntamente com a prática sexual entre homens, encontra-se também, o ato sexual com animais ou com familiares próximos, caracterizados como perversidade aos olhos do divino.¹⁵ As práticas sexuais retratadas em conjunto podem ser interpretadas como atos repulsivos que se acompanhavam. Por esta razão, o pecado de sodomia, por muitas vezes, englobou vários tipos de atos sexuais ao longo da História, para além da relação homoerótica. Durante a Baixa Idade Média, o conceito de sodomia era tipificado como todo o pecado *contra natura*, incluíam-se atos de coito anal, bestialidade, masturbação, fornicação, luxúria entre outros. A partir do século XI e XII, a sodomia passa a ser associada à práticas de coito anal entre homens e mulheres

¹¹ FERNANDES, Alécio Nunes. Da historiografia sobre o Santo Ofício português. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 5, n. 8, 2012, p. 38.

¹² VAINFAS, 1997, p. 99

¹³ “Não te deitarás com um homem como se deita com uma mulher. Isso é abominável!” Levítico 18.22.

¹⁴ “Não sabeis que os injustos não hão de herdar o reino de Deus? Não erreis: nem os fornicadores, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomitas, Nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os maldizentes, nem os roubadores herdarão o reino de Deus.” 1 Coríntios 6. 09-10.

¹⁵ Levítico 18.

ou homens com homens, evidenciando práticas homoeróticas¹⁶, mas para além disso, a sodomia abrangia “qualquer uso de genitálias de meio alheio a reprodução, além de considerar as diferenças quanto ao sexo biológico dos envolvidos.”¹⁷ Sendo assim, segundo Oliveira, o conceito de sodomia poderia ser aplicado de diversas maneiras em diversas situações, sem necessariamente apresentar o sexo anal entre homens.¹⁸

Em Portugal, no início do século XVI, a justiça secular, por meio das *Ordenações Manuelinas*, que visavam reformar a legislação portuguesa anteriormente coordenada pelas *Ordenações Afonsinas*, no livro V título XVII, apresentavam uma sentença rígida para o ato de sodomia. Apesar de não conceituarem o que seria a prática do crime de sodomia, estabeleciam punições severas, tendo em vista as “iniciativas de Portugal em construir um monopólio da fé”¹⁹, em que atitudes distantes da moral cristã eram repudiadas. O ato de sodomia apresentava-se assim, como repulsiva ao ponto de ser associada ao crime de lesa-majestade na legislação manuelina:

Qualquer pessoa de qualquer qualidade que seja, que pecado de sodomia por qualquer guisa fazer, seja queimado, e feito por fogo em poo, por tal que ja mais nunca do seu corpo, e sepultura possa ser avida memoria, e todos seus bens sejam confiscados pera a Coroa dos Nosso Reynos, posto que tenha descendentes ou ascendentes; e mais pelo mesmo caso seus filhos, e descendentes, ficaram inabiles, e infames, assi propriamente como os daqueles que cometem o crime de lesa Magestade contra seu Rey e Senhor.²⁰

Além da morte na fogueira, o confisco dos bens e a inabilitação dos descendentes, as *Ordenações Manuelinas* também chamavam a atenção para a população dando recompensas, caso efetuassem denúncias. Se por acaso não houvesse denúncia da parte de quem soubesse do ato sodomita, haveria ameaça de confisco dos bens e degredo para fora do Reino, evidenciando a importância de delatar o pecado,

¹⁶ VAINFAS, 1997, p. 99.

¹⁷ OLIVEIRA, Guilherme Braz de. **Baltasar da Lomba**: estudo de caso sobre sodomia durante a Primeira Visitação do Santo Officio ao Brasil (séc. XVI). Monografia. Universidade de Brasília, Brasília, 2018, p.09-10.

¹⁸ OLIVEIRA, 2018, p. 10.

¹⁹ REIS, 2014, p. 57-58.

²⁰ COIMBRA, Arménio Alves Fernandes; SANTOS, Pedro Manuel Amaro; RODRIGUES, Joaquim Pereira; CASTRO, Manuel Fraga. WYNANTS, Hugues. *Ordenações Manuelinas* on-line, capítulo XII do Livro V, Dos que cometem pecado de sodomia. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/ordemanu.htm>.

para não se tornar cúmplice. Nessa perspectiva, Oliveira argumenta que o ato de denunciar também reforçou o poder do Santo Ofício, já que quando não ocorria uma confissão direta dos réus aos inquisidores, a efetivação dos processos dava-se pelas denúncias de heresias, por outrem.²¹

Segundo Ronaldo Vainfas, o crime de sodomia passa a ser julgado pela Inquisição a partir de duas Provisões a primeira em 1553 no reinado de Dom João III e a segunda de 1555 pelo Cardeal Dom Henrique, inquisidor-geral do Tribunal de Lisboa. Ambas ligavam o crime de sodomia à jurisdição do Tribunal do Santo Ofício²², evidenciando o caráter herético e ameaçador da fé cristã que o ato sodomítico podia acarretar. Faz-se importante destacar, também, o caráter híbrido da Inquisição, formada a partir da legislação secular e religiosa. A Monarquia e Igreja representavam Deus na terra, sendo as instituições responsáveis pela manutenção dos valores cristãos e da salvação de almas perdidas. Dessa maneira, “as Ordenações Manuelinas estiveram diretamente relacionadas ao próprio desenvolvimento da religiosidade lusitana e, por que não, dos diversos domínios ultramarinos portugueses”.²³ Assim, a justiça secular e religiosa repudiava a prática da sodomia pelo caráter subversivo do ato, que divergia da moral e da sexualidade tradicional do Reino.

A conceituação problemática do delito de sodomia, de fato, dificultou o julgamento e a condenação de inúmeras pessoas acusadas pelo Tribunal. O caso de diversas mulheres na Primeira Visitação do Santo Ofício, confessas ou acusadas de cometer sodomia com outras mulheres, não foram julgados pela falta de embasamento e desconhecimento dos próprios inquisidores sobre o ato. Na época, a prática da sodomia baseava-se em “quanto mais se afastava do propósito reprodutivo, mais grave era considerada pela Igreja e pelos inquisidores”²⁴. Assim, o coito anal entre dois homens com ejaculação era o ato mais grave tipificado como sodomia perfeita. Já o conceito de sodomia imperfeita consistia no coito anal entre homem e mulher com ejaculação. E por fim, o ato sexual entre duas mulheres era classificado por *sodomia foeminarum*, delito pouco conceituado e estudado, gerando dúvidas e, também, comparações com os outros tipos de sodomia que tinham o falo como elemento essencial para a realização.²⁵ As

²¹ OLIVEIRA, 2018, p. 12-13.

²² VAINFAS, 1997, p. 100.

²³ REIS, 2014, p. 59.

²⁴ OLIVEIRA, 2018, p. 10.

²⁵ VAINFAS, 1997, p. 101-102.

relações homoeróticas femininas apresentavam-se assim, para os inquisidores, como um completo “mar de incertezas em que navegavam os inquisidores em matéria de sexualidade, especialmente no tocante à sexualidade e ao corpo feminino.”²⁶

Somente a partir do século XVII, com as *Ordenações Filipinas*, que já abarcavam o contexto das Primeiras Visitações do Santo Ofício às colônias, as práticas ditas como sodomitas ampliaram-se para além do coito anal e animalia, incluindo a sodomia feminina e práticas como molíce.²⁷ O contato com diversos casos de relações homoeróticas, no decorrer da visitação do Santo Ofício nas capitânicas da Bahia e Pernambuco, registrados por Heitor Furtado de Mendonça, resultaram em incógnitas sobre a sexualidade feminina, tendo em vista a mentalidade falocêntrica colonial. Segundo Vainfas, a ausência do órgão genital masculino e do líquido ejaculatório atrapalhava a compreensão das práticas homoeróticas entre mulheres, que muitas vezes eram associadas ao crime de molíce.²⁸ A *sodomia foeminarum* foi motivo de questionamentos e debates extensos, as discussões podiam partir de argumentos que relativizavam a prática sodomítica como ato comum entre jovens virgens antes do casamento, até o apelo a deformação do órgão genital feminino, com a protuberância anormal do clítoris, para as mulheres que cometiam o ato de sodomia. Sendo assim, “era mais fácil supor um corpo feminino monstruoso do que questionar e rever critérios desenvolvidos com base na anatomia do corpo masculino”.²⁹

A completa desinformação sobre as relações homoeróticas sem o falo e da anatomia corporal feminina foram motivos de extensos debates em 1640 no Tribunal de Évora. Para as autoridades eclesiásticas, o ato sodomítico só poderia ser efetuado com a inserção do órgão masculino ou instrumento fálico no orifício anal. Ou seja, o ato sexual entre duas mulheres só poderia se encaixar em sodomia caso existisse um membro fálico de “vidro, madeira, couro ou qualquer outra matéria” ou quando a mulher apresentasse um clítoris protuberante “masculinizado”. O resultado da desinformação e inexperiência sobre a prática sexual entre mulheres pode ser observado durante o século

²⁶ VAINFAS, 1997. p. 103.

²⁷ SALGUEIRO, Ângela dos Anjos Aguiar; CAMPONÊS, Jorge Filipe B. de Oliveira; ALMEIDA, Maria Amélia D. F. de; COSTA, Sandra P. Bernardo; DIAS, Sara Marisa da Graça. Ordenações Filipinas online. Ordenações Filipinas, Livro V, título XIII: Dos que cometem pecado de sodomia, e com alimarias. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>

²⁸ VAINFAS, 1997, p. 102.

²⁹ NAPOLITANO, Minisa Nogueira. A sodomia feminina na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil. *Revista História Hoje*, São Paulo, v. 1, n. 3, 2004, p. 7.

XVII, tendo em vista que os inquisidores passaram a se concentrar no julgamento de atos sodomitas apenas com a presença do órgão sexual masculino.³⁰

Diante do exposto, retornemos à Primeira Visitação do Santo Ofício à América, ainda no século XVI, que apresentou cerca de 29 mulheres envolvidas com o pecado de sodomia, sendo o ato cometido em diversas idades e por várias motivações.³¹ No livro *Trópico dos Pecados*, Ronaldo Vainfas diz:

O universo feminino da Colônia também incluía, portanto, o nefando. Praticavam-no as mocinhas em meio aos risos e às brincadeiras infantis, bem como as raparigas cheias de desejo, mas que não queriam ou não podiam perder a honra de virgens. Praticavam-no, ainda, algumas mulheres casadas, talvez em busca do prazer que seus maridos não davam. E praticavam-no, enfim, algumas mulheres por opção homoerótica: “por afeição carnal(...)³²

Entretanto, ao observar as descrições dos atos sexuais nos processos inquisitoriais, se faz importante salientar não só a padronização do discurso, mas também a masculinização do ato nas interrogações. Heitor Furtado de Mendonça utiliza um discurso que masculiniza os atos femininos. Indagações sobre as posições no ato sexual como: quem atuava por cima (como se fazia o homem) ou por baixo (como se fazia a mulher), se utilizavam instrumento fálico para a penetração, se, no ato sexual, ocorria cumprimento carnal (orgasmo) como homem ou não, entre outros. Estes fatores eram utilizados para compreender as relações homoeróticas femininas. Toda essa investigação definiria a pena e a gravidade do ato sodomítico, sendo o mais grave, no caso feminino, a utilização de um instrumento fálico.³³

Carlo Ginzburg, em *O Inquisidor como Antropólogo*, analisa a relação de poder entre o interrogador e o interrogado. Nesta perspectiva, para uma análise coerente, se faz necessária a compreensão jurídica dos processos que, ao decorrer do interrogatório, eram moldados/interpretados pelo inquisidor com o intuito de simplificar o ocorrido,

³⁰ VAINFAS, 1997, p. 103-104.

³¹ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Ed.Civilização Brasileira, 2010. KINDLE, posição 4004.

³² VAINFAS, KINDLE, posição 4098.

³³ VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

para um enquadramento mais preciso no conceito de heresia.³⁴ É o caso dos processos de sodomia feminina que apresentavam questões padronizadas como citado anteriormente. A relação de poder exercida pelo inquisidor sob o acusado também deve ser observada nos documentos tendo em vista que, por muitas vezes, o discurso dos acusados já apresentava estratégias discursivas para diminuição da sentença. Era comum mostrar-se arrependido ou não aparentar que tinha conhecimento do pecado cometido.

Ao analisar o discurso de Paula de Sequeira, faz-se importante compreender que o discurso inquisitorial não era neutro e que o inquisidor, por meio da persuasão, procurava transcrever a verdade, ou melhor, a sua verdade, resultando em uma fonte com vozes conflitantes. Nesse sentido, estes documentos:

devem ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas. Para a decifrar, temos de aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos de ataques e recuos. Temos, por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos.³⁵

Sendo assim, quando o inquisidor não compreendia de fato o pecado cometido, os elementos dialógicos dos interrogados poderiam transparecer de forma mais clara. Entretanto, quanto maior era a compreensão do inquisidor, mais o processo se desenvolvia por meio de uma padronização de discursos de acordo com os moldes institucionais do Tribunal³⁶. Sobre os casos de sodomia feminina, há uma padronização dos discursos decorrentes da masculinização dos atos sexuais, a fim de serem enquadrados no pecado de sodomia, que tinha por compreensão principal a inserção do falo no orifício anal. A investida dos poderes portugueses para o controle da fé e da espiritualidade popular, sob a ameaça do paganismo e de outras religiões desviantes do catolicismo, também acarretaram condenações e alterações em processos de feitiçaria ao longo da atuação da Inquisição portuguesa sob a ótica do diabolismo. Os inquisidores

³⁴ GINZBURG, Carlo. **O inquisidor como antropólogo**: uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUEVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Ed. Bertrand Brasil, S.A Rio de Janeiro, 1989. p. 208.

³⁵ GINZBURG, 1989, p. 209.

³⁶ OLIVEIRA, 2018, p. 18.

buscavam, de todas as formas, associarem práticas populares ou divergentes da fé católica à interação com o sobrenatural diabólico. Dessa maneira, a instituição também “assumiu atitudes diversificadas quanto às formas de se debruçar frente aos relatos envolvendo supostas feitiçarias”³⁷, moldando esses processos para se enquadrarem no crime de heresia, que consistia na feitiçaria³⁸ com interação sobrenatural diabólica.

Assim como o crime de sodomia, segundo Marcus Vinicius Reis, a feitiçaria também era uma preocupação vivenciada e condenada no âmbito civil do Reino³⁹ anteriormente ao estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em Portugal. Nas *Ordenações Manuelinas, Livro V, título XXXIII*, a feitiçaria é apresentada com uma sentença de morte natural àqueles que “...em circulo, ou fóra delle, ou em encruzilhada, espiritos diabólicos invocar, ou a algua pessoa der a comer, ou beber qualquer cousa pera querer bem, ou mal a outrem, ou a outrem a ele...”⁴⁰. No parágrafo seguinte a sentença amplia-se a açoite em praça pública, ferroadas no rosto e degredo, às pessoas que:

Adivinhar lance fortes, nem varas, pera achar aver, nem veja em agua, ou em cristal, ou em espelho, ou em espada, ou em outra qualquer cousa luzente, nem em espada de carneiro, nem façam pera adivinhar figuras, ou imagens alguas de metal, nem de qualquer outra cousa, nem se trabalhe de adivinhar em cabeça de homem morto, ou de qualquer alimária, nem tragua comsiguo dente, nem braço de enforcado, nem qualquer outro membro de homem morto, nem faça com as ditas cousas, ou cada hua delas, nem com outra algua, de feitiçaria, ou pera adivinhar, ou pera fazer dâno a algua pessoa, ou fazenda, nem faça cousa algua, porque hua pessoa queira bem, ou mal a outra, nem pera liguar homem, ou molher pera nom poderem aver ajuntamento carnal.⁴¹

³⁷ REIS, 2014, p. 67.

³⁸ REIS, 2014, p. 43. O conceito de “feitiçaria” utilizado nesta monografia se distancia do conceito de bruxaria. “(...)a bruxaria como um fenômeno essencialmente maléfico, de intervenção diabólica, mas de caráter coletivo, incluindo todo um cerimonial que, no entender de diversas autoridades, corroborava a existência do sabá (...). A feitiçaria, por sua vez, assume uma intervenção também do Diabo, mas seu caráter é condicionado à presença individual, nem sempre de interesse maléfico, e voltada para a intervenção no sobrenatural e o alcance de determinados objetivos.”

³⁹ REIS, 2014, p. 56.

⁴⁰ COIMBRA, Arménio Alves Fernandes; SANTOS, Pedro Manuel Amaro; RODRIGUES, Joaquim Pereira; CASTRO, Manuel Fraga. WYNANTS, Hugues. Ordenações Manuelinas online. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/ordemanu.htm>

⁴¹ COIMBRA, Arménio Alves Fernandes; SANTOS, Pedro Manuel Amaro; RODRIGUES, Joaquim Pereira; CASTRO, Manuel Fraga. WYNANTS, Hugues. Ordenações Manuelinas online. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/ordemanu.htm>

Ou seja, existiam práticas mágico-religiosas⁴² e a prática da feitiçaria com sentenças distintas, que eram analisadas pelo contato ou não com o sobrenatural e com o Diabo. Quando o Tribunal do Santo Ofício é instaurado em Portugal e passa a atuar sob os crimes de feitiçaria essa distinção ainda se mantém, somente a invocação do Diabo era passível de processo e era ligada diretamente ao crime de heresia. Nessa perspectiva, as invocações diabólicas e a aproximação com o sobrenatural só poderiam ser combatidas por via espiritual, sendo a Igreja a única instituição lícita e capacitada para atuar no conflito.⁴³ Entretanto, o que se pode observar, são tentativas constantes de controle da espiritualidade populacional pelo catolicismo e as diversas tentativas de associar as práticas mágico-religiosas com a figura satânica.

A afirmação de pactos demoníacos em rituais mágico-religiosos apresentava um caráter legislativo tanto secular como religioso. Determinados em estabelecer a fé católica no imaginário popular, as instituições do Reino, por meio da reprodução de uma cultura erudita e letrada, almejavam o distanciamento de religiões pagãs inseridas na sociedade. Assim propagavam a presença diabólica no mundo, sendo a feitiçaria como uma das práticas que permitiam a atuação do Diabo na vida das pessoas. Em certa medida, a cultura erudita influenciou a atuação popular sobre casos de rituais mágico-religiosos. Tal fato pode ser observado por meio das diversas denúncias e confissões nos documentos inquisitoriais. Entretanto, a cultura popular, como um espaço de mentalidades plurais⁴⁴, por muitas vezes, se distanciou dos dogmas católicos difundidos pelas autoridades, contribuindo na “difusão de práticas que por vezes desvirtuavam o discurso dominante, apropriando-se do sobrenatural das mais diversas formas e encarando o Diabo com um olhar mais familiar”.⁴⁵

A respeito da cultura popular e da cultura letrada, Peter Burke destaca que, apesar de serem divergentes, faziam parte da sociedade europeia de forma conjunta. A nobreza e o clero, além do aprendizado teológico e tradicional elitista, participavam de

⁴² REIS, 2014. p. 43. O conceito de “práticas mágico-religiosas” aqui aplicado corresponde às atuações cotidianas e populares em que pessoas comuns tentavam interferir no sobrenatural para interesses próprios ou de outrem.

⁴³ REIS, 2018, p. 64-67.

⁴⁴ BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna Europa, 1500-1800**. Editora Companhia das Letras, 2010. Burke enfatiza a pluralidade das mentalidades e do imaginário popular europeu. Sendo assim, a cultura popular é fruto de diversas interações sociais, religiosas e regionais de caráter heterogêneo.

⁴⁵ REIS, 2014. p. 62.

festas populares, como o Carnaval, liam e ouviam canções e histórias folclóricas.⁴⁶ Dessa maneira, as elites europeias “mantinham contato com a cultura popular através de suas mães, irmãs, esposas e filhas, e em muitos casos teriam sido criados por amas camponesas, que lhes cantavam baladas e contavam-lhes estórias populares.”⁴⁷ Em especial na Península Ibérica, onde as religiões muçulmanas e o judaísmo faziam-se presentes entre a nobreza e as camadas populares, canções, contos e peças, evidenciaram a religião e cultura divergente presente em todas as camadas sociais.⁴⁸ Contudo, com as reformas institucionais da Igreja e da Monarquia, aspectos culturais populares passam a ser monitorados como atos desviantes e ameaçadores da fé católica. Não somente pessoas comuns foram vigiadas e punidas, mas o próprio corpo clerical e a nobreza passaram a ser foco de perseguição de desvios morais e religiosos.⁴⁹

O conceito de “reforma da cultura popular” ,de Burke, durante os séculos XVI e XVII, evidencia o repúdio das religiões cristãs sobre as práticas culturais que se distanciavam da teologia cristã. Festas, músicas, dias santos, livros, folclores, foram reformulados ou extintos, com o intuito de desassociar o sagrado do profano. Ao contrário do protestantismo, que tinha por objetivo central extinguir as práticas divergentes, o catolicismo tentou, por meio de reformas, ressignificar aspectos da cultura popular europeia, eliminando seu caráter supersticioso, demonizando hábitos e crenças que faziam parte do cotidiano popular. Sendo assim, a cultura popular tradicional sofreu ataques de duas frentes opostas, católicos e protestantes que tinham um interesse em comum: silenciar práticas cotidianas que iam de encontro com a teologia cristã⁵⁰. A condenação das práticas populares como heresia, ofensa aos olhos de Deus, atingiu fortemente as mulheres que carregavam consigo conhecimentos e práticas culturais alheias ao catolicismo vigente. A demonização da interação com outras religiões e com o próprio sobrenatural passa a ser tipificado como uma ameaça aos dogmas do catolicismo. Sobre as bruxas/feiticeiras Burke argumenta:

as bruxas foram caçadas em países protestantes e católicos não tanto por fazerem mal, mas por serem hereges, adeptas de uma falsa

⁴⁶ BURKE, 2010. p. 67-69.

⁴⁷ BURKE, 2014, p. 70.

⁴⁸ BURKE, 2014, p. 101-102.

⁴⁹ REIS, 2014, p.72-73

⁵⁰ BURKE, 2010. p. 352-370.

religião, adoradoras de deusas pagãs como Diana ou Holde. (...) Tais rituais eram denunciados como irreverentes, blasfemos, sacrílegos, escandalosos, ofensivos a olhos e ouvidos piedosos, profanadores dos mistérios sagrados e escarnecedores da religião.⁵¹

No livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza argumentam sobre a cultura popular amplamente associada às práticas mágico-religiosas nas colônias portuguesas. Assim como o sincretismo religioso presente em Portugal, tendo em vista o histórico populacional da Península Ibérica - a presença cultural judaica, moura e cigana -, na América portuguesa, sob diversas influências, o sincretismo religioso se fez presente, as religiosidades africanas e indígenas passaram a integrar o imaginário e a cultura popular. Além dessas influências, Souza destaca, também, o protagonismo do judaísmo no Brasil já que, neste período, as colônias se tornaram um refúgio para muitos cristãos-novos que fugiam das perseguições religiosas em Portugal.⁵² Sobre as Visitações à América portuguesa, Reis argumenta que:

(...) se tornariam importantes mecanismos de tentativa de controle das vivências espirituais dos fiéis, fazendo emergir, em consequência, uma religiosidade heterodoxa em que as práticas mágico-religiosas e a recorrência destas entre as mulheres possuiu um importante peso no século XVI.⁵³

A respeito da questão de gênero dentro do pecado de feitiçaria é importante ressaltar que, durante a Idade Média e Moderna, a prática de feitiçaria foi associada à presença do Diabo utilizando o corpo feminino como aliado. Carregando consigo o peso do pecado original, as mulheres, na concepção cristã, eram propensas por natureza às interações diabólicas, por meio de relações sexuais e ritualísticas com os demônios, corroborando, portanto, para o mal e a encarnação do Diabo no mundo.⁵⁴ Nessa perspectiva, Souza evidencia que as mulheres da colônia eram, também, associadas à feitiçaria de acordo com as tarefas que exerciam. É o caso de mulheres, solteiras ou viúvas, estigmatizadas por exercerem trabalhos como a prostituição ou a venda de quitutes, filtros do amor e cartas de tocar. Proveniente da cultura europeia, o estigma da

⁵¹ BURKE, 2014, p. 357.

⁵² SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo, Companhia das Letras. 1986. p. 96-97.

⁵³ REIS, 2014, p. 71.

⁵⁴ REIS, 2014, p. 20.

mulher sozinha que desempenhava uma sexualidade alheia à reprodução, era associada as práticas diabólicas, e a mulher que exercia práticas mágico-amorosas era associada à sedução exacerbada, provinda também de influências diabólicas⁵⁵. Logo,

A confecção de filtros, poções, unguentos, o recurso a sortilégios diversos que facilitassem as relações amorosas é portanto um procedimento muito antigo. Talvez com base nisto, juízes e inquisidores que trataram dos crimes de feitiçaria tenderam a sexualizá-lo e a enxergar muitas vezes as bruxas como prostitutas ou semiprostitutas. Frequentemente, repressão da feitiçaria e repressão do adultério, do incesto ou de comportamentos sexuais desviantes andaram juntas.⁵⁶

As práticas de feitiçaria cometidas por mulheres na Primeira Visitação do Santo Ofício abrangem um leque diversificado de confissões e acusações. Marcus Vinicius Reis apresenta cinco ritos mágicos recorrentes: 1- ritos de invocação dos diabos, 2- ritos mágicos amorosos, 3- ritos mágicos de adivinhação, 4- ritos mágicos de encantamentos, 5- ritos mágicos de invocação de espíritos⁵⁷. Nesse trabalho iremos nos atentar às práticas mágico-amorosas, tendo em vista que a ré Paula de Sequeira, em sua confissão, discursa sobre as várias tentativas de feitiços/encantamentos com o intuito de amansar o marido, Antônio Faria.⁵⁸

Sendo assim, a procura por mulheres que detinham conhecimentos de práticas mágico-amorosas se apresentava como uma solução viável aliviar sofrimentos ou desentendimentos no casamento. Muitas mulheres viam na feitiçaria uma possibilidade de subverter a posição submissa imposta pela sociedade. Segundo Marcus Vinicius Reis:

Dominar os sentimentos e vontades dos indivíduos foi um interesse recorrente no espaço português, existente também na América diante da recorrência de mulheres interessadas em intervir nos destinos de outrem. Nesse sentido, o campo amoroso foi espaço privilegiado para a recorrência de ritos mágico-religiosos voltados para o erotismo acentuado (...)⁵⁹

⁵⁵ SOUZA, 1986. p. 227- 230.

⁵⁶ SOUZA, 1986, p. 227.

⁵⁷ REIS, 2014. p. 151.

⁵⁸ ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267. Processo de Felipa de Sousa. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2301154>. Acesso 23 de fev de 2021.

⁵⁹ REIS, 2014. p. 143.

O matrimônio como um sacramento da Igreja foi de extrema importância no julgamento de mulheres e também repercutiu na sociabilidade entre as mesmas. Descendente de Eva, a mulher carregava consigo o peso do pecado original e devia ser vigiada e orientada para favorecer o homem (pai, marido ou filhos) e zelar pelo lar⁶⁰. A submissão do feminino torna-se, dentro da perspectiva matrimonial, um pilar a obedecer e preservar, enquanto ao masculino impõe-se o papel de provedor e “cabeça do lar”.⁶¹

Dentro do matrimônio, o ato sexual também passa a ser alvo de monitoramento, já que o sexo deveria ser praticado exclusivamente para procriação. Segundo Foucault, as relações de poder dentro da sociedade moderna tornam-se mecanismos utilizados para controlar e determinar como o sexo é visto, falado e organizado nas sociedades ocidentais⁶². Sob a perspectiva de que a Igreja era detentora do poder no período colonial e que determinava ações individuais na sociedade, mobilizando também discursos sobre a sexualidade e enquadrando práticas sexuais em determinados lugares de opressão, o ato sexual divergente poderia desempenhar uma subversão aos dogmas impostos pela instituição à sociedade colonial. Foucault também argumenta que, a partir da ascensão burguesa e dos discursos produzidos sobre o sexo nas diversas tentativas de controle e disciplina sexual, surge uma riqueza documental sobre os múltiplos atos sexuais desempenhados naquele período que se apresentam como exemplos de subversão apesar da imposição das relações de poder.⁶³

Nessa perspectiva, é importante destacar, também, que a performance⁶⁴ da feminilidade descrita pela Igreja torna-se um mecanismo patriarcal para controlar os

⁶⁰ ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary (Org.) **História das mulheres no Brasil**. São Paulo. Contexto/Editora UNESP, 1997. p. 41- 43.

⁶¹ “porque o marido é o cabeça da esposa, assim como Cristo é o cabeça da Igreja, que é o seu Corpo, do qual Ele é o Salvador. Assim como a igreja está sujeita a Cristo, de igual modo as esposas estejam em tudo sujeitas a seus próprios maridos.” Efésios 5. 23-24.

⁶² FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 2017. p. 7-18.

⁶³ FOUCAULT, 2017, p. 85-90.

⁶⁴ BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade**. 2017. Capítulo 3. O termo performance/performatividade abordado ao longo desse trabalho tem como ideia central o conceito de *performatividade de gênero* da autora Judith Butler, em que a construção do gênero compreende o desenvolvimento e desempenho de signos corpóreos construídos ao longo das vivências cotidianas. A teoria butleriana propõe analisar os sujeitos de maneira construtivista, ou seja, pensar os desempenhos sexuais e de gênero como portadores de efeito e não causa, sendo desenvolvidos ao longo dos processos históricos por atos de performatividade. Sob a ótica feminista, Butler apresenta a desconstrução do sujeito mulher como algo biologicamente inerente, indo de encontro às teorias feministas da década de 70, que categorizavam o gênero decorrente da genitália e das características biológicas. Sendo assim, ao pensarmos a feminilidade como construtos sociais desempenhados ao longo da História, os atos de performatividade de gênero divergentes do ideal heterossexual tornam-se

corpos femininos, suas relações e seus desejos sexuais. Sobre essa questão, Judith Butler argumenta que a construção da sexualidade e do gênero são desenvolvidos socialmente dentro de um espaço de heterossexualidade compulsória - relações binárias restritas entre homens e mulheres. Ou seja, o gênero é construído por uma sequência de atos performáticos que se moldam cotidianamente ao longo da história. Dessa maneira, nenhum indivíduo nasce homem ou mulher, seu gênero é construído socialmente ao longo de práticas performáticas naturalizadas que são associadas à natureza feminina ou a natureza masculina.⁶⁵

O historiador Cássio Bruno de Araújo Rocha argumenta que, durante a Primeira Visitação do Santo Ofício, mulheres utilizaram de mecanismos para burlar a hierarquização de gênero a que estavam submetidas e inferiorizadas dentro da cultura patriarcal ibérica.⁶⁶ Utilizando as teorias de Butler e Foucault, o autor faz uma abordagem em que, as relações de poder no pensamento foucaultiano como tentativas de subjugar indivíduos e também, como potencializadoras de subversão da sexualidade, constroem relações sexuais e de gênero socialmente divergentes das impostas e validadas pelos mecanismos de poder. Em seguimento, no pensamento butleriano que apresenta o gênero como um resultado em construção e repetição de atos performáticos que resultam na naturalização do ser feminino, a performatividade de gênero divergente, repetida no cotidiano torna-se mecanismos de subversão e de novas propostas de gênero.⁶⁷ Sendo assim, os delitos de diversas mulheres na capitania da Bahia são resultados de tentativas de subversão da hierarquia imposta. Práticas mágico-religiosas ou relações homoeróticas seriam utilizadas como estratégias de sobrevivência ou de ao menos, tentativas de uma vida mais agradável.

Entretanto, existem também os indivíduos que fogem à normatividade binária e heterossexual, modificando suas performances de gênero como é o caso dos praticantes da sodomia que, por desempenharem uma sexualidade divergente, eram identificados pelos inquisidores como performáticos do sexo oposto. Como abordado anteriormente, os casos de sodomia feminina foram diversas vezes associados a práticas consideradas

mecanismos de subversão e de desenvolvimento de novas identidades do que é ser, ou melhor fazer, mulher.

⁶⁵ BUTLER, 2017, p. 17-25.

⁶⁶ ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. **Masculinidades e Inquisição: gênero e sexualidade na América Portuguesa**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 190-200.

⁶⁷ ROCHA, 2016, p. 67-75.

masculinas pela sociedade patriarcal, ou seja, mulheres que desempenhavam uma sexualidade divergente eram taxadas com comportamentos masculinos, apesar do sexo biológico feminino. Dentro dessa perspectiva de gênero e da sexualidade divergente, a confissão de Paula de Siqueira pode ser analisada como uma tentativa de enquadrar as práticas sexuais cometidas pela ré na perspectiva de gênero binária:

E confessando suas culpas, disse que haverá três anos pouco mais ou menos que Felipa de Souza, moradora nesta cidade (...) lhe começou a escrever muitas cartas de amores e requebros (...). E com estas cartas e semelhantes recados e presentes continuou com ela por espaço de dois anos pouco mais ou menos, dando-lhe alguns abraços e beijos, (...) até que num dia, domingo santo (...) estando ela confessante em sua casa nesta cidade, veio a ela a dita Felipa de Souza (...). Então, ambas tiveram ajuntamento carnal uma com a outra por diante e, juntando seus vasos naturais um com o outro, tendo deleitação e consumando com efeito o cumprimento natural em ambas as partes como se propriamente foram *homem com mulher*, (...) tendo o dito ajuntamento sem algum outro instrumento penetrante. E depois que jantaram, tornaram a ter outras tantas vezes o mesmo ajuntamento torpe pela dita maneira, usando ela confessante sempre *do modo como se ela fora homem, pondo-se de cima*.⁶⁸

Diante do exposto, acreditamos que Paula de Sequeira seja uma dentre as diversas mulheres da capitania da Bahia que subverteram e divergiram a performance da feminilidade colonial imposta pela Igreja Católica para, assim, subverter, mesmo que minimamente, a sociedade patriarcal colonial. Além da prática homoerótica, a ré confessaria diversas atividades ao longo de mais ou menos doze anos, em que utilizou de rituais ou práticas mágico-amorosas para que o marido lhe quisesse bem e fosse mais manso. Esposa do contador da fazenda do Rei, Paula de Sequeira era uma mulher letrada e tinha uma vida confortável em termos financeiros. Em seu processo, é possível observar uma sociabilidade entre mulheres muito bem desenvolvida, já que as práticas mágico-amorosas eram adquiridas por meio de outras mulheres a exemplos da feiticeira Isabel Roiz conhecida por Boca Torta, Beatriz Sampaio e Maria Vilela. Todas com experiências em rituais mágico-amorosos com o intuito de provocar a afeição da pessoa

⁶⁸ VAINFAS, 2005. p. 104-106.

desejada.⁶⁹ Somente em Lisboa, Paula teve contato com o clérigo Gaspar Franco na tentativa de que ele resolvesse seu problema matrimonial:

(...) um clérigo por nome Gaspar Franco (...) lhe ensinou que dissesse ela as palavras da consagração da missa com que consagram a hóstia na boca do dito seu marido quando ele dormisse e que ele amansaria e poria toda a sua afeição nela, e para isto o dito clérigo lhe deu em um papel escrito as ditas palavras, e ela confessante disse as ditas pela boca, algumas vezes, ao dito seu marido dormindo.⁷⁰

E confessando mais práticas mágico-amorosas em terras brasílicas, compartilhadas por mulheres:

havera oito ou dez anos pouco mais ou menos que nessa cidade, Isabel Rodrigues, a Boca Torta (...) lhe ensinou as ditas palavras da consagração (...) dizendo-lhes que as dissesse na boca dormindo a seu marido e que lhe queria bem (...) a dita Boca Torta lhe deu uma carta que chamam de tocar, dizendo-lhe que tinha tanta virtude que em quantas coisas tocasse se iriam após ela (...).

E outrossim, a dita Boca Torta lhe ensinou umas palavras para que, dizendo-as a alguma pessoa, lhe quisesse bem e amansasse, as quais palavras nomeavam as estrelas e os diabos e outras palavras supersticiosas e ruins (...)

(...) uma mulher por nome Beatriz Sampaio (...), lhe ensinou umas palavras que havia de dizer andano em cruz, atravessando a casa (...) dizendo-lhe que faria com elas ao dito seu marido Antônio de Faria que fosse muito seu amigo(...)

Confessou mais, que haverá dez ou doze anos que, nesta cidade, Maria Vilela (...) lhe disse que ela usava de muitas coisas para fazer querer-lhe bem seu marido, e que primeiro pegara com Deus para isto, porém depois que viu que Deus não quisera melhorar-lhe bem seu marido pegou com os diabos (...) ela mandara com muito trabalho buscar na igreja um pedaço de pedra d'ara (...) e vendo ela confessante isto, lhe pediu uma pequena para dar ao dito seu marido, a qual lha deu (...) moída em pó com um pouco de vinho (...)⁷¹

⁶⁹ ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267. Processo de Felipa de Sousa. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2301154>. Acesso 23 de fev de 2021.

⁷⁰ VAINFAS, 2005. p.109.

⁷¹ VAINFAS, 2005. p. 110-113.

Ao longo de sua narrativa, Paula de Sequeira reforça constantemente que a procura por práticas amorosas eram tentativas de melhorar seu marido. A procura por afeto dentro do casamento era, de fato, uma necessidade para a ré, mas também uma problemática compartilhada por outras mulheres como Maria Vilela. Como observado na fonte, as práticas mágico-religiosas descritas pela ré já se apresentavam em Portugal, como foi o caso de dizer as palavras da consagração enquanto o parceiro dormia.

As cartas de tocar, também encontradas na Europa, constituíam-se em papéis com escritos encantados ou apenas com o nome da pessoa na qual um simples toque despertaria a afeição desejada do outro.⁷² Ademais, é possível observar, na confissão inquisitorial de Paula, o sincretismo entre o sagrado e profano nas práticas descritas como feitiçaria. Ao mesmo tempo em que se utilizavam pedras moídas, falas supersticiosas e encantamentos, podemos identificar elementos do cristianismo como a utilização de palavras sagradas e andar em cruz pela casa, evidenciando uma sociabilidade em que a cultura popular estabelecia diversas conexões entre os elementos religiosos.

A confissão de Paula de Sequeira, enquadrada nos crimes de sodomia e de feitiçaria, fora anexada ao processo de Felipa de Souza sem a ré sofrer penitência, por ter se apresentado nos 30 dias do Tempo da Graça. Entretanto, no dia 17 de agosto de 1591, Paula foi denunciada por Balthasar de Miranda da Companhia de Jesus por obter a obra *Diana*, proibido pelo *Índex*, por ocultismo e obscenidades, e lê-lo com frequência socialmente. No dia 23 de agosto, do mesmo ano, a ré recebeu a mesma denúncia por Bartolomeu Fragoso. Por estas denúncias, Paula é chamada à mesa do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça no dia 29 de novembro para ser interrogada sobre a posse de livros defesos/proibidos, em especial o romance *Diana* de Jorge Montemayor. Ela confessou a posse do livro e que, frequentemente, lia-o tendo decorado suas canções e narrativas românticas.⁷³

Nesse sentido, tendo em vista a importância do livro para Paula de Sequeira, o segundo capítulo deste trabalho propõe traçar um paralelo entre o romance pastoril e os delitos da ré, todos envolvendo questões amorosas em razão do descaso de seu marido.

⁷² SOUZA, 1986. p. 228- 229.

⁷³ ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/03306. Processo de Paula de Sequeira. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2303255>. Acesso 23 de fev de 2021.

O livro apresenta-se como uma excelente fonte para uma compreensão completa da narrativa de Paula presente nos documentos inquisitoriais, levando em consideração seu conteúdo envolvendo práticas mágicas e sexualidades desviantes que, possivelmente, influenciaram as ações de Paula. Seja no envolvimento em rituais mágico-amorosos para atrair a afeição do marido que não obtiveram êxito ou, posteriormente, em sua relação homoerótica com Felipa de Souza, com quem trocou cartas amorosas por mais de três anos e, por fim, consumou o ato sexual.

CAPÍTULO 02 - A INFLUÊNCIA DO ROMANCE DIANA DE JORGE MONTEMAYOR NOS DELITOS COMETIDOS POR PAULA DE SEQUEIRA

No dia 29 de novembro de 1591, na capitania da Bahia Salvador de Todos os Santos, foi convocada a se apresentar na mesa do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, Paula de Sequeira. Após o juramento dos Santos Evangelhos, em que jurou dizer somente a verdade, a ré foi interrogada sobre o livro defeso Diana e sua leitura, se era privada ou com outras pessoas, em que ela respondeu “que nomeadamente pessoas de fora lhe não lembrão porem que he verdade que ella tem muitos tempos o dito livro chamado Diana e lia por elle muitas vezes, perante a gente de sua casa e algumas perante Marja Pinheira”⁷⁴. Paula continuou seu relato dizendo que um dia entraram pessoas em sua casa e alertaram sobre o livro defeso, o qual ela respondeu que “não avja razão de defenderem tal livro, e que os inquisidores que o defendiam faziam mal porque naquelle livro não avja mal nenhum”⁷⁵.

Esta última declaração embasou a denúncia do padre Balthasar da Companhia de Jesus do dia 17 de agosto do mesmo ano em que o mesmo alegou:

que avera nove ou des mesez que jndo ele em companhia do Padre Manoel Dias (...) entrarão em casa do contador desta cidade Antonio de Faria e vindo se a falar em livros dixе sua molher Pauloa de Sequejra que Diana de Montemajor era defesa porem que ella a tinha e folgava a de a leer e que a achava muj boa que não sabia porque a defendiam e llogo a reprehenderao que não lesse por ele ella respondeo que avja de pedir ljença ao bispo⁷⁶.

Completando a denúncia Balthasar, disse que ouvira “ele denunciante diser a huma Antonia de Araujo que ella [Paula de Sequeira] mandava cantar per hum moço musico per nome Manoel que tinha em casa as cantigas da ditta Diana e prometeo ter

⁷⁴ ANTT, PT/TT/TSO-IL/028/03306. Processo de Paula de Sequeira. fl. 11. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2303255>. Acesso em 23 de fev de 2021.

⁷⁵ ANTT, Processo de Paula de Sequeira. fl. 12.

⁷⁶ ANTT, Processo de Paula de Sequeira. fl. 04.

segredo.” Prosseguindo com o processo sobre a leitura da obra de Montemayor, o inquisidor Heitor Furtado afirmou que Paula:

soube que o ditto livro era defesso leo por elle algumas dez vezes pouco mais ou menos e que segundo a gosto que ella tinha de ler por elle mais vezes por elle llera senão fora que o sabia quasi todo de cor e estar muito enfadada de o ter lido(...).⁷⁷

Paula acrescentou que já fazia aproximadamente anos que não lia mais o livro e que não se lembrava de o ter emprestado a alguém. Em sua defesa, a ré afirmou que esqueceu e não se atentou a confessar o pecado dentro dos Trinta dias da Graça. Após essa declaração, disse que mandou os livros à mesa do inquisidor para serem queimados. Dentre eles a obra *Diana*, um livro de sonetos do mesmo autor, Jorge Montemayor, e outro por nome *Euforsina*⁷⁸, todos proibidos. Por fim, pediu para que o processo fosse despachado, pois estava muito arrependida de seus atos e não havia nada mais a dizer.⁷⁹

Em razão da familiaridade que Paula de Sequeira tinha com a obra conhecida por *Diana* de Jorge Montemayor, e, também, para uma análise mais aprofundada do discurso da ré em seus processos inquisitoriais, faz-se necessária uma breve análise do livro, enfatizando as principais semelhanças e possíveis influências presentes nos delitos cometidos pela ré.

2.1 - Sobre o romance pastoril “*Los Siete Libros de la Diana*” de Jorge Montemayor:

⁷⁷ ANTT, Processo de Paula de Sequeira. fl. 12-13.

⁷⁸ BRAGA, Isabel Drumond. Leitura e sociabilidade no feminino: Paula de Sequeira no Brasil Quinhentista. *História (São Paulo)*, v. 36, 2017. p. 16-17. “a Comédia Eufrosina (1555), de Jorge Ferreira de Vasconcelos (1515?-1585), autor que, além de ter se dedicado à escrita, foi moço da câmara de D. João III e tesoureiro do Tesouro Real. A comédia constituiu um sucesso editorial com quatro edições até 1566 e foi igualmente objeto de proibição, no índice de 1581. D. Francisco Manuel de Melo conseguiu voltar a editá-la, com alterações, em 1616. Neste caso, o principal problema teria passado pela proximidade do autor às ideias de Erasmo, em matéria religiosa, mas também por algumas frases que sugeriam desejos carnais, por parte de algumas personagens. A comédia está repleta de amores, declarações, ciúmes, assédios e estratégias de apaixonados.”

⁷⁹ ANTT, Processo de Paula de Sequeira. fl. 13-14.

Conhecido por Diana, “*Los siete libros de la Diana*”, de Jorge Montemayor, é composto por sete capítulos de peripécias amorosas bucólicas em que os personagens, em sua maioria pastores, almejam as resoluções de suas desavenças românticas. Ao longo do livro, essas desventuras amorosas são solucionadas no Templo da deusa Diana pela sacerdotisa/feiticeira Felícia.

O livro é dividido em três partes principais: do capítulo 1 ao 3 os personagens apresentam suas decepções amorosas entre canções e narrativas românticas; a segunda parte, correspondente ao capítulo 4, os pastores entram em contato com o sobrenatural, sendo coordenados pela feiticeira Felícia no Templo da deusa Diana; por fim, os capítulos 5, 6 e 7 apresentam o desenrolar das devidas soluções para as desilusões amorosas, utilizando do ocultismo e de práticas mágicas.

O primeiro livro inicia-se nas paisagens de Léon perto do rio Ezla, Espanha. O pastor Sireno, grande amor da belíssima Diana, retorna às terras do reino após exílio causado por conflitos com o pastor Silvano, apaixonado também por Diana. Abandonada por Sireno, Diana, sofrendo de amores, casa-se com Délio, por obediência a seu pai. Quando Sireno retorna aos pastos de Léon, encontra Silvano, que lhe informa a triste notícia do então casamento de seu grande amor, Diana. Os dois iniciam versos e canções sobre as decepções amorosas que o destino infortúnio lhes entregou.

Ainda no primeiro livro, somos apresentados à pastora Selvagia que, sofrendo também de desilusões amorosas, retrata sua história de desencontros amorosos no templo da deusa Minerva. Em certa época, neste templo, acontecia uma festividade em que todos os pastores participavam. No primeiro dia mulheres e ninfas ficavam no templo, apresentando oferendas e entoando canções. Assim, Selvagia foi ao templo com suas amigas e encontrou um grupo de pastoras formosas que foram acompanhadas por pastores até o santuário. Essas pastoras tinham suas faces cobertas por um lenço e sentaram-se perto das amigas de Selgavia. Após constantes troca de olhares, declarações e toques com uma pastora, Selvagia apaixonou-se, apesar de não conhecer o nome e nem o rosto de sua amada, que posteriormente revela-se por nome Ismênia. A moça, na realidade, era um parente das pastoras, do sexo masculino, que se vestiu de mulher para adentrar ao templo por curiosidade. Utilizando do nome de sua prima Ismênia, Alanio conheceu o templo de Minerva e enganou Selvagia. Apesar da mentira, Selvagia continua apaixonada e entregue aos amores de Alanio. O romance não obteve êxito,

pois a prima de Alanio, a verdadeira Ismênia, lhe amava muito e impediu a concretização do amor entre Selvagia e Alanio.⁸⁰

O segundo livro inicia-se novamente com o encontro dos três pastores: Sireno, Silvano e Selvagia, nos campos de Ezla. Eles lamentam juntos seu azar no amor, além de mencionarem a procura de um remédio para curar a dor do amor não correspondido. Enquanto os pastores apascentavam seus gados, cantavam e lamentavam seus infortúnios, avistaram, por entre os arbustos e flores, três lindas ninfas – Dórida, Cintia e Polidora – que estavam recitando e cantando poesias. De repente, as ninfas são atacadas por selvagens e precisam de socorro, assim os pastores entram no conflito para defendê-las. Sireno, Silvano e Selvagia estavam quase perdendo a luta quando surgiu uma pastora com um arco e flecha, possuidora de uma força sobrenatural, salvando a todos. A belíssima pastora chamava-se Felismena, uma mulher que dominava a arte da guerra, mas que decidiu virar pastora depois de uma decepção amorosa com Don Felis. Sua história amorosa iniciou-se aos dezessete anos, quando Don Felis conquistou sua afeição, porém teve de abandoná-la para servir como cavaleiro na corte. Em um ato de amor, Felismena altera suas vestes e performances femininas por masculinas para ir de encontro ao seu amado de modo a reconquistá-lo. Chegando a corte, Felismena, agora como seu alter-ego Valério, encontra Don Felis, que já havia se apaixonado por outra mulher chamada Célia. Apesar da decepção amorosa, Valerio/Felismena continua trabalhando para Don Felis e passa a ajudá-lo na conquista de Célia. Entretanto, Célia apaixonou-se por Valerio/Felismena sem saber seu real gênero. Por fim, Célia, ao perceber que Valerio/Felismena não a amava, se entristece e morre envenenada. Don Felis, sabendo da tragédia, desaparece do reino e Felismena, por sua vez, passa a vagar por entre as províncias à procura do amado, afastando-se das cortes e vivendo uma vida pastoril pacata. Após ouvirem a história de Felismena, as ninfas oferecem aos pastores a oportunidade de conhecerem a sábia feiticeira Felícia, que teria o remédio para as dores amorosas de todos. A cura das desilusões amorosas seria, assim, a recompensa pelo salvamento das ninfas.⁸¹

As ninfas e pastores vão a caminho da floresta de Diana ao encontro da sábia Felícia, este é o início do terceiro livro. Ao anoitecer os pastores avistaram uma cabana

⁸⁰ MONTEMAYOR, Jorge; ARRIBAS, Julián. **Los siete libros de la Diana**. A. de Brueil, 1996, p. 03-33.

⁸¹ MONTEMAYOR, 1996, p. 33-72.

em um bosque e decidiram passar a noite no local. Ao entrarem na cabana, encontram uma bela pastora que de tanta tristeza derramava lágrimas adormecida. A pastora, por nome Belisa, acorda e explica a causa de sua profunda tristeza.

No belíssimo vilarejo onde a pastora nasceu, vivia um pastor por nome Arsenio, que foi casado com uma bela moça que, infelizmente, morreu precocemente, mas lhe deixou um filho chamado Arsileo. Arsenio criou seu filho sozinho e, quando este já estava em certa idade, o enviou para estudar fora do vilarejo. Após quinze anos da morte da esposa, Arsenio apaixonou-se novamente, agora por Belisa, perseguindo-a e declarando seu amor durante quatro anos. Dado esse tempo, Arsileo, filho de Arsenio, retorna dos estudos, tornando-se um excelente músico e poeta. Ambos, pai e filho, não sabiam das intenções amorosas um do outro por Belisa. Por obediência ao pai, Arsileo cantava e recitava poemas à Belisa, mas as palavras vinham do coração, pois amava também a donzela. E assim, a pastora passou a amar os dois: Arsenio, pelos belíssimos presentes, e Arsileo, pelas canções entoadas. Entretanto, a pastora amava muito mais Arsileo e decide encontrá-lo às escondidas no bosque para concretizar seu amor. Arsenio descobre o encontro com o homem misterioso e atira uma flecha atingindo seu próprio filho, matando-o sem ter conhecimento de sua identidade. Ao saber que matou seu único filho, Arsenio desespera-se e tira a própria vida. Após ouvirem a história da pastora Belisa, as ninfas convidam-na para acompanhá-las até a floresta de Diana onde todos os pastores conseguiriam remédios que curam as dores do amor.⁸²

No quarto livro, os jovens pastores, guiados pelas ninfas Dórida, Cintia e Polidora, foram ao encontro do templo de Diana. Lá se encontrava o palácio de Felícia, feiticeira que propõe a cura dos amores mal resolvidos por meio de rituais mágicos, um livro sagrado e água encantada. Os pastores são recebidos com um belo banquete e por várias ninfas que dedicaram sua vida à deusa Diana e a manutenção de seu templo.⁸³ No quinto livro, a feiticeira Felícia realiza as práticas mágico-amorosas em Sireno, Selvagia e Silvano. Com dois vasos contendo os remédios para a cura das desilusões amorosas, Felícia diz:

Pastor [Sireno] esquecido, se não houvesse outro remédio se não este, eu procuraria por você com toda diligência possível, mas uma vez que

⁸² MONTEMAYOR, 1996, p. 72-89.

⁸³ MONTEMAYOR, 1996, p. 89-112.

you não pode desfrutar daquele que tanto amou você sem morte (e esta está nas mãos de Deus somente), é necessário que você receba outro remédio (...). E você, linda Selvagia e infeliz Silvano, tome este copo, no qual você encontrará um ótimo remédio para o mau passado e princípio para grande contentamento, do qual você é bem negligenciado.⁸⁴

E assim, Sireno tomou a água encantada de um vaso e Selvagia e Silvano tomaram juntos o líquido do outro. E todos adormeceram profundamente, acordando somente quando a feiticeira Felícia encosta um livro mágico sob a cabeça de cada um. Sireno acordou sem amores por Diana, Silvano e Selvagia apaixonados um pelo outro. Naquele momento, o sobrenatural não havia permitido a Belisa tomar o remédio e a sábia Felícia disse-lhe que poderia ficar no templo até a resolução de seu caso.

Os três pastores, curados de suas dores, vão embora de volta para as pastagens do rio Ezla. Chegando Silvano, Selvagia e Sireno em Léon, encontram Diana cantando um romance sobre sua vida amorosa (anteriormente a pastora amava Sireno porém, abandonada, foi obrigada a casar-se jovem com outro pastor, forçando o esquecimento de seu grande amor). Terminada a canção, nem Silvano, nem Sireno se compadecem de Diana, pois já não sentiam mais o amor de antes. Diana percebeu que Sireno havia esquecido o grande amor que sentia por ela e que todos os pastores estavam livres de suas decepções e dores amorosas. No Templo de Diana, Felismena também se despede de Felícia e segue o trajeto indicado pela feiticeira. No caminho, encontra uma cabana com dois pastores Amarílda e Arsileo - o amor de Belisa. Arsileo, então, explicou como perdeu Belisa: na aldeia onde viviam, havia um necromante/mago por nome Alfeo que também amava Belisa e, por saber do encontro que teria a pastora com Arsileo, criou dois espíritos idênticos a Arsileo e seu pai, Arsenio. Com as mortes forçadas do filho e do pai, Belisa foge de seu vilarejo. Arsileo nunca mais a encontrou, apesar de vagar pelas terras à procura de sua amada. E, ouvindo a história, Felismena contou o que sabia de Belisa para Arsileo e, no outro dia, o pastor vai ao encontro de Belisa, que ainda se encontrava no templo de Diana.⁸⁵

Sireno, livre das amarras do amor, Silvano e Selvagia mais apaixonados do que nunca, e Diana, triste pela sua trajetória de vida, são o assunto do sexto livro. Estando um dia Silvano e Selvagia perto da fonte, apareceu Diana à procura de um cordeiro que

⁸⁴ MONTEMAYOR, 1996, p. 113.

⁸⁵ MONTEMAYOR, 1996, p. 112-135.

havia escapado do rebanho. Em conversa com o casal, lamentou sua vida e os infortúnios que causaram a libertação amorosa de Sireno. Com desejo de encontrar os amantes Selvagia e Silvano, Sireno vai à fonte e, pensando sobre seus antigos amores para com Diana, sentiu solidão. Com as memórias lhe importunando, Sireno questiona a real eficácia do remédio da sábia Felícia, pois não havia esquecido de verdade seus sentimentos por Diana.⁸⁶

Por fim, o sétimo livro tem por protagonista Felismena. A pastora andou por vários dias esperando que seu desejo fosse realizado. Entrando por um bosque, avistando diversas paisagens bonitas – pastos, montanhas, vales, rios cristalinos, cidades – percebe que havia chegado em terras portuguesas. Estando em Portugal, avistou duas pastoras, Ármia e Duarda, as quais lamentavam questões amorosas. Duarda sofria de amores por Danteo, que se casou com outra mulher, porém a esposa logo faleceu e Danteo afeiçãoou-se por Duarda. Entretanto, a pastora portuguesa não queria ser a segunda opção de seu amado. Ármia, sua amiga, consolando-a disse: “Oh, pastora, e como tudo o que você diz é bom para você! Eu nunca quis ser um homem, senão agora para amar você mais do que a mim”⁸⁷. Felismena, indo ao encontro das pastoras, foi bem recebida e levada a uma pequena ilha para descansar. Felismena descobre então que estava nos campos de Monego em Coimbra. Após diversas conversas, surge um barulho de luta perto da ilha, o conflito consistia no embate de três cavaleiros contra um único homem. O homem sozinho atingiu somente um dos três cavaleiros e já estava aguardando a morte, porém Felismena, vendo a situação de perigo, foi socorrê-lo e acertou flechas nos outros dois inimigos. Quando Felismena viu o rosto do cavaleiro ferido percebeu ser seu amado Don Felis. Logo contou toda a sua história de amor para Don Felis, inclusive sua trajetória como Valério na corte.

Ouvindo as revelações de Felismena, o cavaleiro amado desmaia. Nesse momento, a ninfa Dórida sai dos arbustos com dois vasos na mão, contendo a água encantada. A ninfa entrega nas mãos de Don Felis o vaso de ouro e ele bebe o líquido, curando-se dos ferimentos da luta e renovando seu amor por Felismena. A ninfa Dórida, por fim, pede para que os amantes fossem juntamente com ela ao templo da deusa Diana. Chegando ao local, foram muito bem recebidos pela sábia Felícia, Selvagia,

⁸⁶ MONTEMAYOR, 1996, p. 136-148.

⁸⁷ MONTEMAYOR, 1996, p. 150.

Silvano, Belisa e Arsileo. Todos estavam comprometidos com seus amores e festejaram com a feiticeira Felícia.⁸⁸ O final do livro sete promete continuidade das histórias em aberto, Sireno e Diana, e Duarda e Danteo, porém, infelizmente, não foi possível, em razão da morte de Jorge Montemayor.

Filho de judeus convertidos, nascido em Montemor-o-Velho próximo a Coimbra, Jorge Montemayor desenvolveu sua carreira nas cortes espanholas. Em 1545, atuava como musicista acompanhando D. Maria de Portugal, que fora destinada a casar-se com o príncipe Felipe. Posteriormente, em 1554, retornou à Espanha com D. Joana após a morte de Felipe II. Nas cortes espanholas, desenvolveu seus principais escritos, entre eles os dois aqui mencionados, *Cancioneros* e *Los Siete Libros de la Diana*, além de diversos poemas destinados a homenagear nobres e as cortes em que vivera.

Em 1559 seu livro *Segundo Cancionero Espiritual* foi incluído no *Índex* espanhol sob acusação de conter heresias contra a ortodoxia católica. Montemayor cometeu um erro teológico ao associar a Trindade somente à figura de Cristo, chamando a atenção de delatores e também do inquisidor-geral da Espanha, Fernando Valdés. Por esta razão teve que se exilar na Itália, deixando a publicação da obra Diana nas mãos de um amigo, Joan Mey. A primeira edição de Diana foi realizada em Valência, clandestinamente, sem a data de impressão e sem a licença real, tendo em vista que no período todas as publicações espanholas necessitavam de uma análise inquisitorial para serem publicadas.⁸⁹

Faz-se importante salientar que durante o período da Contrarreforma, com o estabelecimento dos tribunais do Santo Ofício, os praticantes de religiões divergentes do catolicismo vigente foram perseguidos, incluindo os ditos cristãos-novos como Montemayor, que fora acusado de não conhecer suficientemente a teologia cristã. Sobre a atuação de Valdés no desenvolvimento do catálogo de livros proibidos de 1559, Nepomuceno afirma:

Fernando de Valdés, o inquisidor-geral que incluía o Cancioneiro de Montemor na relação de livros proibidos, vinha desde 1547 de uma história de perseguição exasperada contra conversos, mouros, luteranos, suspeitos de criptojudáísmo e outras heterodoxias saídas da Contrarreforma naqueles meados de um século conturbado para a

⁸⁸ MONTEMAYOR, 1996, p. 148-159.

⁸⁹ NEPOMUCENO, Luís André. Jorge de Montemor, um exilado português na corte espanhola. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas* 18 (2012). p 37-41. (A)

Península Ibérica, numa política que dava continuidade ao programa de hegemonia católica, iniciado desde o século anterior, com Ferdinando e Isabel.⁹⁰

O controle dos livros na Espanha desenvolveu-se a partir de 1521 com a publicação do édito que proibia a circulação de livros luteranos em terras espanholas. A partir de 1559 as estruturas de inspeção sob jurisdição inquisitorial ampliaram-se e os agentes do Santo Ofício passaram a atuar em livrarias, bibliotecas e navios. De “caráter mais sistemático e mais prolongado no caso espanhol” as inspeções em livrarias e bibliotecas aconteciam sem aviso prévio e de forma simultânea em todos os distritos, exigindo uma lista com os livros de cada local, além do interrogatório dos livreiros e bibliotecários sobre a posse/venda de livros proibidos.

Nos navios e portos, a Inquisição espanhola atuava antes da alfândega, à procura de livros heréticos estrangeiros, além de vigiar a entrada de forasteiros no país. Caso encontrassem indícios de livros proibidos, os responsáveis tornavam-se réus sob investigação.⁹¹ A atuação do Santo Ofício espanhol, durante o Catálogo de Valdés, era destinada principalmente a livros religiosos (calvinistas e luteranos), que iriam contra a doutrina católica vigente. Sendo assim, a perseguição “parece ter sido razoavelmente tolerante com romances, poesias e literatura de entretenimento em geral, desde que não ofendessem a fé ou fizessem irreverência contra o sagrado”⁹², caso do *Segundo Cancionero Espiritual* de Montemayor.

Apesar da escrita em castelhano e a realização da publicação ter sido feita em terras espanholas, a obra que inaugura o romance arcádico na Espanha, *Los Siete Libro de Diana* de Jorge Montemayor apresenta um caráter lusitanista, considerando a trajetória de vida do autor: cristão-novo e portador de um sentimento de estrangeiro ao longo dos anos na Espanha, onde sofrera diversas pressões sociais e perseguições por parte do Índex. O romance apresenta, também, elementos judaizantes, evidenciando as raízes familiares mais profundas do autor, além da exaltação de terras portuguesas, dando destaque aos arredores de onde nascera. No início do livro sete, após vagar pelos pastos espanhóis a mando da feiticeira Felícia, a pastora Felismena encontra a região próxima a Mondego e Coimbra. O romance dá destaque à beleza da região e das pessoas

⁹⁰ NEPOMUCENO, 2012, p. 38-39. (A)

⁹¹ BETHENCOURT, 2000. p. 197-204.

⁹² NEPOMUCENO, 2012, p. 38. (A)

que ali viviam. Apesar do estrangeirismo presente na personagem Felismena, o autor desenvolve uma escrita muito agradável e familiar da região, expondo uma saudade profunda das terras portuguesas, traçando um paradoxo entre o estrangeirismo e a familiaridade da região em que nasceu.⁹³ Segundo Luís André Nepomuceno, para além da necessidade de pertencimento do autor e da exaltação de Portugal, o romance pastoril apresentava:

(...) uma curiosa confluência de estilos e tendências, e principalmente uma confluência de forças ideológicas. O romance lidava com magia e ocultismo nas práticas da sacerdotisa Felícia, com encantamentos e bruxaria, como ocorre com o mago Alfeu, para além da sugestão de relações homoeróticas, (...) sem mencionar os trechos de neoplatonismo extraídos dos Diálogos de amor, de Leão Hebreu, o grande filósofo judeu que saíra fugido da Espanha para Nápoles, com seu pai, em 1492, à época em que Ferdinando e Isabel andavam expulsando judeus e árabes do seu reino católico.⁹⁴

Sendo assim, a obra apresenta diversas questões importantes, frutos de seu tempo. Dentre elas, é possível destacar a crítica ao mundo nobre e as cortes, enfatizada pelos diversos personagens que fugiram da corte ou foram separados de seu verdadeiro amor para trabalhar nelas; elementos filosóficos e neoplatônicos presentes no livro quatro, em que os pastores juntamente com as ninfas adentram o templo da Diana, nos quais diversos versos entoados apresentam referências a autores judeus e platônicos; o ocultismo e as práticas mágicas para a cura das desilusões amorosas entregues aos pastores pela feiticeira Felícia ao longo dos três últimos livros; além de insinuações homoeróticas entre mulheres, como também as diferentes performances de gênero apresentada pelas personagens femininas no decorrer de toda a narrativa.

O romance pastoril Diana de Montemayor causaria incômodo às instituições cristãs que, no mesmo período trabalhavam incessantemente para o estabelecimento da fé e moral cristã no convívio popular. Por essa razão, foi incluído no rol de livros proibidos em Portugal⁹⁵ e Roma, acusado de conter conteúdos platonistas e

⁹³ NEPOMUCENO, 2012, p. 47-49. (A)

⁹⁴ NEPOMUCENO, 2012, p. 42-43. (A)

⁹⁵ BRAGA, 2017, p. 16. “O livro caiu no Index português de 1581, o que não o impediu de ter sido bem conhecido na Península Ibérica e traduzido em várias línguas, ainda na centúria de quinhentos, designadamente inglês, alemão, holandês e francês, circulado, em especial, nos países protestantes.”

obscenidades.⁹⁶ No artigo “*Jorge Montemayor e a Espanha da Contrarreforma*”, Nepomuceno argumenta que a obra *Diana* sofreu censura por influência de outros trabalhos de Montemayor que apresentavam elementos heréticos como o *Segundo Cancionero Espiritual*, porém o romance não foi acusado de heresia na corte espanhola, justamente pela investida inquisitorial de Valdés na censura de livros religiosos e não em romances literários.⁹⁷ Apesar da censura em Portugal e Roma, *Los siete libros de la Diana*, o primeiro romance arcádico publicado na Espanha, tornou-se um sucesso na Europa, apresentando “mais de 40 edições apenas no séc. XVI, traduzidas para o inglês e o francês”⁹⁸ e influenciando romancistas futuros do mesmo gênero literário.

A organização inquisitorial portuguesa sobre a censura de livros desenvolveu-se precocemente em 1551, tendo em vista a data de fundação da instituição. Apesar de não estar completamente sistematizada e enraizada no período, como o caso notável da inquisição espanhola, fiscalizou de forma semelhante a circulação de livros, inicialmente em livrarias e bibliotecas e, somente a partir de 1580, em navios e portos, nomeando agentes do Tribunal do Santo Ofício para as inspeções.⁹⁹

Na América Portuguesa, a posse de livros e manuscritos era restrita a uma pequena parcela da população. Cristãos-novos e cristãos-velhos vindos da Europa traziam consigo os mais diversos exemplares. Durante a Primeira Visitação do Santo Ofício, alguns casos de leitura de livros proibidos chegaram ao conhecimento de Heitor Furtado Mendonça, sendo o livro *Diana* bastante citado entre os apresentados. Em artigo científico, Ribeiro identifica seis nomes, incluindo Paula de Sequeira, que liam regularmente a obra *Diana* de Montemayor: Bartolomeu Frago, Domingos Gomes Pimentel, Mathias de Aguiar, Bento Teixeira e Nuno Fernandes.¹⁰⁰

A documentação da Primeira Visitação do Santo Ofício é de extrema importância para entendermos os primeiros passos da sociabilidade e da cultura letrada presente na América Quinhentista. Essa cultura já se desenvolvia antes da educação jesuítica oficial e, por vezes, distanciava-se da mesma como por exemplo: as reuniões em que as obras literárias se tornavam a principal fonte de entretenimento para letrados

⁹⁶ NEPOMUCENO, Luís André. *Jorge de Montemayor e a Espanha da Contrarreforma*. In: *ANPUH-MG*, 2012. p. 04. (B)

⁹⁷ NEPOMUCENO, 2012, p. 04-05. (B)

⁹⁸ NEPOMUCENO, 2012, p. 45. (A)

⁹⁹ BETHENCOURT, 2000. p. 201-202.

¹⁰⁰ RIBEIRO, Eneida Beraldi. A censura inquisitorial e o tráfico de livros e ideias no Brasil colonial. *Fênix-Revista De História E Estudos Culturais*, v. 9, n. 1, 2012, p. 08-12.

e não letrados, como é o caso de Paula de Sequeira, que se reunia com amigas para ler e cantar os versos da obra *Diana*. Dessa maneira, Ribeiro argumenta: "acredito que não podemos mais afirmar que os colonos brasileiros estivessem totalmente alheios ao que se produzia na época, nem desprezar sua pequena contribuição. A avidez com a qual procuravam as obras e as liam denota a preocupação em manterem-se informados, apesar das adversidades."¹⁰¹

Ao analisar a sociabilidade cultural, advinda dos livros, sob a perspectiva de gênero, é possível compreender o quão notável era a posse de livros e a leitura dessas obras entre mulheres no período colonial. Paula de Sequeira era uma das poucas mulheres que obtinha literatura e usufruía da leitura na capitania da Bahia. Certamente isso ocorria devido ao seu status como esposa do contador do Rei. As taxas de analfabetismo na Europa moderna eram altas nas regiões agrárias em detrimento das urbanas, sendo as mulheres menos recorrentes em casos de leitura, escrita e posse de livros. Na América portuguesa não era diferente. O analfabetismo era agravado, considerando o quantitativo populacional escravizado entre indígenas e africanos. Para além disso, a posse e leitura de obras literárias eram limitadas, em decorrência da distância territorial entre a América do Sul e a Europa e também da censura nos portos da Península Ibérica.¹⁰²

A partir do interrogatório de Paula de Sequeira, é possível compreender que a ré era uma leitora assídua da obra *Diana* e outras literaturas. Ao longo de sua vivência na capitania da Bahia, construiu relações sociais em sua casa com a presença da leitura das canções e versos, com o auxílio do músico Manoel. A própria ré afirmara, em interrogatório, que lera o livro perante Maria Pinheira e que, por diversas vezes, entraram em sua casa enquanto o lia e alertaram-na sobre a proibição da obra *Diana*.¹⁰³ Apesar da fonte não revelar quando e como Paula adquiriu o romance pastoril, acreditamos que ela tenha o obtido anos antes, tendo em vista as suas afirmações de que não o lia há mais de dois anos e, também, que já o havia decorado e que estava cansada de lê-lo, evidenciando anos de leitura da mesma obra. Se considerarmos, também, a censura inquisitorial em portos portugueses e espanhóis no período, reduzindo o contrabando, como também a limitação de chegada e de circulação de obras literárias na

¹⁰¹ RIBEIRO, 2012, p. 16.

¹⁰² BRAGA, 2017, p. 02-10.

¹⁰³ ANTT, Processo de Paula de Sequeira. fl. 11.

colônia, é possível que a obra *Diana de Montemayor* tenha sido trazida de Lisboa pela ré.

Nessa perspectiva, acreditamos na possibilidade de influência do romance pastoril nas decisões de Paula de Sequeira. Primeiramente na utilização de práticas mágico-amorosas, devido à insatisfação em seu relacionamento conjugal. Posteriormente em sua relação homoafetiva com Felipa de Souza, mulher acusada de sodomia feminina na capitania da Bahia. Felipa manteve diversos relacionamentos homoeróticos, com mulheres casadas e solteiras, em que todos lhe despertavam “grande a amor e afeição carnal”¹⁰⁴. Além disso, o romance pastoril *Diana* apresenta notáveis personagens femininas e peripécias amorosas que desempenhavam ações consideradas masculinizadas ou divergentes da feminilidade imposta na sociedade moderna que podem ter sido referências para Paula de Sequeira.

2.2 – Sobre as performances de gênero divergentes:

A construção do sujeito, seu gênero e sexualidade são marcados por influências e normas naturalizadas dentro de determinada sociedade. Para Michael Foucault, analisar os mecanismos discursivos de poder ao longo dos processos históricos é essencial para compreender a estrutura sexual da sociedade ocidental.

Em suma, trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana. Daí o fato de que o ponto essencial (pelo menos em primeira instância) não é tanto saber o que dizer ao sexo, sim ou não, se formular-lhe interdições ou permissões, afirmar sua importância ou negar seus efeitos, se policiar ou não as palavras empregadas para designá-lo; mas levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o “fato discursivo” global, a “colocação do sexo em discurso”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267. Processo de Felipa de Sousa. fl Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2301154>. Acesso 23 de fev 2021.

¹⁰⁵ FOUCAULT, 2017, p. 17.

A teoria foucaultiana apresenta que a concepção da sexualidade é determinada historicamente por meio do discurso dominante e das instituições de poder. O autor argumenta que, a partir da ascensão burguesa, no período moderno, as práticas discursivas expandem-se, desenvolvendo novos discursos e relatos divergentes da normatização sexual imposta pelos mecanismos de poder. O ato de falar sobre o sexo ao longo da História também é determinante para a construção do proibido e anormal, como o caso de sexualidades divergentes, que foram historicamente censuradas.¹⁰⁶

Nessa perspectiva, ao analisarmos processos de sodomia no século XVI, se faz necessário compreender o Estado e a Igreja como elementos reguladores das práticas sexuais. É importante enfatizar, também, o discurso dominante presente nas fontes inquisitoriais sobre como a prática sexual entre mulheres era padronizada e mal interpretada pelos inquisidores. Para uma análise efetiva das práticas homoeróticas, precisamos estar atentos às vozes conflitantes entre o inquisidor e o interrogado, a fim de extrair, mesmo que minimamente, o discurso do réu. Dessa maneira, sob o risco de perdermos interpretações mais precisas sobre a sexualidade no período, é recomendável levar em consideração os mecanismos de poder ao analisarmos os discursos desenvolvidos ao longo da confissão de Paula de Sequeira.

Para analisarmos os diversos desempenhos de feminilidade nesse trabalho é importante salientar que, para além da construção da sexualidade por meio do discurso e da linguagem, o gênero, segundo a teoria da *performatividade de gênero* da autora Judith Butler, consiste na construção e aplicação de inúmeros atos repetitivos que passam a ser naturalizados e associados ao gênero masculino ou feminino. Dessa maneira, Butler argumenta que o gênero é algo construído dentro de uma estrutura social e cultural, que por vezes dita as regras corpóreas a serem desempenhadas. Sendo assim, na sociedade ocidental, a concepção de gênero está enraizada na heteronormatividade que transita entre os dois sexos biológicos, macho/fêmea.¹⁰⁷ Entretanto, no pensamento butleriano, o sexo biológico e genitalista, apresenta a mesma estrutura do gênero já que pode ser mutável por meio da construção dos atos que definem o que é fazer uma mulher ou homem. Sendo assim, Butler dispensa distinções entre sexo/gênero, tendo em vista que ambos são criados e direcionados à matriz heteronormativa.

¹⁰⁶ FOUCAULT, 2017, p. 20- 23.

¹⁰⁷ BUTLER, 2017, p. 65-69.

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula.¹⁰⁸

Nessa perspectiva, o gênero apresenta-se como:

(...) artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como um feminino.¹⁰⁹

Diante do exposto, a performatividade de gênero consiste nas ações que constroem a feminilidade e masculinidade, ou seja, o gênero está em constante transformação e construção, sem início e fim. Justamente por essa afirmação, Butler argumenta que os atos repetitivos fazem o gênero. Dessa maneira, não há o *ser* feminino e o *ser* masculino, e sim uma estrutura de poder que, por meio do discurso, *fazem* os atos performáticos associados a cada gênero.¹¹⁰

Em “*Judith Butler e a Teoria Queer*”, a autora Sara Salih discute detalhadamente os conceitos-chaves dos principais livros de Butler, entre eles “*Problemas de Gênero*”, que integra a teorização deste trabalho. Ao trabalhar dentro da concepção de performatividade de gênero, há de se determinar claramente a distinção entre os atos de performatividade e o desempenho de uma performance, por muitas vezes confundidos ou entrelaçados ao se estudar a teoria de butleriana. A performance como atuação requer um sujeito preexistente, ou seja, o ator/performer, sendo o desempenho dessas ações pré-determinadas e voluntárias; já o conceito de performatividade de gênero consiste em ações construtivas por meio da linguagem. Linguagem esta que faz o sujeito e a identidade de gênero.¹¹¹ Sendo assim,

(...) a linguagem e o discurso é que “fazem” o gênero. Não existe um “eu” fora da linguagem, uma vez que a identidade é uma prática significante, e os sujeitos culturalmente inteligíveis são efeitos e não

¹⁰⁸ BUTLER, 2017, p. 27.

¹⁰⁹ BUTLER, 2017, p. 26.

¹¹⁰ BUTLER, 2017, p. 240 – 244.

¹¹¹ SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Autêntica, 2016, p. 89-92.

causas dos discursos que ocultam a sua atividade. É nesse sentido que a identidade de gênero é performativa.¹¹²

Diante do exposto, ao analisarmos desempenhos performáticos de feminilidade divergentes no contexto moderno e colonial, é de extrema importância identificar as ações subversivas construídas por essas mulheres. Felipa de Souza e Paula de Sequeira desempenham, assim, uma performatividade de gênero subversiva, se considerarmos o ideal de feminilidade imposta na sociedade do período. As fontes inquisitoriais nos permitem analisar os discursos dessas duas mulheres e a sexualidade homoerótica subversiva dos padrões heteronormativos definidos pela Igreja e o Estado.

Retomando o processo inquisitorial de Felipa de Sousa, após a conclusão dos autos da ré, os inquisidores chegaram à conclusão de que ela cometera “per muitas vezes o nefando pecado de sodomia com diversas molheres” sendo ela “a provocadora e ser useira a cometer e namorar molheres, respeitando porem a não ser com instrumento algum”¹¹³. No dia 4 de janeiro de 1592, Felipa de Souza foi condenada pelos delitos de sodomia e como penitência gravíssima foi determinada que a ré fosse:

(...) acoftada publicamente por esta cidade e va degradada para todo sempre para fora desta capitania onde cometeo os actos torpes. E nunca mais entre nella em todos os dias de sua vida e mândao que antes de se fazer a execução ella ouça a publicação desta se faça na Sé em corpo em pee com huma vella na mão assesa e assim estaria enquanto se celebrar o offjco da missa no dia da publicação e lhe sejam tambem impostas penitencias espirituais no Salvador.¹¹⁴

Felipa de Souza, mulher de 35 anos, natural de Tavira em Algarve, cristã-velha e casada com o pedreiro Francisco Pinheiro, teve diversos relacionamentos extraconjugais com mulheres da capitania da Bahia. Por não se apresentar e confessar seus pecados durante os Trinta Dias da Graça e por receber diversas denúncias de parceiras com quem teve relações afetivas e sexuais, foi condenada pelo pecado de sodomia e taxada como a principal provocadora do ato. Paula de Sequeira foi a primeira mulher a se

¹¹² SALIH, 2016, p. 91.

¹¹³ ANTT, Processo de Felipa de Sousa. fl. 31.

¹¹⁴ ANTT, Processo de Felipa de Sousa. fl.31

apresentar na mesa do inquisidor Heitor Furtado confessando sua relação homoerótica com Felipa.¹¹⁵

Em seu discurso, Paula de Sequeira confessa que sua relação com Felipa de Souza teve início três anos antes da Visitação do Santo Ofício em meados de 1588, quando Felipa passou a escrever cartas e recados afetuosos além de entregar presentes que fizeram Paula entender que

(...) a ditta Phelljpa de Sousa tinha alguma impretensão e com estas cartas e semelhantes recados e presentes continuou com ella por espaço de dous annos pouco mais ou menos dando lhe alguns abraços e alguns beijos sem lhe descobrjr claramente o seu fim e proposito.¹¹⁶

Após o recebimento de cartas, presentes, troca de carícias e beijos¹¹⁷, em um domingo ou dia santo do ano anterior a 1591, apareceu na casa de Paula, Felipa de Souza. Suspeitando das intenções de cunho sexual de Felipa, entraram em um quarto e fecharam a porta. Paula confessando mais disse que Felipa:

(...)lhe dixee per palavras claras que fizessem o que della pretendia então ambas tiverão ajuntamento carnal huma com outra por diante ajuntando seus vasos naturais hum com outro tendo delejtação e consumando com efejto o comprjmento natural de ambas as partes como se proprjamente forão homem com molher e isto foj pella manhã antes de jantar.¹¹⁸

Durante aquele dia, após as refeições, tornaram a ter relações sexuais em que Paula de Sequeira atuou “por cima”, posição considerada performaticamente masculina e ativa para os inquisidores. Paula afirma, também, que não foi utilizado nenhum instrumento penetrante, o que poderia agravar o ato sodomítico.

Na narrativa construída por Paula de Sequeira é possível identificar alguns elementos na tentativa de amenizar seus atos. A ré demonstrou constantemente uma ignorância sobre as práticas cometidas. Primeiramente afirmou que não entendia as

¹¹⁵ MESQUITA, José Carlos Vilhena. Felipa de Sousa, algarvia condenada na Inquisição pelo "pecado nefando da sodomia". *AL-ÚLYÁ*, v. 20, 2018, p. 145-147.

¹¹⁶ ANTT, Processo de Felipa de Sousa. fl. 13.

¹¹⁷ Cássio Bruno de Araújo Rocha, sobre as trocas de beijos e abraços, argumenta que “pode-se suspeitar que a linguagem inquisitorial tenha diminuído as primeiras carícias entre as mulheres, resumindo-as à formula beijo e abraço, que se repete várias vezes nos documentos referentes às culpas nefandas entre mulheres” ROCHA, 2016, p. 223.

¹¹⁸ ANTT, Processo de Felipa de Sousa. fl. 13.

insinuações de Felipa para com ela, apesar de trocarem beijos e abraços. Posteriormente, na finalização de sua confissão, afirmando que quando “cometeo esta dittas cullpas tam torpes ella não cvjdava que era peccado tam grave e contra natura como despois soube em sua comfissão”.¹¹⁹ Essa estratégia também pode ser observada no interrogatório de Paula sobre a posse de livro defesos, em que a mesma afirma aos inquisidores quando perguntada que “não fazia nella impressão de mal o ditto livro”¹²⁰, e que o lera mais vezes mesmo sabendo ser defeso já que não entendia o porquê da proibição.

Seguindo no interrogatório de Felipa de Souza, é possível identificar uma versão diferenciada da relação que desenvolveu com Paula de Sequeira. Segundo ela, por afeição, tentou conquistar, por meio das cartas e beijos, a esposa do contador Antônio Faria. No ano anterior, no dia da missa de São Francisco que ocorria em dezembro, Paula de Sequeira:

(...) levou consigo para sua a ella ree e antes de jantar se dejtarão sobre a cama com a porta fechada e a dicta Paula de Sequejra se pos em cjma della e allj ajuntando seus vasos diantejros teve a dicta Paula de Sequejra comprjmento segundo ella confessou porem ella ree não teve comprjmento consigo e a ditta Paula de Sequejra a convjdou e provocou aqujlllo e despois de jantar se tornarão a fechar e se pos a Paulo de Sequejra em cjma della ajuntando seus vasos como ditto se e sem se tirar de cjma comprio de cjma três vezes(...) ¹²¹

Segundo a narrativa de Felipa de Souza, Paula de Sequeira correspondia sua afeição ao ponto de convidá-la à sua residência tendo relações sexuais em que a mesma atuou enquanto “ativa”, na concepção inquisitorial. Esta posição, teoricamente, acarretaria uma responsabilização maior a Paula, porém, as diversas denúncias contra Felipa e, também, as afirmações comprometedoras da mesma, que, por diversas vezes, declara que se afeioou verdadeiramente às mulheres, desencadearam um peso maior às práticas constantes de Felipa de Souza.

Outras confessas também confirmaram a relação de Paula e Felipa, como é o caso de Maria de Lourenço que também cometeu o pecado de sodomia com Felipa de Souza. Esta acrescentou que a ré comentava constantemente sobre a “amizade

¹¹⁹ ANTT, Processo de Felipa de Sousa. fl. 14.

¹²⁰ ANTT, Processo de Paula de Sequeira. fl. 12.

¹²¹ ANTT, Processo de Felipa de Sousa. fl. 26

deshonesta e nefanda com Paula de Sequeira” e que a mesma lhe dera “um anel de ouro e que assim todos lhe fazião mujtos mimos”, confirmando, mais uma vez, que Paula obtinha afeição por Felipa e também lhe entregava presentes como o anel de ouro mencionado.¹²²

Prosseguindo com a confissão de Paula de Sequeira, outro pecado cometido pela ré foi apresentado: o uso de práticas mágico-amorosas, todas com a principal intenção de amansar seu marido Antônio Faria. O desconforto em seu matrimônio advinha desde sua morada em Lisboa, quando tinha apenas três anos de casada. Aprendeu com Gaspar Franco as palavras da consagração para dizer ao marido com uma hóstia quando o mesmo dormisse e “elle amansarja e porja toda a sua afeição nella”.¹²³

Confessava também outra prática mágico-amorosa, de oito ou dez anos anteriores a 1591, aprendida com a feiticeira Isabel Roiz, conhecida por Boca Torta, que lhe ensinou as palavras da consagração com o intuito de serem ditas na boca de seu marido enquanto ele dormia. Continuando a confissão, disse que a dita Boca Torta deu-lhe uma *carta de tocar* contendo virtude e, em tudo que pusesse a carta, depositaria nela afeição, porém, Paula não utilizou da carta, entregando-a à uma senhora de idade por nome Mécia. Boca Torta ainda lhe ensinou palavras que, quando fossem proferidas a uma pessoa, provocaria toda a afeição e afeto desejado, as palavras “nomeavam as estrelas e os diabos e outras palavras supersticiosas e ruins, das quais ela, confessante, usou muitas vezes delas, dizendo-as para que o dito seu marido lhe quisesse bem e fosse manso”.¹²⁴

Paula disse que uma mulher chamada Beatriz de Sampaio, mulher de Jorge Magalhães, ensinou-lhe umas palavras que deveriam ser ditas “andando em cruz, atravessando a casa de quanto em quanto” e afirmou que não se recorda das palavras e não as utilizou. Prosseguindo, afirmou que queimou as ditas palavras e cartas há mais de sete ou oito anos. Continuou confessando que Maria Vilela, natural do Porto e esposa de Miguel Ribeiro, na tentativa de melhorar seu marido, “primeiro pegara com Deus para isto, porém depois que viu que Deus não quisera melhorar-lhe seu marido, pegou com os diabos”. Disse mais que Maria Vilela mandava pegar pedaços de pedra d’ara e dano de beber ao marido o tornava mais agradável. Paula confessou que pediu um pedaço

¹²² ANTT, Processo de Felipa de Sousa. fl. 20.

¹²³ ANTT, Processo de Felipa de Sousa. fl. 15.

¹²⁴ VAINFAS, 2005. p. 110-111.

para dar ao marido, a qual deu moída em um copo de vinho dizendo algumas palavras que não se recorda, ensinadas pela Boca-Torta. Por fim, afirmou que nenhuma das tentativas de amansar e tornar seu marido mais amoroso foram efetivas ou satisfatórias.¹²⁵

Paula de Sequeira, ao longo de sua narrativa, afirmou constantemente sua insatisfação matrimonial e seu desejo em melhorar e despertar a afeição do cônjuge para com ela. Por mais de duas décadas, procurou mecanismos que pudessem aliviar os incômodos sofridos na relação com Antônio Faria. Ao analisarmos pela ótica da narrativa romanesca de Diana, que contém peripécias amorosas mal resolvidas e a constante exposição das decepções amorosas em que os personagens aceitaram os infortúnios que destino lhes entregou, porém anseiam também, por uma resolução de suas dores amorosas, é possível estabelecer conexões entre a busca constante de Paula por soluções para seu relacionamento. Os três primeiros livros da obra Diana demonstram uma eternização dos sentimentos de cada personagem, que só poderiam ser solucionados em campo espiritual/sobrenatural. Por esta razão, aceitam logo de imediato o convite para irem ao Templo Diana, já que acreditavam que somente por interferência sobrenatural poderiam alcançar novamente a pessoa amada ou a cura do amor platônico. É possível que Paula também tenha sido influenciada a buscar em práticas mágico-amorosas a resolução de seu infeliz relacionamento, por intermédio do livro.

A figura da sacerdotisa Felícia, guardiã do Templo e detentora dos conhecimentos mágicos utilizados para a resolução dos problemas amorosos dos pastores, é de extrema importância para a análise das práticas cometidas por Paula. Com exceção de Gaspar Franco em Lisboa, Paula de Sequeira procurou ensinamentos de mulheres experientes em práticas mágicas, evidenciando também uma sociabilidade entre as mulheres da colônia que sofriam situações semelhantes e já trabalhavam com questões amorosas em seu cotidiano.¹²⁶

No romance pastoril, as práticas mágicas consistiam em água encantada, palavras proferidas e um livro sagrado, utilizados pela feiticeira como nos

¹²⁵ VAINFAS, 2005. p. 111-113.

¹²⁶ Laura de Mello e Souza, no capítulo 5 “Preservação da Afetividade” do livro **Diabo e Terra de Santa Cruz** aborda os diferentes categorias de práticas mágicas (cartas de tocar, orações e sortilégios) utilizadas para despertar a afetividade da pessoa desejada, em sua maioria procurada e ensinada por mulheres, evidenciando uma sociabilidade entre as mesmas. p. 227- 242.

encantamentos de Sireno, Selvagia e Silvano. A água encantada, ingerida pelos pastores, resultava em um sono profundo que alterava a consciência, provocando, assim, a resolução das problemáticas amorosas. As práticas mágicas procuradas por Paula de Siqueira também apresentavam elementos semelhantes como, por exemplo, a busca por palavras de encantamento e ingredientes que pudessem ser colocados em líquidos e ingeridos antes de seu marido dormir. Todas as práticas possuíam a mesma intenção de resolver conflitos amorosos.

É importante salientar que, tanto os delitos cometidos por Paula de Sequeira como as referências da obra *Diana de Montemayor* são ações resultantes da cultura popular da Península Ibérica no período moderno. Elementos estes que incorporavam o cotidiano das pessoas e, posteriormente, foram considerados ameaçadores para a ortodoxia católica e para o corpo místico caracterizando práticas de heresia.

Abordado no primeiro capítulo deste trabalho, a cultura popular europeia moldou-se durante a Idade Moderna pelas reformas institucionais da Igreja sob a ameaça do protestantismo de Lutero. Nessa perspectiva, as culturas populares heterogêneas sofreram anulações e modificações pela Igreja católica, demonizando práticas comuns no cotidiano popular, perseguindo camadas populares, clérigos e nobres. Buscava-se preservar os dogmas cristãos e extinguir as práticas populares, entre elas as práticas mágicas consideradas profanas.¹²⁷ Em resumo, Burke afirma:

(...) a reforma da cultura popular era mais do que apenas um outro episódio na longa guerra entre os devotos e os não devotos, mas acompanhava uma importante alteração na mentalidade ou sensibilidade religiosa. Os devotos se empenhavam em destruir a tradicional familiaridade com o sagrado, pois acreditavam que a familiaridade alimenta a irreverência.¹²⁸

Retomando a confissão de Paula de Sequeira, após as diversas tentativas insuficientes de melhorar os comportamentos do marido, ela se envolveu num novo relacionamento, agora, com uma mulher, Felipa de Souza. Como descrito pela fonte, o relacionamento teve início com o recebimento de cartas e recados de Felipa, além de beijos e abraços trocados entre as duas. O relacionamento atinge um novo patamar aproximadamente dois anos depois, quando Paula de Sequeira convidou e permitiu

¹²⁷ BURKE, 2010, p. 352-357.

¹²⁸ BURKE, 2010, p. 359.

Felipa adentrar a sua residência. Fora nessas visitas, em um quarto fechado, que Paula e Felipa tiveram as relações sexuais, descritas no processo de Felipa. Ao analisar os acontecimentos das fontes, cronologicamente, é possível observar que Paula de Siqueira, uma mulher que, há mais de 20 anos encontrava-se em um relacionamento infeliz, almejando a conquista de afeto, encontra em Felipa uma relação afetuosa e homoerótica.

As semelhanças do romance pastoril *Diana de Montemayor* com os delitos cometidos por Paula de Sequeira são apontados por diversos autores, dando destaque às relações homoeróticas. Segundo Vainfas:

Considerado “livro desonesto” pelos censores do Santo Ofício, *Diana* narrava os amores de duas moças, sugerindo uma “sensibilidade homossexual ao mesmo tempo intensa e cândida” - possível razão não apenas da censura inquisitorial como do vivo interesse de Paula pelo livro.¹²⁹

Cássio Bruno de Araújo Rocha argumenta também que o livro predileto de Paula, *Diana*, possivelmente serviu de influência para sua relação com Felipa de Souza, tendo em vista a relação homoerótica de duas personagens do romance.

Diana é uma novela pastoril em prosa e em verso e gira em torno dos amores de vários pastores, inclusive entre duas pastoras. Considerando como Paula de Siqueira tomava gosto em ver interpretadas as canções e as passagens dos livros - segundo denúncia do padre Balthesar de Miranda, ela mandava um jovem músico de nome Manoel, que vivia em sua casa, que cantasse as cantigas da novela -, talvez não seja fora de propósito pensar que, ao aceitar as propostas de Felipa de Souza, Paula não estivesse tentando viver uma aventura romântica aos modos das eloquentes pastoras de seu predileto.”¹³⁰

O romance entre as duas personagens femininas do livro um, Selvagia e Ismênia, realmente incitam uma relação homoafetiva quando Selvagia conheceu-a no Templo de Minerva. Inicialmente Selvagia acreditou fielmente na figura de Ismênia sendo do gênero feminino, confirmando em diversas passagens sua atração pela linda donzela Apaixonada, Selvagia dizia:

¹²⁹ VAINFAS, 2010, posição KINDLE 4065.

¹³⁰ ROCHA, 2016, p. 221.

(...) «Hermosa y graciosa pastora, no es sola essa mano la que está aparejada para serviros, mas también lo está el corazón y el pensamiento de cuya ella es.» Ismenia, que assí se llamava aquella que fue causa de toda la inquietud de mis pensamientos, teniendo ya imaginado hazerme la burla que adelante oiréis, me respondió muy baxo, que nadie lo oyesse: «Graciosa pastora, soy yo tan vuestra que como tal me atreví a hazer lo que hize. Suplícoos que no os escandalizéis, porque en viendo vuestro hermoso rostro no tuve más poder en mi.» Yo entonces muy contenta me llegué más a ella y le dixé medio riendo: «¿Cómo puede ser, pastora, que, siendo vos tan hermosa, os enamoréis de otra que tanto le falta para serlo, y más siendo muger como vos?» «¡Ay, pastora!», respondió ella, «que el amor que menos vezes se acaba es este, y el que más consienten passar los hados, sin que las bueltas de Fortuna ni las mudanças del tiempo les vayan a la mano.» Yo entonces respondí: «Si la naturaleza de mi estado me enseñara a responder a tan discretas palabras, no me lo estorvara el desseo que de serviros tengo; mas creedme, hermosa pastora, que el propósito de ser vuestra, la muerte no será parte para quitármele.» Y después de esto los abraços fueron tantos, los amores que la una a la otra nos dezíamos, y de mi parte tan verdaderos, que ni teníamos cuenta con los cantares de las pastoras ni mirávamos las danças de las ninfas ni otros regozijos que en el templo se hazían.¹³¹

Após trocas de olhares e carícias entre as duas mulheres, Ismênia revelou-se, após muita insistência de Selvagia para saber o nome da amada, como homem por nome Alanio. A mudança de gênero não alterou os sentimentos despertados em Selvagia, que continuou amando-o por muito tempo até conseguir a cura para suas desilusões amorosas por intermédio da feiticeira Felícia. As insinuações homoafetivas entre mulheres, abordadas pelo livro, apresentam-se pela ausência do masculino, como o caso de Selvagia, que se reuniu no Templo de Minerva apenas com mulheres e despertou desejos por uma, Ismênia. Entretanto, quando Ismênia/Alanio revelou sua masculinidade, Selvagia aceita e mantém os sentimentos pelo homem.

Outra personagem que transita entre performances femininas e masculinas no romance de Montemayor, é a pastora Felismena. Detentora de uma beleza incrível e dominadora das artes da guerra, carregando consigo um arco e flecha, a pastora sofreu uma problemática amorosa intensa, em que se vestiu de homem (Valério) para reconquistar seu amado, Don Felis. Além disso, a personagem fica muito evidente no decorrer dos últimos três livros, atingindo o ápice da narrativa quando, já em terras

¹³¹ MONTEMAYOR, 1996, p. 22.

portuguesas, luta com três cavaleiros para salvar seu amado Don Felis. Ao analisar a trajetória da personagem Felismena, é possível identificar diversos elementos subversivos para uma mulher no período, principalmente por ser uma mulher guerreira e, também, na sua tentativa bem-sucedida de modificar-se para atingir performances masculinas, trabalhando a serviço do cavaleiro Don Felis.

O trânsito entre o masculino e feminino dos personagens Alanio/Ismênia e Felismena/Valerio de Montemayor, apresentam-se como uma importante referência para compreendermos como diferentes gêneros podem performar propositalmente o outro. No caso do personagem Alanio, vestir-se e desempenhar ações associadas à feminilidade para conseguir acessar o Templo de Minerva; e na perspectiva de Felismena, desenvolver uma performance masculina para trabalhar na corte e reconquistar Don Felis.

Sobre o desempenho performático do outro, no caso dos personagens Alanio e Felismena, é possível observar que não apresentam ações subversivas na estrutura engessada do gênero, apenas reforçam os papéis estruturais de gênero pré-estabelecidos entre masculino e feminino. Entretanto, tendo em vista o período em que os personagens foram desenvolvidos, Alanio/Ismênia e Felismena/Valério configuram-se como personagens que desempenhariam uma masculinidade/feminilidade divergentes, já que aceitaram se vestir e atuar como o outro gênero. Dessa maneira, esses dois personagens em específico, sob a perspectiva butleriana, apresentam uma performance de gênero voluntária que tem, por intenção, alcançar certo objetivo, e não alterar ou divergir as concepções de gênero na sociedade heteronormativa.¹³²

No decorrer do romance, outra relação homoafetiva entre mulheres entra em destaque, é o caso das amigas Ármia e Duarda. Infelizmente o desenvolvimento da história das duas personagens não tem continuidade, devido à morte do autor Jorge Montemayor, porém, a afirmação de Ármia enquanto escutava as problemáticas amorosas da amiga Duarda “Eu nunca quis ser um homem, senão agora para amar você

¹³² No capítulo 3 em “*Inscrições corporais, subversões performativas*” Judith Butler desenvolve seu argumentos sobre as paródias de gênero, ou seja, a atuação de performances de forma voluntária para adentrar em algum espaço ou para também, criticar e subverter os preceitos heteronormativos. Ao analisar a atuação que *drag queens* desempenham, Butler enfatiza que o gênero pode ser imitado e criticado dentro da estrutura heteronormativa, mesmo com a ausência de uma performatividade original que na realidade não existe. Entretanto existem também, o desenvolvimento de personagens que apenas reforçam o dualidade entre feminino e masculino, sem provocar nenhuma crítica ou subversão nas estruturas heteronormativas existentes. BUTLER, 2017, p. 222-244.

mais do que a mim”¹³³, revelou um sentimento muito intenso para com a amiga. A troca de gênero também pressupõe a ausência do masculino, ou seja, com os embates amorosos sofridos por pela amiga com o pastor Danteo, Ármia se propôs a ser/atuar de forma masculina para aliviar as decepções de Duarda e, além disso, amá-la como um homem faria.

Todavia, para além da ausência do masculino, a personagem Ármia pode ser analisada dentro da performatividade de gênero, sob uma perspectiva subversiva dos moldes heteronormativos. A insinuação da personagem, ao proferir uma vontade interna de ser homem, poderia indicar uma insatisfação corpórea e performativa da feminilidade imposta pelas instituições patriarcais detentoras do poder. Ou seja, a personagem Ármia aborda um indicativo de transição de gênero velado pelo período em questão. A performatividade de gênero da personagem torna-se subversiva ao transcender as estruturas engessadas desempenhadas pelas ações de feminilidade e masculinidade.¹³⁴ Infelizmente a história entre Ármia e Duarda não teve continuidade, pois o autor, Jorge Montemayor, morre por causas desconhecidas na Itália, impedindo, assim, uma análise mais profunda das duas personagens.

Seguindo ainda com a perspectiva de performatividade de gênero conceituada por Judith Butler em que o gênero consiste na “estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser.”¹³⁵, acreditamos que as referências subversivas das mulheres durante a Idade Moderna representaram novas identidades que ao modificarem suas vivências potencializaram novas trajetórias sociais para o sujeito feminino e sua performatividade.

No decorrer deste capítulo, foram analisadas personagens fictícias que serviram de referência para uma nova perspectiva de fazer o feminino. Também analisamos mulheres que, na América Portuguesa, construíram uma sociabilidade feminina subversiva que divergia da imposta pelas instituições patriarcais modernas, dentre elas, o Estado, a Igreja e o matrimônio. Paula de Sequeira apresentou-se como uma mulher que, utilizando de diversas estratégias, tentou subverter seu status de esposa submissa, fosse através de práticas mágico-amorosas, no intuito de buscar um casamento mais

¹³³ MONTEMAYOR, 1996, p. 150.

¹³⁴ SALIH, 2016, p. 95-97.

¹³⁵ BUTLER, 2017, p. 69.

agradável, ou estabelecendo uma relação homoerótica com Felipa de Souza, ou somente lendo um romance pastoril carregado de ocultismo e obscenidades que iriam de encontro aos preceitos católicos vigentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cristã-velha Paula de Sequeira confessou, nos 30 dias da Graça, ser useira de feitiços mágico-amorosos e também ser praticante do pecado de sodomia. Em sua confissão, acusou sua parceira Felipa de Souza de desempenhar os atos sexuais homoeróticos com diversas mulheres. Por confessar no período correto seus delitos, não sofreu processo, sendo absolvida pelo inquisidor de seus pecados carnavais. Entretanto, escondeu do Tribunal um dos seus maiores prazeres proibidos: a leitura de romances defesos.

No dia 2 de dezembro de 1591, na capitania da Bahia Salvador de Todos os Santos, o inquisidor geral Heitor Furtado de Mendonça sentenciou a ré, Paula de Sequeira, pelo delito de posse e leitura de livros defesos, desobedecendo assim, aos preceitos da Igreja, já que a obra se encontrava inscrita no catálogo de livros proibidos dos Reinos de Portugal. Foi determinado pelos inquisidores que Paula de Sequeira cumprisse em

hum domingo enquanto se seelebrar o Officjo Devjno esteja na See em pee com huma vella accessa na mão e pague cjnquoenta cruzados pera as despesas do Sancto Officjo e cumpra mais as penitencias espirjtuais segujntes leera livros espirituais de doutrjna cattolica e devjdas dos sanctos e sanctas, e jejuara tres sextas fejras e rezara huma vez os salmos penintentiarios de david e seja absoluta informa a ecclesia da excomunhão e que esta e pague as custas.¹³⁶

No dia 20 de janeiro de 1592, Paula foi encaminhada ao cárcere feminino onde ficou, até o cumprimento das penitências devidas, que ocorreram no domingo seguinte, dia 26 de janeiro do mesmo ano. A ré cumpriu as penitências e foi absolvida da excomunhão após a Abjuração de Levi em que prometeu:

guardar a sancta fee cattolica (...) a Sancta Madre Igreja de Roma e que serej muito obedjente ao nosso muj sancto Padre Papa Gregorio ora presidente na Igreja de Roma e o seus suçessores e confesso que todos os que contra esta sancta fee cattolica vjerem san dignos de condenação e prometo de nunca com elles me ajuntar e de os perseguir e descobrir as heresias que delles souber (...).¹³⁷

¹³⁶ ANTT, Processo de Paula de Sequeira. fl. 33.

¹³⁷ ANTT, Processo de Paula de Sequeira. fl. 26.

Ao decorrer desse trabalho foi possível compreender que Paula de Sequeira demonstrou arrependimento dos atos cometidos, também insinuando uma certa inocência durante a construção de sua narrativa. Afirmou desconhecimento das intenções de Felipa de Souza nas trocas de cartas, abraços e beijos. Posteriormente, declarou que não via nenhum mal no romance pastoril conhecido por Diana do português Jorge Montemayor. Contudo, ao nos depararmos com as fontes inquisitoriais e a narrativa da obra romanesca, identificamos que os pecados no livro eram semelhantes aos pecados cometidos por Paula. Por esta razão, argumentamos que ela cometeu os pecados conscientemente e a utilizou da inocência como estratégia narrativa.

Percebeu-se que as vivências sociais de Paula e os pecados cometidos por ela estavam interligados pela necessidade de afeto e prazer. As práticas mágico-amorosas procuradas e utilizadas pela ré tinham o mesmo propósito: tornar seu marido mais amoroso e agradável. Sem obter êxito em nenhuma das tentativas, Paula se permitiu vivenciar um romance proibido e abominável pelo catolicismo, uma relação homoerótica com outra mulher. Por ser uma leitora assídua da obra de Montemayor ao ponto de decorá-la, como afirmou no decorrer de seu processo, os delitos de Paula também se entrelaçam na narrativa do livro e em suas peripécias amorosas pastoris.

A obra *Los Siete Libros de la Diana*, acusada pelo *Índex* português de platonismo, obscenidades e ocultismo, apresenta referências de práticas mágicas com a personagem sacerdotisa Felícia que cura por meio de encantos as desilusões amorosas dos pastores. O romance também contém protagonistas femininas que abrem horizontes de análises em relação às performances de feminilidade e a busca incessante por amor, em alguns momentos homoeróticos, representados pelas personagens Selvagia e Ismênia, Ármia e Duarda. As peripécias amorosas e as referências femininas do romance pastoril apresentaram-se como uma profícua fonte para uma compreensão mais apurada da narrativa de Paula nos documentos inquisitoriais.

Procuramos evidenciar também, a questão de gênero e sexualidade como um dos pilares necessários para compreender, em sua totalidade, a trajetória de Paula e também, das demais mulheres que estiveram envolvidas na vida social da ré. Ao apresentar os conceitos de sodomia e feitiçaria na Idade Moderna no primeiro capítulo, procuramos

ênfatizar a perspectiva feminina na atuação desses pecados considerados heréticos pela Inquisição.

Primeiro, apresentamos a problematização do conceito de sodomia que tinha por concepção central a inserção do falo em um orifício anal, caracterizando a necessidade do membro viril masculino ou de um substituto também fálico, no caso feminino, para o desempenho sexual desviante perfeito. Dessa maneira, abordamos a interpretação ignorante dos inquisidores, que procuraram encaixar os atos sexuais femininos em signos corpóreos e desempenhos masculinos, reduzindo as práticas sexuais femininas a meros comparativos de práticas sexuais heterossexuais. Em seguida, abordamos o conceito de feitiçaria também sob a ótica da cultura popular europeia, que passa a ser demonizada sob a ameaça protestante no período em questão. Buscou-se ênfatizar as práticas mágico-amorosas e a sociabilidade feminina que envolvia tais práticas, já que muitas mulheres enfrentavam problemas amorosos com seus respectivos cônjuges.

Por fim, incorporamos ao longo dessa monografia as teorias de sexualidade e gênero de Michael Foucault e Judith Butler a fim de analisar Paula de Sequeira como uma das mulheres que subverteu a concepção de gênero e sexualidade no período colonial. Apesar das pressões sofridas pelo Estado, Igreja e o patriarcado do período – instituições de poder que ditavam os comportamentos sexuais e de gênero a serem desempenhados -, Paula conseguiu criar estratégias para facilitar e melhorar sua vida como mulher na capitania da Bahia. Desta forma, corrompia os papéis tradicionais impostos pelos mecanismos de poder e pela sociedade cristã heteronormativa patriarcal. Nessa perspectiva, Paula de Sequeira também se apresentou como umas das mulheres que conseguiram desempenhar ações subversivas dentro da matriz heterossexual da sociedade moderna potencializando, assim, novas identidades femininas.

REFERÊNCIAS

Fontes

ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267. Processo de Felipa de Sousa. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2301154> Acesso em 23 de fev de 2021.

ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/03306. Processo de Paula de Sequeira. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2303255> Acesso em 23 de fev de 2021.

ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/03307. Processo de Paula de Sequeira. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2303256> Acesso em 23 de fev de 2021.

COIMBRA, Arménio Alves Fernandes; SANTOS, Pedro Manuel Amaro; RODRIGUES, Joaquim Pereira; CASTRO, Manuel Fraga. WYNANTS, Hugues. *Ordenações Manuelinas on-line*, Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/ordemanu.htm>. Acesso em 25 de fev de 2021.

SALGUEIRO, Ângela dos Anjos Aguiar; CAMPONÊS, Jorge Filipe B. de Oliveira; ALMEIDA, Maria Amélia D. F. de; COSTA, Sandra P. Bernardo; DIAS, Sara Marisa da Graça. *Ordenações Filipinas on-line*. Ordenações Filipinas. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>. Acesso em 25 de fev de 2021.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia*: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (Retratos do Brasil).

Bibliografia

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary (Org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto/Editora UNESP, 1997.

- BARROS, José d'Assunção. *O projeto de pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico*. Vozes, 2012.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Século XV- XVI*. São Paulo. Companhia das Letras, 2000.
- BRAGA, Isabel Drumond. Leitura e sociabilidade no feminino: Paula de Sequeira no Brasil Quinhentista. *História (São Paulo)*, v. 36, 2017.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. Editora Companhia das Letras, 2010.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. 15ª ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2017.
- DO NASCIMENTO PINTO, Rhanielly Pereira. Do pecado nefando ao direito de existir: notas sobre a homoerótica no Brasil XVII-XX. *Ars Historica*, n. 18, 2019.
- FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais. *Revista de fontes*, v. 1, n. 1, p. 55-64, 2014.
- FERNANDES, Alécio Nunes. Da historiografia sobre o Santo Ofício português. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 5, n. 8, p. 22-48, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. In: História da sexualidade I: a vontade de saber. 6ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo. Paz&Terra, 2017.
- GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUEVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Ed. Bertrand Brasil, S.A Rio de Janeiro, 1989.
- LOPES, Kaíque Moreira Léo. Paula de Sequeira: Inquisição e Lesbianismo na Bahia Quinhentista. *Revista Cantareira*, n. 24, 2016.

MESQUITA, José Carlos Vilhena. Felipa de Sousa, algarvia condenada na Inquisição pelo "pecado nefando da sodomia". *AL-ÚLYÁ*, v. 20, p. 113-152, 2018.

MONTEMAYOR, Jorge; ARRIBAS, Julián. *Los siete libros de la Diana*. A. de Brueil, 1996.

MOTT, Luiz. Os filhos da dissidência: o pecado da sodomia e sua nefanda matéria. *Tempo*, v. 6, n. 11, p. 189-204, 2001.

NAPOLITANO, Minisa Nogueira. A sodomia feminina na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil. *Revista História Hoje*, São Paulo, v. 1, n. 3, 2004.

NEPOMUCENO, Luís André. Jorge de Montemayor e a Espanha da Contrarreforma. *XVIII Encontro Regional Anpuh – MG*, p. 01-08, 2012.

_____. Jorge de Montemor, um exilado português na corte espanhola. *Veredas: Revista da Associa o Internacional de Lusitanistas*, n. 18, p. 31-52, 2012.

OLIVEIRA, Guilherme Braz de. *Baltasar da Lomba: estudo de caso sobre sodomia durante a Primeira Visita o do Santo Ofício ao Brasil (séc. XVI)*. Monografia. 2018.

REIS, Marcus Vinícius. *Descendentes de Eva: religiosidade colonial e condi o feminina na Primeira Visita o do Santo Ofício   América portuguesa (1591-1595)*. 2014.

RIBEIRO, Eneida Beraldi. A censura inquisitorial e o tráfico de livros e ideias no Brasil colonial. *F nix - Revista De História E Estudos Culturais*, v. 9, n. 1, p. 1-16, 2012.

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. Entre blasfêmias, feitiçarias, fornicac es e sodomia: vivências e identidades masculinas na América Portuguesa. *Revista de História*, v. 5, 2013, p. 47 – 67.

_____. *Masculinidades e Inquisi o: gênero e sexualidade na América Portuguesa*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

_____. Poderes difusos, periféricos e fragmentários: as estratégias subversivas de gênero nas confissões de mulheres à Primeira Visitação do Santo Ofício às terras do Brasil. *Anais do III Congresso Internacional de História da UFG/ Jataí: História e Diversidade Cultural*. 2012, p. 01- 11

_____. Sodoma e gênero no tribunal da inquisição: amantes hétero e homoeróticos entre a masculinidade e a feminilidade na América portuguesa – Séculos XVI e XVII. *XII Encontro Estadual de História–História, Verdade e Ética*, p. 1-16, 2014.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. *Micro história italiana: Modo de uso*. Londrina: Eduel, 2012.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Autêntica, 2016.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, 1986.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 4ª ed. Rio de Janeiro. Ed Schwarcz S.A., 2018.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas. In: NOVAIS, F. A. (Coord.) *História da vida privada no Brasil*. v. I. São Paulo: Companhia da Letras, 1997ª.

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Editora Civilização Brasileira, 2010.

_____. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: DEL PRIORE, Mary (Org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto/Editora UNESP, 1997.