

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPIRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

LUDMILA NOEME SANTOS PORTELA

**O *MALLEUS MALEFICARUM* E O DISCURSO CRISTÃO
OCIDENTAL CONTRÁRIO À BRUXARIA E AO
FEMININO NO SÉCULO XV**

VITÓRIA

2012

LUDMILA NOEME SANTOS PORTELA

**O *MALLEUS MALEFICARUM* E O DISCURSO CRISTÃO
OCIDENTAL CONTRÁRIO À BRUXARIA E AO
FEMININO NO SÉCULO XV**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman.

VITÓRIA

2012

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

P843m Portela, Ludmila Noeme Santos, 1984-
O *Malleus Maleficarum* e o discurso cristão ocidental
contrário à bruxaria e ao feminino no século XV / Ludmila
Noeme Santos Portela. – 2012.
121 f.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Idade Média - História - Europa. 2. Feitiçaria. 3. Mulheres.
4. Cristianismo. 5. Inquisição. I. Feldman, Sérgio Alberto. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

LUDMILA NOEME SANTOS PORTELA

**O *MALLEUS MALEFICARUM* E O DISCURSO CRISTÃO
OCIDENTAL CONTRÁRIO À BRUXARIA E AO
FEMININO NO SÉCULO XV**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____ de _____ de 2012.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Profa. Dra. Terezinha Oliveira
Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dra. Maria Beatriz Nader
Universidade Federal do Espírito Santo

Aos meus pais, Iamara e Sérgio, por serem exemplo e fortaleza.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos amorosos à minha família, lamara, Sérgio, Flávia e Diego, que colaboraram com seu carinho, atenção e incentivo, estando ao meu lado em todos os momentos dessa caminhada.

Este trabalho não poderia ter sido elaborado sem o suporte do Professor Sérgio Alberto Feldman que, além de orientá-lo, demonstrou presteza e paciência durante a confecção do mesmo. A este, meu carinho, amizade e sinceros agradecimentos.

Sobretudo, agradeço a Deus, sem o qual nada é possível, por me iluminar e me dar forças durante minha jornada pela História.

“A partir do momento em que um juiz punha a mão em uma bruxa, sua única preocupação era fazê-la confessar a participação no sabá e a confissão constituía uma sentença de morte.”

Jean-Michel Sallmann

RESUMO

Ao longo da história humana processaram-se diversos instrumentos de busca por uma percepção e compreensão da realidade para além de seus fatos mais palpáveis e lógicos. As tentativas de controle, pelo homem, do universo e a busca pela transcendência à materialidade resultaram na afirmação de elementos sensoriais peculiares relacionados diretamente à crença no sobrenatural. As práticas mágicas, sob o signo da bruxaria, tornaram-se ao longo dos tempos objeto de curiosidade e aversão. Em última instância, com a expansão e afirmação do cristianismo no mundo medieval europeu, a bruxaria acabou estigmatizada como o signo da infâmia e do diabólico. No âmbito da análise do documento intitulado *Malleus Maleficarum*, produzido e publicado no século XV, verifica-se a existência de um discurso severo contra a prática da bruxaria, salientando-se a proximidade da magia com o mal. Nesse sentido, atribuiu-se à mulher o lugar primeiro da perversidade e da utilização da bruxaria como instrumento de luta do diabo contra a cristandade, na tentativa de frustrar a fé e a salvação humana. A Análise do Discurso, enquanto metodologia, propõe a descoberta da intenção política de um texto e seu autor. O discurso religioso, em especial, possui como característica principal a autoridade da voz que se sobressai ao autor do texto, a voz de Deus. O discurso cristão é, pois, lugar da verdade absoluta da Igreja e da luta contra a bruxaria. Em um momento conturbado para a história da Europa, em que a fome, as guerras e a Peste Negra contribuíam para a disseminação de um sentimento generalizado de insegurança entre a população, as crises no interior da Igreja passaram a ser vistas como reflexo da ação do mal sobre a cristandade, reflexo da ira de Deus. Na visão da Igreja, a natureza fraca da mulher e a influência diabólica sobre a mesma possibilitaram a difusão dos cultos sabáticos das bruxas por todo o continente europeu ocidental a fim de macular os princípios da fé, devendo ser sumariamente combatida pelos tribunais da Inquisição.

ABSTRACT

Throughout the human history a lot of search instruments were used for insight and understand the reality beyond the most palpable facts and logic. The attempt of man to control the universe and the search for transcendence materiality resulted in the affirmation of sensory elements directly related to the belief in the supernatural. Magical practices, under the sign of witchcraft, became over time an object of curiosity and disgust. With the expansion and affirmation of Christianity in the medieval European, witchcraft were stigmatized as a sign of infamy and evil. An examination of the document entitled *Malleus Maleficarum*, produced and published in the fifteenth century, is possible to find a severe speech against the practice of witchcraft, noting the proximity of magic with evil. The document attributed to women wickedness and lists the fight of witchcraft as an instrument against the devil. The Discourse Analysis, as a methodology, proposes the discovery of the political intention of a text and its author. The religious discourse, specially, has as main feature the voice of authority that stands the author of the text, that can be understood as the voice of God. The Christian discourse is the place of the absolute truth of the Church and the fight against witchcraft. In a troubled time in the Europe history the hunger, wars and the Black Death contributed to the spread of a generalized feeling of insecurity among the population. The crisis within the Church came to be seen as a reflection of evil's action, a reflection of God's anger. To the Church, the nature of women and the diabolical influence of the evil's allowed the spread of witches' sabbath services throughout the Western European continent in order to stain the principles of faith, and it has to be summarily combated by the Inquisition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A BRUXARIA NO IMAGINÁRIO CRISTÃO	18
1.1 O DISCURSO RELIGIOSO E O PROCESSO DE ESTIGMATIZAÇÃO: A BRUXARIA COMO HERESIA	21
1.2 FEITICEIRAS, BRUXAS E A PRÁTICA DA MAGIA SEGUNDO O IMAGINÁRIO CRISTÃO DO MEDIEVO	31
1.3 A QUESTÃO DA BRUXARIA PARA A CONTEMPORANEIDADE	39
2. A PRODUÇÃO DE UM DISCURSO: O CONTEXTO DE ELABORAÇÃO DO MALLEUS MALEFICARUM	48
2.1 FOME E VIOLÊNCIA: A EUROPA EM TRANSFORMAÇÃO	48
2.2 O CISMA PAPAL E O ESCÂNDALO NO INTERIOR DA IGREJA	52
2.3 A PESTE NEGRA E O PESSIMISMO ESCATOLÓGICO DE UMA ÉPOCA	56
2.4 O DESENVOLVIMENTO DA DEMONOLOGIA CRISTÃ	62
2.5 O IMAGINÁRIO DO SABÁ E OS PODERES DAS BRUXAS	73
3. O DISCURSO CRISTÃO CONTRÁRIO À BRUXARIA E AO FEMININO	80
3.1 UMA PERSPECTIVA DE GÊNERO	80
3.2 A NATUREZA DA MULHER	84
3.3 A PROPENSÃO DO FEMININO PARA O MAL	87
3.4 SEXUALIDADE E CONCUPISCÊNCIA	91

3.5 A IDEALIZAÇÃO DA MULHER: O REFORÇO DE UM MITO	95
3.6 O MALLEUS MALEFICARUM: ÁPICE E ELOQUÊNCIA DE UM DISCURSO	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

INTRODUÇÃO

O que chamamos Idade Média, enquanto recorte histórico de cunho cronológico, compreende um período bastante heterogêneo e diversificado. Para determinadas épocas, em diferentes espaços geográficos, observamos manifestações culturais próprias, complexas ou até mesmo únicas em alguns casos. O ocidente europeu medieval não se constituiu em uma unidade de cultura uníssona, homogênea em termos de pensamento humano. Como justificar, então, o título dessa pesquisa, que faz referência a um discurso cristão ampliado no tempo e espaço, quais sejam a Idade Média da Europa Ocidental?

Trata-se da análise dos ecos de um discurso institucionalizado, representativo de um cristianismo que se pretendeu verdade única, largamente repetido por todo o Ocidente durante o século XV, período em que se insere o documento trabalhado. Arquitetado sobre pilares culturais específicos e bebendo em longínquas tradições no tempo, tal discurso tornou-se corrente entre o clero católico e foi arduamente defendido pelo consenso leigo e eclesiástico.

De acordo com Jacques Le Goff (2005, p. 14) o cristianismo funcionou, para o conjunto da Idade Média, em dois níveis: como ideologia dominante, com apoio de um poder temporal que não pode ser negligenciado, e como religião de fato. Neste último período da Idade Média, que compreende o século XV, a Igreja pode visualizar em importantes aspectos a contestação ao seu papel ideológico, levando a um endurecimento do discurso e da prática coercitiva, expressida na Inquisição¹, na caça às bruxas e no que o autor chama de um “cristianismo do medo”. Inserida nesse contexto, é clara a

¹ O termo Inquisição refere-se à institucionalização de práticas judiciais instauradas pela Igreja Católica na tentativa de combater o desenvolvimento e alastramento de cultos sincréticos e heréticos na Idade Média. A Inquisição medieval foi institucionalizada no século XIII através de bulas papais editadas por Gregório IX, e visava combater a disseminação das práticas do catarismo/albigenses no sul do território francês. Gradualmente, a Inquisição instalou seus tribunais em todo o território da Europa ocidental, ganhando maior notoriedade e expressividade no século XV e nos dois séculos seguintes, devido a sua grande atuação na caça às bruxas e na repressão à heresia.

homogeneidade do discurso defendido pela Igreja ao longo de todo o ocidente europeu contra a heresia e, sobretudo, a bruxaria.

Na tentativa de estabelecer uma separação conceitual entre a bruxaria e a feitiçaria, inseridas no universo das práticas mágicas, Evans-Pritchard (2005, p. 32) demonstrou que as palavras e as manipulações guardam relações determinadas e obedecem a estruturas de pensamento fixas e particulares. Um estudo profundo do conceito de bruxaria, inserido na comunidade africana sudanesa Azande, mostrou que a crença na bruxaria refere-se à crença na capacidade intrínseca e hereditária possuída por algumas pessoas de fazer ou aplicar o mal. Nesse sentido, a bruxaria não se resume a prática ritual, mas a um fenômeno psíquico. Podendo-se utilizar da feitiçaria, difere-se da mesma na medida em que ultrapassa sua condição física, de manejo de drogas e poções ou conjuração de encantamentos, indo além do mecanismo prático, típico da feitiçaria, para tornar-se um fenômeno da natureza humana de alguns indivíduos (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 33). A explicação mais detalhada acerca dos conceitos de magia, feitiçaria e bruxaria encontra-se no primeiro capítulo deste trabalho.

Para a Europa Ocidental como um todo, o século XIV foi um período de crise² intensa, marcado pela fome gerada pela escassez de alimentos, a erupção de conflitos rurais e urbanos e, sobretudo, os intensos surtos de Peste Negra que se repetiram desde 1348 e foram responsáveis pela morte de muitas pessoas nas inúmeras comunidades por onde a doença avançou. Por sua vez, a crise moral da Igreja e os conflitos e disputas advindos do episódio de cisma papal ocorrido no mesmo século, contribuíram para criar um clima geral de pânico e para a instalação de mecanismos de coerção cada vez mais duros. O discurso da Igreja recrudescer, afirmando com severidade crescente o poder do diabo e seu objetivo maligno de destruir a cristandade, ao mesmo tempo em que as

² Utiliza-se nesse trabalho o termo crise conforme conceituado por Jacques Le Goff (2010, p. 220) no contexto dos séculos XIV e XV do ocidente europeu, como um “período de transformações e perturbação da relativa estabilidade e da relativa prosperidade” dos séculos anteriores. Para Le Goff (2010, p. 221) tais transformações refletem não só a perda desta estabilidade relativa, mas também apontam para um novo modelo de organização social que culminará na grande Renascença, para a qual contribuiu o “aparecimento catastrófico de novas infelicidades”.

práticas de coerção ganharam contornos cada vez mais violentos, com a Inquisição e a utilização frequente da tortura nos interrogatórios.

As consequências desse momento histórico foram muitas e graves para os homens do medievo: instalou-se um medo escatológico generalizado da ira divina que parecia se abater, na visão da época, sobre aqueles que se colocavam em desobediência aos princípios da fé (DELUMEAU, 1996, p. 108). A continuidade e expansão do “medo”³ e as tentativas de retomada da ordem pelo cristianismo culminaram, no século XV, na elaboração de documentos oficiais contrários a toda forma de heresia. A perseguição aplacou-se especialmente sobre a prática da magia e sua consequente subsidiária, a bruxaria, que passou a ser representada como seita de largo alcance, sobretudo entre mulheres, adeptas do pacto com o demônio que atormentava a cristandade de então.

O arrefecimento da peste e o restabelecimento da unidade papal não significaram o fim das preocupações clericais com o diabo. É nesse cenário que os monges dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger escreveram e publicaram, em 1486, o documento de nome *Malleus Maleficarum*, traduzido para o português como *O Martelo das Feiticeiras* (2010). Inquisidores ativos na região da atual Alemanha, os autores gozavam de importante notoriedade junto à cúpula da Igreja. Kramer já havia participado de uma série de julgamentos de bruxaria quando da publicação do manual, que funcionou como livro que cabeceira dos juízes seculares e da Inquisição Católica. Consultado e utilizado também por líderes protestantes, após a Reforma, a obra permaneceu em voga por mais dois séculos depois de sua primeira edição, que contaram 13 no total até o ano de 1520 (JÚNIOR et. al., 2007, p. 241).

Mesmo a anexação oficial ao *Index Librorum Prohibitorum* (Lista de Livros Proibidos) no mesmo século de sua publicação não prejudicou a popularidade da obra. O manual foi frequentemente citado em atas de julgamentos de bruxas nas regiões da Alemanha, Grã-Bretanha, Península Itálica, Reinos Germânicos e Península Ibérica ao longo dos séculos XV, XVI e XVII.

³ Para o conceito de medo ver nota 14, página 31, deste trabalho.

A publicação do *Malleus* deu-se em seguida à emissão da Bula de Inocêncio VIII, *Summis Desiderantes*, em 1484, considerado principal documento papal a respeito da bruxaria até então. Nela, a bruxaria é vista como prática a ser combatida com vigor pela Igreja e apontada como a causa maior de muitos dos males que se abatiam sobre as comunidades cristãs. No documento papal, Kramer, autor principal do *Malleus*, e Sprenger, apontado como seu colaborador, são lembrados como “queridos filhos” aos quais foi delegada a missão de livrar várias regiões da Alemanha da “maior depravação herética da humanidade, a bruxaria” (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 44). Muitas das edições mais famosas do *Malleus* trazem anexadas, no início do texto, a íntegra da *Summis Desiderantes* papal, como forma de salientar a credibilidade do documento, ainda que o mesmo constasse na lista de leituras proibidas da Igreja.

O *Malleus Maleficarum* compõe-se, sobretudo, como um manual acerca dos perigos da bruxaria, os poderes sobrenaturais da mesma e as práticas inquisitivas e de tortura necessárias para desmascará-la e combatê-la. Salta aos olhos, entretanto, uma característica profundamente marcante do documento: o caráter misógino do discurso adotado. Toda a obra é permeada de referências fortes sobre a natureza torpe do caráter feminino e sua ligação com o mal. As mulheres são descritas como poderosas e merecedoras de temor. Seu olhar possui efeitos extraordinários, e suas palavras, quando proferidas intencionalmente, podem produzir efeitos sobrenaturais prodigiosos. São descritas mulheres capazes de percorrer grandes distâncias em poucos instantes, ouvir e conversar com demônios, transformar-se em animais e seduzir a todos ao seu redor com encantamentos mágicos. Além disso, naturalmente propensas à maldade e especialmente escolhidas pelo diabo como suas parceiras, as mulheres entregues à prática da bruxaria poderiam lançar toda a sorte de enfermidades sobre seus inimigos, especialmente os adeptos da fé cristã. Quase tudo poderia ser imputado à bruxa: partos prematuros, disfunções da sexualidade masculina, doenças, morte de animais, problemas nas colheitas, tempestades e infortúnios dos mais variados tipos. De fato, a bruxaria adquiriu, em que pese à publicação do *Malleus*, no século XV, um patamar inovador: o de seita organizada composta essencialmente de mulheres que em uma ação de pacto diabólico serviriam ao mal na tentativa de destruir a cristandade.

Para compreender as bases do discurso misógino presente no *Malleus Maleficarum* utilizaremos o conceito de gênero e sua aplicação às relações entre homens e mulheres para além de sua aparência superficial. Desconstruindo a lógica naturalizadora das qualificações e adjetivações do masculino e feminino a partir de sua predestinação biológica, o conceito de gênero busca aclarar e analisar os papéis sociais individuais dos sexos a partir de sua construção psicológica, social, política e cultural. São essas determinações subjetivas que possibilitam a determinação de comportamentos específicos, por vezes unilaterais e polarizados, incorporando às relações de gênero as premissas da submissão feminina frente à dominação e apropriação dos instrumentos de poder masculino.

O discurso de naturalização da inferioridade da mulher pode ser percebido ao longo de todo o *Malleus*. Tal visão possui como base as caracterizações correntes sobre o feminino na Idade Média. Ao longo de todo o período medieval, a teologia cristã e o pensamento laico imputaram à mulher as características de carnalidade e propensão ao mal. Herdeira de Eva e portadora do estigma do pecado original, a mulher no medievo deveria, segundo o pensamento mais corrente, ser controlada por um homem capaz de mantê-la fiel à fé cristã e aos princípios da pureza e obediência. O *Malleus Maleficarum* apresenta-se como ápice desse discurso, levado ao extremo por seus autores, reflexo da influência dos mecanismos e instrumentos sociais que pautavam as relações de gênero no período.

Pode ser perigoso tentar traçar um perfil único das acusadas de bruxaria. Entretanto, com reservas aos problemas que as generalizações podem conduzir, é possível afirmar que as idosas sofreram mais com a perseguição. Velhas, feias, viúvas, parteiras, curandeiras, pobres, são algumas das características que predominaram nos tribunais da Inquisição (BARSTOW, 1996, p. 32-46). Ainda que as acusadas possuíssem perfis diversificados, um aspecto da grande perseguição à bruxaria nos fins da Idade Média é inegável: o discurso e a esmagadora maioria das acusações voltaram-se essencialmente contra as mulheres. A compreensão deste fenômeno discursivo sobre a bruxaria e contrário ao feminino é, pois, o objetivo maior deste trabalho.

As ameaças aos quais os homens do século XV estavam sujeitos parecem ter contribuído em muito para o alargamento da perseguição que culminou na “grande caça às bruxas” dos séculos XV e XVI. O medo generalizado da peste, a fome em processo de alastramento, os conflitos violentos numerosos e a crise no seio da ordem moral e institucional da Igreja criaram as bases de desenvolvimento de novos mecanismos de construção do pensamento do homem medieval sobre o mundo, sobre si mesmo e sobre a fé. Uma visão temerária do fim dos tempos tomou conta da cristandade leiga e eclesiástica, fazendo ecoar um discurso denso. O pensamento cristão voltou-se então para a busca pelos culpados do mal que se alastrava e, nesse sentido, esbarrou na magia enquanto elemento de manifestação do sobrenatural. Ao lado dos princípios da demonologia desenvolvidos pelos teólogos do clero ao longo da Idade Média, foi imputado à magia o elemento de culto ao demônio e suas companheiras preferenciais, as mulheres, passaram a ser vistas como suas maiores aliadas. Estas mesmas mulheres compunham, desde princípios do medievo, um arcabouço interpretativo negativo, pejorativo, curvo como o osso de Adão do qual Eva foi criada.⁴ Entretanto, no século XV, o discurso misógino da Idade Média elevou-se a seu tom máximo no *Malleus Maleficarum*: a natureza feminina passou de imoderada à predestinada ao mal, na mesma medida em que o diabo ganhava cada vez mais destaque no pensamento humano. Tentaremos verificar tal hipótese ao longo da pesquisa.

Para compreender os mecanismos discursivos presentes no tema do presente trabalho, utilizaremos como metodologia a *Análise do Discurso* (ORLANDI, 1999, p.15), que pretende problematizar as formas de leitura de um objeto e seu sujeito, levando-se em conta as dicotomias características da linguagem enquanto meio de enunciação de idéias. Nesse sentido, a *Análise do Discurso* entende que a linguagem não é neutra, mas carregada de sentido e significado. Para alcançar os princípios particulares de uma idéia, falada ou escrita, é necessário comprometer-se em elucidar seu sentido simbólico e político. Por sua vez, o discurso religioso (ORLANDI, 2006, p. 239), tipo discursivo no

⁴ Trata-se de uma referência comum nos textos medievais a respeito do caráter da mulher, instável e negligente, curvo como a costela de Adão da qual foi criada conforme o texto bíblico de Gênesis (2:22). Muitos teólogos salientam tais princípios como naturais da alma feminina, entre eles Agostinho e Tomás de Aquino.

qual se insere o *Malleus Maleficarum*, possui como característica principal a autoridade do sujeito que dá voz ao texto, que se configura além dos autores, assentando sua premissa na orientação divina. O discurso religioso aparece, pois, mistificado e repleto de simbolismo. Para os locutores e leitores da cristandade a voz da Igreja não é senão, através do discurso de seus padres, escritores e teólogos, a voz de Deus.

A presente pesquisa encontra-se dividida em três partes: no primeiro capítulo, procuraremos discutir as relações entre o discurso cristão e os mecanismos de desqualificação da bruxaria no ocidente europeu medieval. Nesse sentido, apresentaremos um balanço historiográfico do tema e buscaremos compreender de que forma os conceitos apresentam-se no discurso cristão em análise, desde a magia, a bruxaria e a feitiçaria até os mecanismos de separação de gênero refletidos no discurso misógino do documento.

O segundo capítulo dedica-se a apresentação do discurso cristão contrário à bruxaria e o feminino em seu contexto de circulação das idéias e de criação do *Malleus Maleficarum*. Propomos uma análise da crise do século XIV em grande parte do território europeu ocidental como ponto de partida para o desenvolvimento de um pensamento cristão escatológico que recairá, no século XV, sobre a bruxaria e a ligação desta com o diabo e a mulher.

No último capítulo, nos debruçaremos sobre o *Malleus Maleficarum* como ápice do discurso misógino que culminou com a grande caça às bruxas deste e dos dois séculos seguintes. Tentaremos verificar como os autores do documento procuram persuadir seus leitores, a cristandade leiga e clerical, da legitimidade do discurso contra a mulher e da proximidade desta com o mal.

1. A BRUXARIA NO IMAGINÁRIO CRISTÃO

Em seu período de surgimento e composição, durante a antiguidade romana, o cristianismo foi por muito tempo rechaçado como uma crença inferior àquela professada pela sociedade então praticante do paganismo e intensamente ligada às forças da natureza e a um imaginário amplificado acerca do poder de diversos deuses e deusas controladores dos fenômenos cotidianos comuns, uma crença pautada, sobretudo, na força do sobrenatural. Em seu âmago e desde o princípio, o cristianismo professava uma fé pautada na existência de um único Deus de caráter masculino que aos poucos se transformou em um oponente severo às práticas pagãs, sobretudo ao tornar-se a religião oficial do Império.

A conversão do Império ao cristianismo não se deu de um dia para o outro. A conquista da supremacia pelos cristãos exigiu séculos de embates, desde o nascimento de Cristo até o estabelecimento do cristianismo como religião oficial do Império por Teodósio, em 379 (RUSSEL, 1993, p. 26). A ascensão de Teodósio ao cargo mais alto do Império assegurou o apoio do Estado Romano ao Catolicismo, alavancando um intenso embate contra seus rivais considerados hereges, em especial o arianismo, o judaísmo e o paganismo (HILLGARTH, 2004, p. 59). Com o passar do tempo o ataque ao paganismo tornou-se uma condenação a toda e qualquer prática ligada à magia, astrologia e adivinhação, sendo sumariamente vinculada à feitiçaria. No século XV os discursos cristãos contrários à prática da magia e a identificação do paganismo com o mal serviram para justificar e legitimar a perseguição às bruxas, acusadas de feitiçaria e culto ao diabo.

Para além das fronteiras do Império, o processo de cristianização da Europa só se completou no século VII, na Inglaterra, século IX, na Alemanha, ou mesmo em idos do século XII, na Escandinávia. Durante esse período, a visão corrente a respeito da bruxaria foi sendo transformada pela teologia cristã de maneira áspera. Um dos mais

influentes teólogos da Igreja, Agostinho argumentou que a magia funcionava como uma espécie de obra do diabo para impossibilitar a salvação das almas.⁵ A identificação entre paganismo e bruxaria, na visão cristã, tornou-se cada vez mais forte, assim como a perseguição aos seguidores de tais crenças (RUSSEL, 1993, p. 28).

Os processos contra as acusadas de bruxaria ocorreram, inicialmente, de forma esporádica. A perseguição regular, muitas vezes, só ocorreu de forma localizada, à medida que as ocorrências cotidianas menos fortuitas chamavam atenção das comunidades, levando-as a crer que eram produto da feitiçaria (KUNZE, 1989, p. 203). O paganismo como modelo de religiosidade continuava a existir, sendo, por vezes, incorporado às práticas cristãs na medida em que estas se desenvolviam (JONES; PENNICK, 1999, p. 286).

Os caminhos percorridos pela cristandade até a afirmação de seu poder e influência na Europa Ocidental, durante o medievo, criaram paulatinamente um sistema de representações⁶ em que a atitude maniqueísta empenhou-se em identificar os elementos exteriores à fé cristã como representantes de todo o mal. A bruxaria, em especial, passou a ser vista como uma grande conspiração demonolátrica que, muitas vezes, não encontra correspondência com a realidade da prática da magia, a não ser no imaginário daqueles que professavam a fé cristã com fervor. A origem desse modelo de representação parece repousar sobre três pilares: a diabolização da mulher, especialmente aquela que não se encontrava sob poder e controle masculino, como viúvas e solteiras, num ato de caráter essencialmente misógino; a elaboração da demonologia pela teologia clerical, como forma de combater todo modelo de fé que não se adequasse às normas proclamadas pela cristandade; o pânico das comunidades locais em relação a acontecimentos cotidianos nefastos explicados, em seu imaginário

⁵ Em *De Civitate Dei e Divinatione Daemonium*, Agostinho, em repúdio ao gnosticismo, esclarece que aqueles que atuam nos níveis da feitiçaria e da adivinhação estão sempre em contato com espíritos baixos, inquietos e infelizes, que se manifestam a partir de sacrifícios impuros, através do sangue ou de outras coisas sujas. Esses espíritos só se buscam quando se deseja fazer o mal. (CARDINI, 1996, p.10).

⁶ O conceito de representações utilizado na pesquisa diz respeito àquele proposto por Roger Chartier, em que “esquemas intelectuais criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado” (CHARTIER, 1977, p. 17).

mental, pelas ações do diabo, num anúncio eminente do apocalipse e do poder de Satã (NOGUEIRA, 1995, p.13).

Nessa perspectiva, é necessário que se tente compreender de que forma as estruturas coletivas de pensamento influenciaram a criação de símbolos e metáforas estigmatizadores⁷ que se perpetuaram através dos tempos a respeito das práticas da magia e da bruxaria. Este estudo busca compreender, através da investigação das dimensões e fronteiras tênues entre o real e o imaginário⁸ da cristandade, de que forma as práticas mágicas se concretizaram como diabólicas e nefastas no interior do discurso cristão, voltando-se contra o feminino de maneira severa.

O presente trabalho tem como objetivo analisar o discurso defendido por Kramer e Sprenger no *Malleus Maleficarum* acerca da prática magia e sua representação como mecanismo de culto e contravenção feminina, a partir da identificação da bruxaria com a existência de seitas organizadas de adoração ao diabo em contraposição à fé cristã.

Para isso, é necessário que se busque identificar os aspectos representativos da bruxaria contidos no documento, além de investigar os mecanismos de construção e representação da bruxaria enquanto prática inferior e diabólica que possuem, no século XV, seu ponto de culminância refletido na publicação do *Malleus Maleficarum*.

No sentido de afirmar seu domínio sobre os aspectos da vida social e espiritual no ocidente europeu durante a Idade Média, o cristianismo buscou desqualificar e inferiorizar os grupos classificados como hereges, infiéis e pagãos considerando-os ímpios e seguidores do diabo, seu expoente maior de malignidade. A bruxaria foi, aos poucos, transformada em um modelo de seita a ser combatida pelos cristãos. Os

⁷ O conceito de estigmatização utilizado na pesquisa refere-se à teorização proposta por Elias e Scotson (2000) e encontra-se explicitado na página 22 deste trabalho.

⁸ O conceito de imaginário diz respeito a uma dimensão cultural e criadora das sociedades. Para Le Goff, o imaginário pertence ao campo da representação, uma vez que expressa uma realidade exterior percebida, capaz de alimentar o homem e fazê-lo agir. Assim, o que se considera real em uma sociedade é fruto do próprio imaginário, dando a ele forma e conteúdo. No contexto da História Cultural, o campo das representações “engloba todas e quaisquer traduções mentais de uma realidade exterior percebida”, em um complexo processo de abstração que associa as representações sociais a imaginários específicos (LE GOFF, 1994, p. 11).

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

1.1 O DISCURSO RELIGIOSO E O PROCESSO DE ESTIGMATIZAÇÃO: A BRUXARIA COMO HERESIA

As realidades sociais, passíveis de análise e exploração na busca por uma compreensão humana do processo histórico e seus sujeitos, são construídas a partir de lugares sociais singulares. As concepções acerca do social e de seus grupos constituintes dão-se à luz de representações culturais próprias, susceptíveis a diferentes leituras e apreensões (CHARTIER, 1987, p. 16). A construção dos símbolos ligados à bruxaria na Europa Ocidental e a oposição do cristianismo a tais elementos mesclam representações sociais imbuídas de significantes variáveis e, ao mesmo tempo, peculiares.

Na obra intitulada *O processo civilizador*, de Norbert Elias (1993, p. 10), a condição humana é vista como uma prolongação lenta e arrastada do próprio homem em seu papel de agente e sujeito do processo histórico. Dessa natureza provém a existência de estruturas hierarquizantes em que grupos dominantes, autodenominados importantes em seu espaço-tempo, forjam e aplicam estigmas depreciativos a grupos inferiorizados e desqualificados em um meio social específico.

A partir de um estudo de caso na localidade nomeada ficticiamente Winston Parva, próximo a Leicester, Inglaterra, Elias e Scotson, em *Os estabelecidos e os 'outsiders'*:

sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade (2000, p. 15), estabelecem os conceitos de estigmatização e sociodinâmica, no sentido de explicitar a forma pela qual determinados grupos qualificados como superiores atribuem aparatos estigmatizadores a pequenos segmentos sociais inferiorizados. Entretanto “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23). É nesse sentido que ocorre de fato a estigmatização de um grupo específico, através do discurso de negação e da desvalorização do outro.

O processo de estigmatização de um grupo social só se faz de forma efetiva na medida em que o grupo inferiorizado corrobora com os parâmetros a ele impostos pelo grupo estabelecido em um maior nível hierárquico. É o reconhecimento próprio de uma minoria como *outsider*, e a reprodução dos valores a ela imputados, o grande legitimador dos estigmas sociais inter-grupais (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 27). Quando esta lógica de submissão e auto-reconhecimento é de alguma forma rompida, abre-se caminho para o surgimento de um movimento de inversão do *establishment* social, em que o equilíbrio de poder torna-se mutável. Assim, ocorrem por vezes “movimentos de ascensão e declínio dos grupos ao longo do tempo,” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 36) podendo os grupos estabelecidos tornarem-se inferiorizados enquanto os grupos estigmatizados passam a ocupar e integrar posições que até então lhes eram negadas.

O discurso cristão construiu-se, ao longo da Idade Média, como um discurso fortemente legitimador do cristianismo frente a outros grupos de poder, com forte capacidade de imposição de parâmetros depreciativos àqueles que estivessem fora dos limites da religião auto-representada como única e verdadeira. O processo de construção e legitimação do poder do cristianismo deu-se com a inversão do equilíbrio social de um grupo até então inferiorizado pelos romanos e pela comunidade que os cercava. O poder de contra-estigmatização do cristianismo possibilitou que o mesmo passasse de grupo inferiorizado à ocupante das mais altas categorias de poder no ocidente europeu medieval, de forma a influenciar sobremaneira o pensamento e o funcionamento daquela sociedade.

A estigmatização da bruxaria no século XV deve ser analisada com vistas ao discurso autoproclamado de superioridade da fé cristã em relação a outras crenças ou tradições. O discurso da Igreja foi capaz de inflamar o meio social de preconceitos mutuamente reconhecidos por seus adeptos e fiéis, dada a identificação dos mesmos com a religiosidade católica predominante. É clara, nesse sentido, a posição politicamente privilegiada do cristianismo, que se afirmava superior em sua fé e qualidades e o *outro*, hereges, infiéis, bruxos e dissidentes desumanizados e facilmente identificáveis com a representação do mal no cristianismo, o diabo e seus demônios. A luta de representações travada nesse cenário envolve a rotulação depreciativa das práticas da bruxaria a partir de dois pilares: a estereotipação e o preconceito,⁹ que, em última instância, tornaram-se mecanismo de desqualificação das diversas identidades incluídas no processo.

As diferenciações desenvolvidas ao longo dos processos de relacionamento social humano emergem, portanto, das características de identidade que, ora individuais ora coletivas, surgem como aparato sistematizador de conflitos sociais binários capazes de opor homens e grupos caracterizados pelo *eu* e o *outro*. De acordo com Woodward (2000, p. 8), essas relações desenvolvem-se na medida em que o caráter identitário é qualificador das características de afinidade de um grupo específico e, ao mesmo tempo, desqualificador da identidade do outro em todos os aspectos que o separam em termos de linguagem e simbologia representativa.

O processo de afirmação da identidade cristã no mundo europeu ocidental deu-se a partir de um essencialismo identitário histórico e cultural: a evocação de um passado de repressão e perseguição, a fim de legitimar sua identidade presente como um produto da História (SILVA, 2000, p. 37). A inversão do papel social de grupo inferiorizado à instituição dominante fortaleceu-se através da idéia de que o processo histórico em si

⁹ Como estereótipo entende-se “esquemas mentais próprios do senso comum que simplificam uma realidade [...], tornando-a inteligível pela eleição de determinadas características reducionistas” de determinados grupos sociais. O preconceito define-se como “um julgamento positivo ou negativo formulado sem exame prévio e sem reflexão crítica a respeito de um indivíduo ou de um grupo, havendo sempre a tendência a se considerar o pior comportamento detectável no grupo contra o qual se exerce a discriminação (SILVA, 2004, p. 24).

é capaz de referendar a superioridade do cristianismo como o grupo dos 'escolhidos por Deus' para um papel social superior na hierarquia das crenças e religiões.

A hipótese aqui levantada é a de que, a partir dos acontecimentos conturbados que pautaram o século XIV, com episódios de escassez de alimento em diversas regiões, conflitos armados nos espaços rural e urbano, guerras e disseminação da peste bubônica, além dos cismas políticos da Igreja e das agitações por uma reforma moral do clero, reforçou-se a manifestação de outras categorias sociais que se tornaram expressivas no sentido de contestar a ordem vigente imposta pelo cristianismo no mundo medieval. A Igreja precisou buscar novamente a reafirmação de seu poder e as atribuições sagradas do mesmo, frente à proliferação das heresias, adotando um discurso cada vez mais inflamado em relação à superioridade da fé cristã. No século XV, o cristianismo buscou sobremaneira reestabeler as bases de seu poder político através de um discurso e uma prática coercitiva, em um ambiente de crise identitária.¹⁰ Tal construção esteve atrelada à lógica de oposição binária, em que tudo aquilo que está identificado com o padrão normativo (a cristandade) é bom, é sagrado, provém de Deus, enquanto tudo aquilo que foge a esse caráter (hereges, bruxas, judeus) é identificado com seu oposto, o mau, o profano, que provém do diabo. Os grupos não adeptos do cristianismo foram, assim, marcados por meio de símbolos e associações específicas que os identificaram com tudo aquilo que, em seu significante mais profundo, mostrava-se contrário à concepção cristã da realidade.

Em *A produção social da identidade e da diferença*, Silva (2000, p. 74) esclarece que o conceito de identidade é um parâmetro de referência daquilo que é e, ao mesmo tempo, um sistema de diferenciação daquilo que não é. Há, portanto, uma forte tendência em afirmar o que é como norma, descrevendo, avaliando e excluindo aquilo que não é através de um jogo de forças em que as definições estão ligadas a imposições,

¹⁰ Pode-se afirmar que a irrupção de vários movimentos contestatórios à ordem cristã vigente no mundo europeu medieval provocou uma crise de identidade dentro do próprio Cristianismo, a partir do qual o mesmo buscou reafirmar seus valores e suprimir o crescimento de seitas ou grupos que não se adequassem ao seu modelo de fé. "A identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza". (MERCER, 1990, p.4).

hierarquias e poder. A perseguição dos cristãos aos grupos denominados hereges e, especialmente, às bruxas, no século XV, pauta-se na exclusão das mesmas do lugar social ocupado pelo grupo dominante, associando-as às esferas mais baixas dos valores cristãos.

Nesse sentido, a bruxaria aparece como uma representação essencialmente contrária à fé cristã. A representação torna-se um sistema de significação capaz de atribuir sentido e criar uma nova identidade oposta àquela que a define e aponta. “A identidade e a diferença são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação [...] que a identidade e a diferença adquirem sentido” (SILVA, 2000, p. 91).

Para Chartier (1991), as relações de representação são modalidades variáveis criadas em um contexto histórico-social específico que permitem discriminar determinadas características e apontá-las como signos da diferença. As representações e simbologias impostas pela Igreja Cristã do medievo à bruxaria são os pilares sobre os quais se constroem a identidade de seus praticantes, seja na ótica do próprio cristianismo no sentido de desumanizá-los e inferiorizá-los, seja na prática de grupos ou indivíduos auto-identificados com as forças malignas combatidas pelos cristãos, no sentido de proclamarem sua autonomia como seres e atores sociais. A representação torna-se, nesse contexto, um parâmetro que considera simbologias socialmente construídas como realidades seguras, o que de fato não se sustenta. Entretanto, no nível das mentalidades¹¹ “a representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência interiorizada, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta” (CHARTIER, 1991, p. 185).

O discurso cristão misógino de repressão à bruxaria passa, portanto, pela intencionalidade dos enunciados propostos pelos porta-vozes da teologia católica ao longo do século XV. Deve-se considerar, para o estudo histórico, a inexistência de

¹¹ As críticas dirigidas pela chamada História Cultural ao termo *mentalidade* e seu conceito possui importantes apontamentos e reflexões com as quais concordamos. Entretanto, muitos autores referenciados neste trabalho utilizam-no, cabendo sua colocação aqui apenas como elemento de análise destes autores, e não necessariamente de nossa proposta teórico-metodológica.

discursos neutros, uma vez que um discurso é também “um ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos” (BRANDÃO, 2002, p. 12). Os sentidos inerentes ao discurso devem ser interpretados à luz de seus aspectos sociais e políticos. O conceito de discurso procura dar conta do caráter duplo da linguagem que é ao mesmo tempo formal (linguístico) e subjetivo (extralinguístico). Para analisar corretamente um discurso, deve-se ter em conta o quadro institucional de produção deste, além dos embates históricos, sociais e políticos sobre o qual o discurso sustenta (BRANDÃO, 2002, p.18).

É importante perceber que o interlocutor de um texto, aqui representado pelo corpo da cristandade católica, entre leigos e eclesiásticos, não pode ser categorizado como elemento passivo na construção de símbolos e atribuição de significados de um discurso. A enunciação, como fato histórico-social, está atrelada às características de intersubjetividade humana. O momento da produção comunicativa é também o momento da busca por interlocutores concretos que, por sua vez, possuem papel preponderante e individual na leitura que fazem da palavra, por si um elemento de plurivalência (BRANDÃO, 2002, p. 10).

O discurso compõe-se como um conjunto de enunciados que possuem como parâmetro formador uma mesma realidade discursiva. Nesse sentido, o discurso é também um fenômeno de dispersão, formado por elementos que não possuem necessariamente um princípio de unidade, mas que remetem a uma formação discursiva própria. Imbuído de uma nova concepção da História como ruptura, descontinuidade, onde não há espaço para projetos humanos ou divinos, Foucault (1972) atribui ao discurso uma característica privilegiada. Para ele, descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele diz (ou quis dizer, ou disse sem querer); mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito.

Diante dessas perspectivas, a linguagem enquanto substrato do discurso, em sua forma textual, não trata de um mesmo objeto visto de ângulos diferentes, mas de uma ampla

multiplicidade de objetos (VEYNE, 1971). “As diferentes perspectivas pelas quais se observa um fato, ou acontecimento, dão origem a uma multidão de diferentes objetos de conhecimento, cada qual com suas características e propriedades” (ORLANDI, 2000, p. 15).

A *Análise do Discurso* enquanto metodologia surge como tentativa de se buscar, fora da prática interpretativa comum, as maneiras de significar próprias da matéria linguística, sem tomá-la apenas como sistema de análise sincrônico (FRASSON, 2007), de forma a

[...] problematizar as maneiras de ler, levar o sujeito falante e o leitor a se colocarem questões sobre o que produzem e o que ouvem nas diferentes manifestações da linguagem. Perceber que não podemos não estar sujeitos à linguagem, a seus equívocos, sua opacidade. Saber que não há neutralidade nem mesmo no uso mais aparentemente cotidiano dos signos. A entrada no simbólico é irremediável e permanente: estamos comprometidos com os sentidos e o político. Não temos como interpretar. Isso, que é a contribuição da *Análise do Discurso*, nos coloca em estado de reflexão e, sem cairmos na ilusão de sermos conscientes de tudo, permite-nos, ao menos sermos capazes de uma relação menos ingênua com a linguagem (ORLANDI, 1999, p. 9).

Dessa forma, não existe, propriamente, uma verdade oculta a ser revelada, mas sim variadas possibilidades interpretativas que o analista de um texto deve ser capaz de apreender e explicitar (ORLANDI, 1999, p. 10). O sujeito do discurso não é, necessariamente, aquele que decide conscientemente os sentidos de um texto, mas sim o ator de um lugar social sobre o qual ele enuncia.

A construção do discurso legitimador do cristianismo foi lenta e gradual. Em princípio, o discurso da Igreja esteve voltado às discussões de ordem teológicas que se faziam necessárias para a elaboração dogmática de uma instituição em vias de formação. Esse discurso se modificou aos poucos, ganhando contornos mais nítidos e pragmáticos. As transformações do discurso da Igreja ao longo da Idade Média tiveram como pano de fundo o momento histórico estabelecido e o reforço insistente dos mecanismos de legitimação do poder cristão. Ainda que a culminância do discurso cristão contra a bruxaria tenha se dado com a publicação do *Malleus Maleficarum*, no século XV, a configuração deste aconteceu de forma gradual. Uma série de elementos

discursivos desenvolvidos por autoridades eclesiásticas, especialmente após o século XII, colaboraram para a construção do edifício argumentativo da obra, assentando-se sobre a autoridade própria que o discurso religioso carrega consigo.

O discurso religioso cristão acerca da bruxaria, no século XV, pode ser caracterizado como um discurso autoritário.¹² Tal discurso é sustentado por uma tendência à monossemia, uma vez que a polissemia própria ao discurso encontra-se, no discurso religioso, contida, estancada. Entretanto, é necessário salientar que a monossemia não se constitui em característica própria de qualquer tipologia textual. Ao contrário, o discurso autoritário, amparado em aspectos polissêmicos próprios da linguagem, tende a enrijecer tal característica, buscando ao máximo estancá-la, numa tendência à monossemia ideal (ORLANDI, 2006, p.240).

Dessa característica emerge uma outra, importante para a compreensão do papel do discurso religioso em uma sociedade. Comumente, é condição intrínseca ao discurso a idéia de reversibilidade, a partir da qual o locutor e o ouvinte não podem ser fixados em lugares próprios na construção e significação do discurso. Ao contrário, tais sujeitos interagem de forma fluida, onde a relação entre ambos se define fora de seus lugares próprios, um em função do outro, criando o espaço peculiar da discursividade (ORLANDI, 2006, p. 230). Tomando-se, para essa análise, a categoria de discurso religioso, o mesmo apresenta como característica a inexistência de uma reversibilidade de fato, contraposta por uma ilusão – não como engano, mas como sentimento – da reversibilidade, capaz de sustentar esse discurso.

O discurso religioso, especialmente em se tratando do cristianismo católico, sustenta-se em uma ampla gama de discursos, que vão desde os seus testamentos, sermões e teologias até seus rituais, sacramentos e cerimônias (ALTHUSSER, 1974, p. 10). Dentro dessa lógica, Deus define-se a si mesmo, sendo o sujeito por excelência, que é

¹² A tipologia do discurso aqui utilizada foi proposta por Eni Orlandi. A autora considera a existência de 3 tipos principais de discurso: discurso polêmico, discurso autoritário e discurso lúdico. Orlandi elenca, ainda, que o discurso religioso pertence comumente à esfera do discurso autoritário, devido as suas características próprias, tendência à monossemia e conseqüente ilusão de reversibilidade. (ORLANDI, 2006, p. 239).

por si e para si. O indivíduo, ao contrário, possui característica de passividade. Essa multidão de sujeitos passivos se sustenta pela existência de um outro sujeito único, absoluto. “Deus é o Sujeito e os homens são os seus interlocutores-interpelados, os seus espelhos, os seus reflexos” (ORLANDI, 2006, p. 241).

A submissão dos sujeitos ao Sujeito dá-se no sentido do reconhecimento, identidade e apaziguamento, funcionando como aspecto de duplicidade: o ser é sujeito, mas deve assujeitar-se. Existe na relação entre Deus e os homens, portanto, uma subjetividade livre e a submissão. Tal submissão não ocorre no sentido da força ou da coerção física, mas no âmbito da moralidade, em que a força é transformada em direito e a obediência é transformada em dever. O discurso religioso produz-se, com tal efeito, na fala de Deus, traduzida na voz dos profetas bíblicos, do clérigo, ou de qualquer representante seu. Esses aspectos são capazes de produzir um mecanismo de mistificação, no qual uma voz torna-se o lugar de outra, sem que de fato se apresente o caminho pelo qual essa voz se representa em outro falar (ORLANDI, 2006, p. 245).

A mistificação presente no discurso religioso não possui relação com o imaginário, mas com o simbólico. Decorrem do imaginário as apropriações que se fazem desse discurso em outras esferas do cotidiano, mas não de seu conteúdo. O conteúdo do discurso teológico é dotado de simbologia representativa, em que a voz do clérigo não quer dizer, mas é a voz de Deus, não podendo seu representante modificá-la de nenhuma forma. Mantém-se, assim, a separação entre a significação divina e a linguagem do homem, derivada da assimetria entre os planos espiritual e temporal, este inferior àquele. Tal aparato cria uma obscuridade própria desse discurso, tornando a significação inacessível e, ao mesmo tempo, desejada (ORLANDI, 2006, p. 244).

A obscuridade do discurso permite que diversas interpretações sejam feitas do mesmo conteúdo discursivo. Além de um limite imposto pela autoridade do enunciador, essas leituras diferenciadas passam a ser tidas como transgressão, instituindo cismas e sectarismos. Além disso, para ser ouvido por Deus, o homem precisa obedecer as regras de bondade, mérito e fé. Diante de modelos de crença que se alternem a essa

dupla lógica – leitura passiva e obediência – surgem os grupos socialmente excluídos da tradição. É nesse âmbito que se colocam os discursos inferiorizadores e estigmatizadores daqueles que não professam, na medievalidade, a fé cristã católica, sejam estes hereges, infiéis, pagãos, e/ou acusados de bruxaria. Orlandi elenca que:

Vender a alma ao diabo é o outro lado da relação com o poder absoluto, com o sagrado. A expressão limite do maniqueísmo – ou está comigo ou está contra mim – não deixa lugar para meio termo. Por isso, não podemos deixar de apontar para esse outro lado que constitui a ilusão da reversibilidade. Pelo menos no domínio do cristianismo, em que o homem, no espaço determinado pelo desejo de partilhar do poder ilimitado só tem essa escolha: entre o bem e o mal, entre estar ao lado de Deus ou vender a alma ao seu contrário (ORLANDI, 2006, p. 255).

Apoiando-se no princípio da autoridade divina e no caráter excludente próprio ao discurso religioso, os argumentos presentes no *Malleus Maleficarum* definem-se, para além da visão particular de seus autores, como o ápice de um discurso composto aos poucos no imaginário do cristianismo, com bases diversificadas e gradualmente exploradas pelos clérigos do medievo. A imagem negativa da mulher desenvolveu-se entre o grupo cristão desde seu período de conformação, enquanto que os mecanismos de coerção à heresia alcançaram muita visibilidade no contexto da perseguição aos cátaros¹³ no sul do território francês no século XII. Partindo de definições próprias acerca de seus valores, normas e crenças, categorizando o outro como seu oponente, aquele que não partilha da fé única e verdadeira professada pela Igreja, o discurso evocado no *Malleus* configurou-se como essencialmente contrário aos grupos de dissidência, proclamando aqueles que com ela compactuassem como inferiores, desprezíveis, excluídos.

1.2 FEITIÇEIRAS, BRUXAS E A PRÁTICA DA MAGIA SEGUNDO O IMAGINÁRIO CRISTÃO DO MEDIEVO

¹³ O catarismo foi um movimento de orientação maniqueísta e gnóstica que se tornou popular no sul da França entre os séculos XI e XIV. Considerado herético e sectário, a seita foi fortemente repreendida pela Igreja Católica e seus membros foram perseguidos e queimados. No contexto do século XII, a perseguição ao catarismo conduziu à oficialização da Inquisição Católica, com o objetivo combater as heresias e as dissidências. A questão da perseguição ao catarismo foi bem explicitada por Norman Cohn (1997, p. 44).

A Idade Média configura-se como um período da história em que a imaginação e o sentimento religioso compunham as bases da compreensão do homem sobre o universo e sobre si mesmo. Carentes de princípios científicos sólidos, até então pouco desenvolvidos, e buscando responder a suas indagações mais profundas sobre a existência, os homens do medievo encontravam-se submersos em uma série de crenças reais ou imaginárias capazes de sustentar o equilíbrio dos acontecimentos que o circundavam. Para a Idade Média, nada parecia impossível: “a descrença não fazia parte do universo mental do homem de então” (FEBVRE, 2009, p. 39). O sentimento religioso cristão e a magia conviviam de perto em um espaço de adaptação dos sentimentos, especialmente o medo,¹⁴ e por vezes confundiam-se enquanto padrão de comportamento ou “visão de mundo”.

Em fins do século XIV, a representação da bruxaria medieval possuía contornos nítidos e se alastrava pela Europa Ocidental. Constituíam-se de uma mescla de quatro características principais: a bruxa era um indivíduo que praticava *maleficium*,¹⁵ causando dano através de meios sobrenaturais; havia se entregado ao diabo, agindo como sua serva; voava pela noite com propósitos malignos de se alimentar de crianças e praticar o mal; reunia-se periodicamente no sabá noturno, paródia infame da missa cristã com rituais de canibalismo, orgia e adoração ao mal (COHN, 1997, p. 193). Mas nem sempre tais idéias acerca de um culto satânico caminharam juntas. Este estereótipo cunhou-se gradativamente, através da junção de uma série de crenças diversificadas sobre o que de fato significava a magia para aquela sociedade.

¹⁴ O termo medo possui aqui um significado pouco rigoroso ou individual, pautando-se em uma experiência coletiva que recobre uma gama de emoções que podem ir do temor simples a uma apreensão dos “mais vivos terrores” (DELUMEAU, 1996, p. 24). Dessa forma, compreendemos o medo como elemento característico das emoções do homem do medievo, na forma de hábito constante de temeridade às mais diversas ameaças, reais ou imaginárias, ao qual se poderia estar sujeito. Nesse conjunto de emoções podem ser referenciadas o espanto, o pavor, a inquietação, a ansiedade, a angústia, sentimentos inerentes ao imaginário do homem medieval em seu cotidiano.

¹⁵ Diferente do conceito de magia, entendido como aplicação de princípios e forças sobrenaturais no intuito de causar transformações sensíveis na realidade, o conceito de *maleficium* está ligado, para o homem medieval, à utilização maléfica do princípio da magia. Norman Cohn(2007, p. 194) esclarece que “originalmente, [maleficium] significava ação maligna ou diabólica”. A partir do século XIV, o termo passou a ser empregado em documentos oficiais da Igreja com o sentido de “causar dano por meios ocultos, significado que persistiu ao longo de toda a Idade Média” (COHN, 2007, p. 194).

É destarte inegável que o cristianismo medieval sustentava-se, por vezes, em elementos de caráter mágico, tais quais o poder curativo das relíquias sagradas e a transubstanciação da hóstia e do vinho em corpo e sangue de Cristo. Entretanto, possuidora de um corpo dogmático estruturado e racional, a religião, em especial a cristã, configura-se em um corpo comunitário de fiéis e sacerdotes para os quais as práticas religiosas e os cultos não obedecem a princípios individuais, mas coletivos e hierarquicamente determinados. Deriva daí uma divergência substancial, apontada por Malinowski entre religião e magia, qual seja suas atitudes pragmáticas em relação às coisas do universo (MALINOWSKI, 1944, p. 173). A primeira diz respeito a princípios fundamentais da existência humana, enquanto a segunda trata de assuntos específicos e concretos do cotidiano do indivíduo.

Como se posiciona, então e de fato, a magia na história do Ocidente cristão? Os dicionários e enciclopédias trazem inúmeras definições. Neles, a magia possui caráter pré-científico, sendo apontada como uma espécie de arte “primitiva, entremeada ou não com elementos de fundo religioso, destinada a provocar fenômenos extraordinários junto a uma ordem natural do cosmos”. É possível encontrar, ainda, o verbete que a define como “arte de reduzir a serviço próprio, por meio de práticas ocultas, as forças da natureza, ou captar as influências do mundo invisível” (ENCYCLOPAEDIA, 1926, p. 117).

Tais formulações devem ser problematizadas e discutidas. A partir de uma abordagem antropológica, não possibilitam, do ponto de vista historiográfico, uma correta compreensão do fenômeno e de seus desdobramentos ao longo da Idade Média. Para Nogueira,

[...] a colocação da magia, da religião e da ciência em diferentes estágios de evolução do comportamento humano é uma tese insustentável, uma vez que [...] estas são coexistentes [...] interagem e, muitas vezes, se completam (NOGUEIRA, 1991, p. 12).

Em um enfoque positivista, Alfred Maury denomina a magia como uma espécie de “naturalismo supersticioso, incoerente, uma ciência que tem como finalidade submeter

ao homem as forças da natureza, colocando em seu poder as obras de Deus” (MAURY, 1972, p. 9). Por outro lado, uma visão católica da magia a aponta como “arte de produzir na natureza efeitos superiores ao poder dos homens, com a ajuda de demônios” (DE PLANCY, 1969, p. 240). De cunho simplista, tais conceitualizações não exprimem a especificidade do termo e sua aplicação ao espaço da Europa medieval, onde a história parece fornecer a única base segura para a compreensão do fenômeno da magia, a origem de suas práticas e sua evolução através de situações mentais específicas.

Nogueira salienta a imprecisão de uma separação rígida entre os termos magia-religião. Considerando-a sobre seus aspectos culturais no ocidente medieval, tal distinção se torna perigosa, pois não leva em conta a religiosidade intrínseca aos praticantes da magia, assim como o elemento mágico presente nos rituais religiosos. Para o autor,

[...] magia e religião se miscigenam e se interpenetram, impondo, em última instância, uma estrutura dialética sem a qual não existiria o conjunto sacro-profano, uma ordem moral [...] e uma existência simbólico-imaginária onde se inscreve a possibilidade de superação mental de uma realidade social. Em resumo, todo o sistema religioso funciona em conjunto, ou não funciona (NOGUEIRA, 1991, p. 14).

Para o mundo europeu medieval, a magia é percebida como um sistema capaz de equilibrar frustrações e anseios, incompreensões e expectativas, de modo a romper a barreira do real e do material com vistas a um imaginário possível. A magia torna-se, assim, um elemento de explicação para fenômenos nefastos, um elemento estranho que não poderia ser compreendido senão pela via sobrenatural. Para Delumeau,

[...] na estrutura de uma sociedade que ainda permanecia amplamente no estágio mágico, [a magia] era necessária, portanto, como bode expiatório, sendo, aliás, verdade que certos indivíduos realmente procuraram desempenhar esse papel de enfeitiçador (1996, p. 376).

Nesse sentido, a feitiçaria emerge como exercício prático da magia, com o objetivo de provocar reações específicas e conscientes sobre o meio natural e o universo. Como em todas as formas de magia, a feitiçaria baseia-se no entendimento do universo como um corpo único, dotado de ligações ocultas, que determinam os fenômenos naturais. O feiticeiro é

aquele que detém conhecimento suficiente para, por meio de ações práticas e técnicas, produzir resultados que influenciem essas ligações. Nesse sentido, encontram-se as práticas de adivinhação, predições futuras, feitiço de poções e amuletos, trabalho com ervas, pedras e astrologia (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 22). A feitiçaria pode ser simples e mecânica ou mais complexa, invocando a ajuda de seres invisíveis ou espíritos.

A palavra feitiçaria relaciona-se, no latim, à idéia de *fatum*, ou destino. Em primeira instância, a feiticeira apresenta-se como conselheira capaz de efetuar elucubrações mágicas e intervir em situações passionais, com conhecimentos de perfumista e envenenadora. A essa personagem arquetípica, pode-se resgatar as figuras de Circe e Medea, filhas de Hécate.¹⁶ A primeira tem como característica sobressalente a sedução e o encanto, enquanto a segunda representa a tragicidade do feminino, colocada sobre o erotismo fracassado, que tem como ponto de ação a prática do mal e a vingança (NOGUEIRA, 1991, p. 27). São estas características, a ação benéfica para a cura dos males da paixão e o domínio das forças do mal, que se transmitem de sua correspondente greco-romana para a feiticeira medieval.

Assim, as atividades da feiticeira foram transportadas de sua antiga negatividade ética, contrária aos desígnios da coletividade, para integrar-se ao mal cósmico, em toda sua plenitude [...]. Mas, apesar das condenações, os homens da Idade Média necessitam da presença da feiticeira como terapeuta de seus males físicos e sociais [...]. A consciência medieval resgata da Antiguidade a idéia de ação mágica benéfica, que justifica a existência da boa feiticeira que, na visão popular, empregava seus conhecimentos para curar ou amenizar doenças (NOGUEIRA, 1991, p. 28).

Tal visão ambivalente da feitiçaria não tardou a ser rechaçada pelo discurso cristão. Sustentando veementemente a proibição à prática da magia ou o recurso à feitiçaria, a

¹⁶ Hécate é considerada, pela mitologia grega, uma divindade tripla: lunar, infernal e marinha. Suas aparições davam-se a noite e tinham por hábito assustar os viajantes, especialmente marinheiros. Suas três faces simbolizavam, ainda, a virgem, a mãe e a senhora, representativas de seu poder sobre o tempo. De sua relação com o deus Hélios nasceu Circe, que herdou da mãe o poder da feitiçaria. Circe tinha como hábito transmutar homens em animais. Possuía habilidades de adivinhação e, versada na arte da sedução, era capaz de produzir venenos e poções eficientes, representando os males incontroláveis do amor carnal. Do relacionamento de Hécate com o rei Eetes nasceu Medea, profunda conhecedora das artes mágicas. A utilização da feitiçaria para enganar o pai e o assassinato cruel do próprio irmão fazem de Medea uma personagem de sentimentos contraditórios, profundamente cruéis, e da feitiçaria uma perigosa arma em suas mãos.

Igreja medieval não fazia objeções à crença no sobrenatural, como a utilização de remédios ou as tentativas de prever o tempo, desde que tais ações possuíssem explicações baseadas em fenômenos naturais observáveis. Entretanto, qualquer alegação de obtenção de resultados por meio de conhecimentos ocultos era imediatamente colocada sob suspeita. Isso porque, na concepção cristã, os efeitos naturais ou sobrenaturais só podiam emanar de duas fontes: Deus ou o Diabo (THOMAS, 1991, p. 215). As ações comandadas por homens de fé, que obedecessem aos rituais da Igreja, como o poder da água benta ou a cura pela intercessão dos santos, eram aceitos e apregoados nos círculos cristãos. Todo o resto era obra de Satã, tornando-se abominável e condenável.

No desenvolvimento da demonologia cristã medieval, Satã era visto como o grande opositor cósmico de Deus. Sua presença era constante e pessoal, possuindo o mesmo uma realidade indiscutível para o homem do medievo. Sua função principal era arrastar os fracos espíritos para o caminho do mal, constituindo os pecadores membros do exército do Diabo em sua luta contra a cristandade. As tempestades, doenças estranhas, crimes bárbaros, assim como qualquer tipo de infortúnio, estavam colocados sob a alçada das ações do Demônio no mundo, através de agentes humanos que com ele se relacionavam.

A aplicação do conceito de demonolatria a qualquer ação de cunho mágico, pela cristandade medieval, transformou a simples feitiçaria, de caráter urbano e individual, em um culto ao próprio Satã (NOGUEIRA, 1991, p. 32). Adquirindo contornos maléficos, a bruxaria tornou-se, então, elemento de pavor e escárnio, devendo ser combatida por todos os fiéis da Igreja (THOMAS, 1991, p. 386). Assim, a bruxaria passou a ser identificada como uma condição maléfica adquirida a partir de um pacto com as forças das trevas, servindo aos exércitos diabólicos. Nesse universo em que

[...] o dualismo entre Deus e o Demônio faz parte do próprio universo medieval, [...] a bruxaria encontra-se em franca rebelião contra a ortodoxia, o que a diferencia e afasta da feitiçaria e da magia, apesar dessas práticas viverem ao seu lado [...]. Os atos maléficos (*maleficium*) constituem uma atividade puramente secundária na questão da bruxaria, um subproduto de uma falsa religião. É a noção de que a bruxa recebe os seus poderes de um pacto

deliberado com o Diabo que a distingue das outras atividades mágicas (NOGUEIRA, 1991, p. 40).

Há que se considerar, ainda, outro importante elemento presente na conformação do universo mental acerca da bruxaria durante o medievo: os resquícios do paganismo. A idéia da bruxaria enquanto reminiscência dos “cultos de fertilidade pagãos” que se alastraram pela Europa e culminaram no desenvolvimento de uma religião oculta enquanto resposta a opressão do cristianismo deve ser no mínimo problematizada, uma vez que tal permanência secreta e organizada no tempo parece carecer de possibilidade e comprovação histórica (DELUMEAU, 1996, p. 371). Entretanto, a manutenção, durante o medievo, de ritos e condutas religiosas herdadas do paganismo, especialmente no nível cotidiano, apresenta-se como uma realidade apreensível. Adquirindo aspecto de folclore, é possível colocar em destaque a “sobrevivência, através das formas sincréticas e sob exteriores cristãos, de ritos pré-cristãos e de resíduos pagãos” (DELUMEAU, 1996, p. 372) na Europa ocidental durante o medievo.

No nível da permanência do paganismo, sobretudo em ambientes rurais, os teólogos cristãos fizeram uma identificação importante: a prestação de sacrifícios e libações, que possuem como elemento primordial a feitiçaria e a convocação de deuses pagãos, é nada menos que a convocação de demônios sob a ordem de Satã (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 45-46). O *Canon Episcopi*, escrito por Regino de Prüm¹⁷ no século IX e recebido pelos círculos cristãos como declaração oficial da Igreja sobre as questões ligadas à magia, elenca que

[...] algumas mulheres pecaminosas são pervertidas pelo Diabo e desencaminhadas por ilusões e fantasias induzidas por demônios, pelo que acreditam que cavalgam a noite em animais na companhia de Diana¹⁸, a deusa

¹⁷ De origem franca e nobre, Regino foi monge e abade da região de Prüm, na Alemanha ocidental, entre 892 e 915, ano de sua morte. Escreveu a obra *Chronicon* em 908, uma importante narrativa das lutas internas que ocorreram no Império Franco após o falecimento de Carlos III em 888. Especialista em direito canônico, elaborou a coleção *De Ecclesiastica Disciplinis*, da qual faz parte o *Canon Episcopi*, recebido pelos cristãos da época como declaração oficial da Igreja acerca dos problemas relacionados à sobrevivência do paganismo e da condenação à prática da magia. O documento esteve em voga até o século XVII, tendo sido citado por diversos teólogos e autoridades da Igreja (LOYN, 1997, p. 314).

¹⁸ Filha de Júpiter e Latona, Diana era considerada a deusa da lua e da caça. Vigilante de sua castidade, obteve do pai permissão para não se casar. Indiferente ao amor, tinha por gosto a caça. Seu culto e sacrifícios davam-se em templos rústicos, localizados em bosques e florestas. Durante a Idade Média,

pagã, e de uma horda de mulheres. Acreditam que no silêncio da noite percorrem distancias enormes. Dizem obedecer as ordens de Diana e, em certas noites, são convocadas para servi-la (apud RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 61).

Graças a essa associação, tornou-se corrente a pregação cristã de que qualquer um que incorporasse as suas práticas cotidianas elementos pagãos ou de feitiçaria, estaria concorrendo para a causa do diabo no mundo, qual seja frustrar a salvação oferecida por Deus.

Outro elemento importante para a construção do discurso cristão sobre a bruxaria medieval foi seu aspecto herético. Nesse sentido, o pacto com o diabo serviu como a base de transformação da feitiçaria em heresia. A espontaneidade do pacto foi a chave para a transmutação da feiticeira em bruxa, dada a sua livre iniciativa em servir às forças do mal. Decorre, daí, que a rendição de culto a Satã configura-se na renúncia à Igreja e a Cristo, a maior e mais perigosa das heresias (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 65).

Dessa forma, todos os argumentos antes dirigidos aos judeus e heréticos, recaíram também sobre a prática da bruxaria. Somaram-se às acusações demoníacas, a profanação da eucaristia e do crucifixo, a orgia, o infanticídio ritual e o canibalismo, todos concorrendo para a formação e difusão da idéia do sabá,¹⁹ o culto demoníaco e pecaminoso das bruxas.

O desenvolvimento das questões demoníacas ao longo do medievo e o discurso da teologia escolástica proposta por importantes pensadores do cristianismo forneceram, no século XV, a base para a afirmação do papel feminino da bruxaria. Como princípio do mal e adversário das forças celestes, o Diabo era um personagem de grande poder.

Diana passou a ser identificada como consorte do Diabo, a quem as bruxas serviam e adoravam em seus cultos. A Inquisição foi responsável por alimentar ainda mais tal concepção.

¹⁹ O termo sabá aparece no final da Idade Média como nomeação para festividades não-cristãs em que vigoravam antigas práticas pagãs camponesas. A palavra é oriunda do *sabat* judeu, também considerados rituais proscritos. Aos poucos, o imaginário medieval passou a atribuir aos sabás a característica de ode ao demônio com a utilização do sexo orgiástico, tornando-se “festas macabras nas quais se comia carne de recém-nascidos, entrava-se em transe e após danças frenéticas as bruxas copulavam com o diabo” (ZORDAN, 2005, p. 30).

A tradição judaico-cristã, de essência patriarcal, não poderia imputar ao universo feminino tal qualidade, adotando a representação diabólica uma forma eminentemente masculina. Embora a homossexualidade não fosse descartada, a relação sexual com o diabo, no sabá, dava-se majoritariamente com mulheres, o que ajudou a determinar a supremacia do alcance das acusações de bruxaria ao universo feminino (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 73).

Para Jean Delumeau (1996, p. 350), apesar do papel social da feitiçaria na Europa Ocidental como mecanismo de projeção dos sentimentos de medo, frustração e incompreensão típicos do homem medieval, a percepção do cristianismo sobre os perigos da concentração de tais poderes em mãos individuais, onde a Igreja não possui jurisdição, levou à aplicação de padrões demonizadores e heréticos às práticas mágicas, transformando em bruxas todas aquelas que de alguma forma causassem insegurança para os padrões firmes e rígidos da fé.

Em consonância com tal visão, Keith Thomas (1991, p. 239) reafirma que a visão sobre a feitiçaria, apregoada pela cristandade ocidental, recrudescer os elementos negativos da mesma. Considerada ameaça às funções próprias da religiosidade cristã, a aplicação dos princípios da demonologia às práticas mágicas concorreram para a transformação da bruxa em um indivíduo aliado ao exercito de Satã em conflito com as forças de Deus e da salvação.

A perseguição inquisitorial contra a bruxaria no século XV serviu como reforço à cristalização de uma imagem construída gradualmente. Os elementos da perseguição estavam articulados de forma a dificultar a inocência e facilitar a prova de culpabilidade.

Os inquisidores estavam instruídos sobre o que procurar, e por meio de interrogatórios, ameaças e tortura eram geralmente capazes de descobrir bruxaria onde quer que ela existisse, e onde quer que não. Cada condenação cristalizava a imagem da bruxa mais concretamente na consciência popular e estabelecia mais um precedente para as gerações de futuro inquisidores (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 77).

Magia e religião são elementos distintos de uma mesma característica do homem medieval: a crença em algum modelo de espiritualidade. As práticas da feitiçaria e da bruxaria aparecem, sob o pano de fundo da história, como uma tentativa de controle do real e apreensão do invisível, dando ao imaginário predominância sobre a matéria. A prática da Inquisição teve importante papel de reforço e cristalização, no imaginário da Idade Média, dos perigos da magia e da bruxaria, contribuindo para a disseminação de uma imagem que se transformou, no pensamento do século XV, em ameaça real. O simbolismo da bruxa européia não é, pois, um conceito estanque e coerente, mas uma categoria nascida da frouxa relação entre fenômenos mágicos, religiosos, históricos e sociais.

1.3 A QUESTÃO DA BRUXARIA PARA A CONTEMPORANEIDADE

A partir do século XIX, ganharam forma diferentes interpretações acerca da construção do estereótipo da bruxaria e da aproximação desta com o mal durante a Idade Média européia. Em 1828, Karl Ernst Jarcke, professor de Direito Penal na Universidade de Berlim, afirmou sua crença de que a bruxaria medieval constituía uma crença nascida de forma natural a partir da herança religiosa dos círculos pagãos germânicos, através da preservação de algumas de suas cerimônias e cultos, que se manteve viva especialmente entre o campesinato. A posterior aproximação feita pelo cristianismo entre os cultos pagãos e o diabo teria contribuído para a adoção de tal concepção pelos próprios praticantes da magia ritual, tornando-se a bruxaria uma seita de caráter contraventor em sua essência (apud COHN, 1997, p. 142).

Uma visão parecida, porém mais elaborada, foi sustentada pelo historiador Franz Josef Mone, em 1839. O autor também afirmava ser a bruxaria medieval um tipo de culto derivado de religiosidades anteriores ao estabelecimento do cristianismo. Entretanto, tais tradições não teriam sido herdadas da cultura germânica, mas de tradições subterrâneas esotéricas praticadas por estratos mais baixos da população da costa do

Mar Negro, caracterizada pela representação divina em forma de cabra e pela celebração de orgias noturnas e prática da magia (apud COHN, 1997, p. 143). Para os dois autores em destaque, católicos fervorosos, a suposta existência real de seitas de bruxas e bruxos tinha um propósito claro: funcionar como uma conspiração maligna contra a cristandade.

A idéia de que seitas reais de bruxas existissem como modelo de contravenção social ou religiosa ganhou coro entre os historiadores da segunda metade do XIX. Em *A Feiticeira* (2003), Jules Michelet afirma sua crença na bruxaria como uma seita de caráter contestatário, formada por servos e camponeses insatisfeitos com a ordem que os sufocava. Sua descrição romântica do sabá trás a tona a realidade de mulheres que buscavam viver sobre mecanismos próprios de percepção, dotadas de uma religiosidade escapista refletida na prática da liberdade sexual e na entrega do corpo à Satanás em um ritual de danças pagãs e satirização de Deus. O autor afirma que tal visão não se sustenta sobre a investigação histórica formal, mas sim sobre a particularidade de seu tempo:

Michelet exhibe em *La Sorcière* todos esses modelos visionários e poéticos que fizeram dele um historiador de fama. [...] Michelet escreveu *La Sorcière* quando tinha setenta e quatro anos e o fez rapidamente. [...] Dominado por uma urgência apaixonada em reabilitar as classes oprimidas – as mulheres e o campesinato do medievo – o ancião radical romântico não tinha nem tempo nem desejo de executar uma investigação detalhada (COHN, 1997, p. 146).

Uma das mais famosas teses acerca da construção do estereótipo da bruxaria no medievo diz respeito ao exaustivo trabalho de Margareth Murray. Em *The Witch-Cult in Western Europe* (1921), a autora defende e analisa a existência de cultos pagãos clandestinos que haviam se tornado, na Idade Média, um culto de fertilidade organizado e hierarquizado, em torno do qual se desenvolveu a visão “oficial” da Igreja sobre a bruxaria. Defendendo a existência real de seitas de bruxas como reminiscência dos cultos de fertilidade antigos, a autora afirmava ter encontrado evidências sólidas da manutenção de uma religiosidade muito anterior ao cristianismo em toda a Europa Ocidental, que contava com seguidores em todos os setores da sociedade, do campesinato à realeza. Sua característica principal era a adoração a um deus

representado portando em sua cabeça um par de chifres. Suas festividades marcavam os ciclos das colheitas e das estações (MURRAY, 1921, p. 9). Os observadores mais hostis, especialmente no âmbito da cristandade, não tardaram em identificar a deidade de cornos com o próprio diabo, imputando aos seguidores desse modelo de culto a infâmia e a prática da magia satânica.

É possível sustentar, entretanto, que o estudo levado a cabo por Murray carece de metodologia e credibilidade. A autora, folclorista e arqueóloga constrói sua tese sem a preocupação com o método e rigor próprios da investigação histórica. As fontes de que se utiliza possuem, na maior parte das vezes, conteúdo fantástico e imaginativo, Devendo ser tomadas não como relatos sólidos dos acontecimentos, mas sob a ótica do comportamento mental de seus relatores em seu tempo. Um exemplo claro pode ser percebido na confissão de Helen Guthrie, julgada e condenada por bruxaria em Forfar, Reino Unido, 1661. No relato, Helen afirma ter estado em um banquete presidido pelo próprio demônio na casa de um cervejeiro que vivia próximo a sua residência, na mesma comunidade. Na festa, a acusada teria visto o diabo beijar todas as mulheres presentes, com exceção dela mesma (MURRAY, 1921, p. 196). O relato é utilizado por Murray para afirmar a existência do sabá, reuniões paulatinas entre os adeptos dos cultos clandestinos de fertilidade. Ao se levar em conta a força imaginativa da narrativa, entretanto, deve-se problematizar a utilização da mesma como parâmetro de avaliação da realidade histórica, tal qual propõe Murray.

Não existem, de fato, na obra de Murray, documentos irrefutáveis que afirmem a existência de uma sociedade secreta e organizada de adoração ao diabo ou de prática pagã baseada nos ritos de fertilidade clássicos. As fontes que trazem tais afirmações foram retiradas pela autora de panfletos ingleses ou escoceses com a descrição de famosos julgamentos de bruxas na região. Tais autos inquisitoriais tratam sumariamente de confissões conseguidas sob tortura ou promessa de perdão. Nos demais casos tratam-se de fontes particulares sobre a prática de *maleficium* e não de reuniões coletivas e clandestinas.

Outros estudos, por vezes voltados para uma visão antropológica, e não histórica, da bruxaria medieval seguiram os passos de Murray. Em 1947, Arno Runeberg elencou a importância da magia em tempos pré-históricos. Em um mundo dominado pela força da natureza, os agricultores e caçadores desenvolveram a crença em um sistema mágico capaz de colocá-los em harmonia com seu habitat. Seus ritos haviam sobrevivido e adentrado o mundo medieval, herdando princípios de uma arte secreta e antiqüíssima. “A idéia do mago maléfico, ou bruxo, surgiu da transferência mágica: os bruxos e as bruxas empregavam a magia para atrair fertilidade e abundância para suas colheitas, o que implicava infligir uma correspondente privação a seus vizinhos” (RUNEBERG, 1947).

Para Elliot Rose, que escreveu *A Razor for a Goat* em 1962, a bruxaria havia persistido como um culto sucessor da religião dionisíaca na Grécia antiga, adentrando o ocidente europeu já cristianizado. Seus rituais funcionariam na mesma lógica da tradição bacante, obedecendo a frenesim de ordem sexual, e os unguentos utilizados para alçar vôo não passariam de drogas alucinógenas capazes de provocar grande êxtase. Rose afirma a existência de assembleias sabáticas reais e toma como princípio ativo da magia as experiências psicodélicas que estavam no auge também entre a sociedade de seu próprio tempo (ROSE, 1989).

A partir dessas construções, uma visão polêmica havia se alastrado no campo da historiografia: a de que a bruxaria satânica havia de fato existido e se alastrado como seita pelo ocidente medieval. Os estudos de Jeffrey Russel em *Witchcraft in the Middle Ages*, publicado pela primeira vez em 1972, apontam mais uma vez para a crença na perpetuação de tradições mágicas pagãs durante o medievo que, aliadas à imagem de rejeição a elas atribuída pelo cristianismo católico, culminaram na existência real da bruxaria satânica como forma de contravenção social.

Para ele, as seitas de bruxas do medievo surgiram da identificação de alguns grupos praticantes de rituais pagãos reminiscentes com o contrário imediato da doutrina cristã, o diabo, transformando-os em potenciais adoradores do mal, à maneira de um protesto

social contra a religião dominante. Dessa forma, o desenvolvimento da bruxaria medieval está atrelado ao da heresia, no sentido de que ambas se voltam contra o lugar comum da religião dominante, rompendo seus limites. A falta de comprovação documental de tal interpretação deixa uma grande lacuna em sua estrutura e não esclarece, pelas fontes que utiliza, de que forma poderia ser possível as afirmações fantásticas e sobrenaturais daqueles que supostamente freqüentariam cultos e sabás diabólicos na intenção de rebelar-se contra o poder estabelecido.

Tal interpretação acerca da história da bruxaria encontra-se veementemente desconstruída no trabalho de Norman Cohn, intitulado *Los Demônios Familiares de Europa*, de 1997. Para ele, não se pode subestimar a capacidade de imaginação do homem: os relatos de existência real de seitas de bruxas medievais não passam de produto das circunstâncias em que foram elaborados, seja nos documentos utilizados como fonte histórica, seja na produção de teses historiográficas:

Considerada como um todo, esta tradição, este critério de análise, forma um capítulo curioso da história das idéias. Por mais de cento e cinquenta anos a inexistente sociedade das bruxas tem sido repetidamente reinterpretada à luz das preocupações intelectuais do momento. [...] A teoria de Michelet inspirava-se em seu entusiasmo pela emancipação das classes trabalhadoras e das mulheres; a de Murray e Runeberg, na crença de que a religião consiste originariamente nos cultos de fertilidade; as de Rose e Russel, no espetáculo de experiências psicodélicas e orgiásticas dos anos 70 (COHN, 1997, p. 167).

Outra importante corrente interpretativa sobre os mecanismos de construção e representação da bruxaria medieval refere-se à idéia de que o estereótipo demonizador da mesma ganhou força a partir dos séculos XIII e XIV como resultado da campanha inquisitorial contra o catarismo no sul da França e norte da Itália. A perseguição teria culminado no julgamento e execução de centenas de pessoas, a maioria mulheres, acusadas de bruxaria entre 1275 e 1360 em regiões como Toulouse, Carcassone, Orta, Novara e Como.

A tese, levantada e defendida numa extensa obra de Joseph Hansen (1900), apóia-se em especial sobre o seguinte documento: a *Histoire de l'Inquisition en France*, do barão Lamothe-Langon, publicada em Paris no ano de 1829. Esta, por sua vez, toma como

referência a *Crônica de Guilherme Bardin*, considerada pelos círculos historiográficos duvidosa, inexata e passível da acusação de falsificação. Isso porque Bardin atribui a perseguição em Toulouse não à Inquisição, mas ao oficial encarregado Pierre de Voisins, afirmando ter tido acesso às sentenças pronunciadas por ele em 1275. Entretanto, Voisins havia morrido em 1254, deslegitimando por completo a afirmação de Bardin (LAMOTHE-LANGON, 1829, p. 614). Nesse sentido, torna-se impossível afirmar a existência ou validade real dos documentos utilizados por Hansen para comprovar a existência dos numerosos julgamentos que afirma terem ocorrido em territórios de França a partir do século XIII.

Possuidor de uma visão parecida, George Burn afirmou, em seu artigo de 1889, *The Literature of Witchcraft*, que as autoridades eclesiásticas do medievo foram as grandes responsáveis pela criação do estereótipo representativo da bruxaria na Idade Moderna. Para ele, as acusações e perseguições gradativas aos grupos heréticos, em especial aos cátaros no século XIV, trouxeram à tona o acirramento das discussões e combates à prática da magia, imputando às seitas heréticas a marca da bruxaria diabólica. Recorrendo às bulas papais de João XXII (1320) e às publicações de Eymerich (c.1369), o autor salienta a preocupação crescente do clero com o tema e seu esforço em combatê-lo (BURN, 1889, p. 245). Num exame mais minucioso dos documentos torna-se claro, porém, que os representantes da cristandade não tratam, até esse momento, especificamente da bruxaria como seita, mas da prática da magia ritual, o que afasta qualquer julgamento dessa época da perseguição levada posteriormente a cabo pela Inquisição e tribunais seculares. O *maleficium* só viria a adquirir significado obscuro após ser freqüentemente mencionado nos julgamentos de heresia da modernidade e confessado sob tortura (COHN, 1997, p. 226).

O novo significado [*do maleficium*] se mostrou muito mais sinistro, pois o procedimento inquisitorial, base sobre a qual se conduziam os julgamentos por heresia, não só distorcia os fatos como também os selecionava intencionalmente; e também podia ser utilizado para empregar propósitos que nunca haviam existido até então. Isto não quer dizer que a Inquisição por si mesma tenha contribuído muito com o processo. Ainda que a Inquisição tenha aperfeiçoado o procedimento inquisitorial, nunca o monopolizou e poucos dos julgamentos de heresia ao longo do século XIV [...] foram conduzidos por inquisidores profissionais dominicanos ou franciscanos. Os bispos, comissões

eclesiásticas especiais e os juizes seculares tiveram um papel muito mais importante e [...] os interesses de cada um deles muitas vezes se sobrepunham (COHN, 1997, p. 231).

Uma corrente menor, mas de importância relevante, buscou ver na representação da bruxaria medieval um forte indício de uma concepção misógina da sociedade daquele período. Esta teria nascido, pois, do ódio e temor dos homens do medievo pela mulher e o universo feminino no geral, atribuindo ao mesmo toda sorte de pecados, defeitos e depravações. Para além da existência de uma literatura depreciativa da mulher pelos círculos patriarcais da Idade Média, que será examinada mais adiante, deve-se levar em conta até que ponto uma visão negativa do feminino poderia funcionar como motor principal da construção de um olhar demoníaco sobre a magia e, posteriormente, sobre seus praticantes. Ainda que a maior parte das acusadas de bruxaria tenham sido mulheres, jogos de interesses diversos levaram a condenação homens e crianças que não haviam nascido sob o peso do pecado de Eva, mas que supostamente teriam se colocado a serviço do diabo. A carga negativa que a mulher carrega para a sociedade medieval é irrefutável, mas quando se diz respeito à bruxaria, há que se levar em grande conta o significado da magia ritual, seus conceitos e padrões culturais.

Deve-se ter em conta, ainda, que as características depreciativas da mulher nos discursos misóginos (sobretudo clericais) do medievo tendem a escassear em fins da Idade Média, num momento em que a bruxaria e sua ligação com mal adquire contornos e combates mais volumosos e ferozes. O tom misógino existente no *Malleus Maleficarum*, por exemplo, não reflete a existência de um discurso coletivo contra o feminino. Aparece, sim, como uma tentativa de seus autores de enumeração do estereótipo do mal comum ao imaginário do campesinato sobre o poder do *maleficium* possuído por viúvas, idosas, mulheres solitárias, parteiras, curandeiras. Estas eram, pois, objeto de aversão dada a sua condição de inferioridade ou de incompreensão social, não essencialmente por sua natureza feminina (COHN, 1997, p. 315).

Em uma análise minuciosa e crítica Norman Cohn busca retomar, no âmago da história do cristianismo, os contrastes e mecanismos que propiciaram o aparecimento da crença no poder da magia ritual, *maleficium* e bruxaria em seu próprio interior. O autor elenca

que o Deus Javé, cultuado pelos primeiros hebreus, possuía contornos guerreiros: seus inimigos eram aqueles deuses professados por seus inimigos. Em um contexto monoteísta, tal construção deixa de fazer sentido, uma vez que a existência de um único Deus não pode sustentar a existência de deuses contrários a este. A idéia de um Deus que possuísse características maléficas e punitivas dá lugar a construção de um Deus único e bom, criador de todas as coisas do universo. O mal só poderia ter Nele origem, mas estava Dele desprendido, pois adveio de um defeito próprio da criatura, e não da criação.

Gradualmente, os demônios adquirem características cada vez mais enganadoras e perigosas, abundando uma literatura eclesiástica sobre os mesmos. O medo do mal torna-se real e, aos poucos, os recursos da fé já não são suficientes para afastar os espíritos malignos, fazendo necessária a utilização de gestos rituais e aparatos mágicos para escapar de sua influência.

É a partir desses parâmetros culturais que se torna possível a crença numa seita de adoradores do próprio diabo, de pessoas que, em conluio com o mal, visam alcançar poder e benefícios próprios, utilizando-se para isso da magia e feitiçaria. O malefícium deixa de ser elemento de prática individual para tornar-se congregador de hereges que visam frustrar os planos de Deus para a salvação dos homens. Os praticantes da magia deixam de ser então pecadores, para tornarem-se apóstatas, inimigos dos cristãos.

Cohn identifica a aproximação feita por católicos medievais contra bruxos e heréticos como a mesma anteriormente elaboradas pelos pagãos clássicos contra as comunidades cristãs primitivas, acusando-os de incesto, infanticídio, canibalismo e práticas orgiásticas. Essa prática padronizada e com um que de estigmatização do outro tornou-se sistemática e convincente no discurso cristão do medievo, contribuindo para a disseminação de uma representação da bruxaria forte e recorrente, mas ilusória, de conspiração satânica.

A tese com a qual trabalho é a de que o estereótipo da bruxa, existente em diversas partes da Europa nos séculos XV, XVI e XVII, se compõe de

elementos de diversas origens, alguns derivados de uma fantasia específica que pode remontar à antiguidade. A essência dessa fantasia era a de que existia, em algum lugar da sociedade uma outra sociedade, pequena e clandestina, que não só ameaçava a existência da macrosociedade como, ainda, era adepta de práticas abomináveis, com características de repúdio à espécie humana (COHN, 1997, p. 11).

Para Cohn, a construção dessa visão representativa da bruxaria esteve atrelada à junção arbitrária e paulatina de quatro elementos até então distintos: folclore, bruxaria, magia ritual e adoração ao diabo. Em tempos mais remotos, a bruxaria estava identificada apenas como um tipo inferior de magia, denominado *maleficium*. Sua prática dava-se apenas em ambiente privado e de forma individual, não em grupos ou seitas hierarquicamente organizadas. Sem conotação de servidão demoníaca ou licenciosidade sexual, as fantasias que faziam parte do folclore camponês herdado do classicismo foram progressivamente inseridas nas realidades da magia e da bruxaria, estabelecendo o modelo da bruxaria satânica pelo sistema do discurso propagandístico.

A construção do modelo demonizado da bruxaria que culminará com sua perseguição ao longo dos séculos XV e XVI deu-se de forma gradual ao longo do processo histórico. A afirmação do cristianismo como fé superior e abrangente teve como base a estigmatização de grupos alheios à crença pura, verdadeira, santificada, que emergia durante a medievalidade. Séculos se passaram até que a propaganda cristã, através da atuação da Igreja Católica no Ocidente europeu medieval, estabelecesse de fato a relação entre heresia e pecado, entre bruxaria e corrupção, entre a magia e Satã. A análise das obras aqui elencadas é essencial para a compreensão do pensamento cristão ocidental acerca da bruxaria e de todas as conseqüências que a demonização desse grupo, quer ele existisse, quer fosse fruto da própria ânsia cristã em criá-lo, trouxe para a história do presente, com suas profundas marcas e reflexões.

2. A PRODUÇÃO DE UM DISCURSO: O CONTEXTO DE ELABORAÇÃO DO *MALLEUS MALEFICARUM*

2.1 FOME E VIOLÊNCIA: A EUROPA EM TRANSFORMAÇÃO

Em fins do medievo, novos padrões de sociabilidade impunham-se aos homens que viviam sob os temores próprios de uma época de transição. Desde o século XIV e, ao longo do século XV, intensas crises, nos planos econômico, político, e mesmo no pensamento eclesiástico assolaram os domínios ocidentais e disseminaram-se como objeto de medo e aversão, em um demonstrativo claro do poder do diabo e sua influência maligna no mundo.

É nesse momento desesperador para as consciências que o demônio e o inferno adquiriram importância singular no mundo medieval. Em uma sociedade de mudanças abruptas, impregnada por um imaginário obscurantista permeado de idéias sobrenaturais, novos padrões de identidade do mal aflorarão e darão lugar a leituras escatológicas cada vez mais agudas. O auge do crescimento do poder da Igreja confunde-se com o crescimento do medo, culminando com a construção de uma imagem acabada dos aliados do maligno e da bruxa, uma amostra singular do conflito entre a Igreja e seus adversários comuns. Ao mesmo tempo legitimador de poder e mecanismo educativo, o surgimento do discurso sobre a bruxaria como prática herética funcionou para os clérigos do período como arma para reafirmar em profundidade a própria sociedade cristã. "A ameaça do inferno e do diabo aterrador serviu como instrumento de controle social e de vigilância das consciências, incitando à transformação das condutas individuais" (MUCHEMBLED, 2001, p. 36).

O desenvolvimento do pensamento demonológico do século XV colocou em cheque a necessidade cristã de se combater os males que desde sempre acompanharam a

humanidade, mas que atacavam agora com forte e inesperado vigor. A tentativa de se provar a existência do diabo e classificar seus agentes ajudou na formação de um "corpo de doutrina angustiante" (MUCHEMBLED, 2001, p. 50) que se fundamentou sobretudo no pensamento de Tomás de Aquino²⁰ e ligou definitivamente a mulher ao mal, sob o pretexto da bruxaria.

Durante a Alta Idade Média, a prática da magia sofreu ataques esporádicos do clero. Tratada mais como superstição que complacência com o mal, a magia e o *maleficium* eram vistos com certa indulgência pela Igreja. Burchardo de Worms (apud NOGUEIRA, 1991, p. 28) trata a magia sob o pano de fundo da heresia, apenas em relação àqueles de fé ingênua que acreditavam participar de acontecimentos que só se podiam dar no plano da ilusão: "Acreditastes ou participastes nesta impiedade, que uma mulher por malefícios e encantamentos pode transformar a mente dos homens [...]? Se acreditastes ou participastes um ano de penitência nas festas legítimas." Note-se aqui a postura da Igreja no século XI, que na tentativa de argumentar contra as crenças populares, busca demonstrar a ilusão que as mesmas contem, punindo a crença em si, não a ação mágica.

Numa discussão célebre sobre a hostilidade da Igreja à mulher no medievo, Régine Pernoud (1979, p. 83) argumenta que o recebimento do sacramento da Eucaristia pelas mulheres na Alta Idade Média é um demonstrativo claro do erro que se comete ao afirmar que, para a Igreja medieval, a mulher não possuía alma. A autora argumenta que, além de possuir o veículo animador do corpo, o espírito, algumas mulheres desempenharam papel importante e fundamental em diversos mosteiros espalhados pelo Ocidente: "certas abadessas eram senhoras feudais cujo poder era respeitado do mesmo modo que o de outros senhores; algumas usavam o báculo como os bispos; administravam, muitas vezes vastos territórios com cidades e paróquias." Deve-se

²⁰ O pensamento a respeito da inferioridade do feminino desenvolvidas por Tomás de Aquino no século XIII, sob influência do aristotelismo, irá marcar sobremaneira o entendimento a respeito da pendência natural da mulher ao pecado e à bruxaria. A concepção do feminino enquanto ser inferior, ou "macho imperfeito", veio juntar-se a lógica da

lembrar, entretanto, que tais casos são pontuais e nem de longe aconteciam de forma regular.

Se os escritos eclesiásticos anteriores ao século XI, não produzem uma visão coerente acerca da ligação da mulher com a bruxaria, o fazem a partir da constatação de sua natureza frouxa e lasciva. A mulher é vista então sob a ótica da carnalidade, de onde provém sua tendência natural ao pecado, o que sustenta a necessidade de que sejam controladas por seus pais, maridos, filhos e pela própria Igreja.

A partir do século XI o discurso cristão acerca do feminino adotará tons idílicos, numa aproximação ideal da mulher com os valores virginais de Maria e do amor cortês. A mulher perfeita passa a ser então uma imagem tão sublime que não poderia passar de ideal, restando às mulheres de verdade a cupidez, o descontrole e a luxúria próprias de sua natureza pecaminosa e sexualidade desregrada. Em contrapartida, ganhou destaque também nesse século um embate cada vez mais acentuado contra a heresia. "Procurando reprimir os vínculos com um universo não ortodoxo que rivalizava com seus ensinamentos" (LIEBEL, 2004, p. 24) a Igreja adotou uma posição pouco complacente com a heresia e o outro, acentuando-se o caráter de demonização da magia, acusação comum feita aos participantes de seitas heréticas.

O século XII assistiu a uma mudança radical nos parâmetros jurídicos correntes. As condenações por crimes de cunho sexual, especialmente a sodomia, tornaram-se cada vez mais comuns. O aumento do combate à nudez e as remanescentes discussões em torno do celibato clerical demonstram a existência de um impulso moralizador no período por parte de alguns que viam com preocupação os casos irregulares que constantemente aconteciam dentro dos próprios mosteiros. Além disso, casos de perseguições às minorias ficavam cada vez mais comuns dentro das comunidades, tanto no meio citadino como no meio rural: "as populações fechavam-se contra os recém-chegados e passavam a suspeitar dos indivíduos que não seguiam um padrão comum de comportamento [...] e, no caso, das bruxas, das prostitutas, mulheres sozinhas e viúvas, entregues a devaneios soturnos." (LIEBEL, 2004, p. 40) Para Jeffrey

Richards (1993, p. 31) "havia uma ameaça moral e física de contágio vinda das minorias perigosas."

A busca pela redenção que se observa nas comunidades locais, especialmente nos autos de julgamentos seculares ou eclesiásticos, dá conta da existência de um sentimento generalizado de insegurança por parte da cristandade ocidental, dentro e fora dos mosteiros. Os novos parâmetros de fé suscitados pelas crises moralizadoras da Igreja, o novo modelo econômico e as crises de abastecimento que se sucediam, assim como o cerceamento cada vez maior da vida pública pela esfera administrativa, corroboraram para a retomada do direito romano enquanto modelo jurídico padrão. A pena de morte surgiu como mecanismo de expiação dos pecados e afastamento do mal iminente que se abatia como nuvem negra sobre as comunidades envolvidas em conflitos. Uma atuação conjunta dos tribunais civis e eclesiásticos deu um tom cada vez mais unificador ao discurso do medo, donde todos combatiam um inimigo comum, o diabo. O modelo de processo inquisitivo abriu espaço para a não penalização do acusador, a tortura e a confissão, o que contribuiu para transformar a bruxaria em pecado comprovadamente existente e necessário de ser combatido com a pena capital. No seio dos primeiros processos de bruxaria nasceu o modelo que se processará até o fim das grandes queimas de bruxas dos séculos XV, XVI e XVII, em que o melhor meio de livrar-se dos mais horrendos castigos, torturas e punições seria confessar o crime e deixar-se morrer com ele.

O século XIII agregou ao caldeirão de transformações sofridas pela Europa uma séria ameaça nos níveis da produção campesina e conseqüente abastecimento das cidades. Para Le Goff (2005, p. 96), o século XIII é sobretudo o século da reorganização do espaço medieval nos mais diversos territórios do ocidente europeu. A expansão das cidades, em regiões tão distintas quanto Bruges e Courtrai, nos Flandres, Gênova, Florença, Milão, Siena e Veneza na Península Itálica, Barcelona, na Ibéria e Bremen, Hamburgo e Lübeck, na Alemanha, trouxe consigo novos arranjos de produção e uma necessidade cada vez maior de abastecimento. O aspecto demográfico dessa realidade irá configurar-se em revés. A crise de produção que se instalara em diversas regiões,

por conta da carência de técnicas de agricultura, do maquinário rudimentar disponível e do próprio modelo de esgotamento dos solos, levou a uma alta de preços sensível, que posteriormente deu lugar à depressão econômica (LE GOFF, 2005, p. 96). Um forte sentimento de medo e insegurança começava a instalar-se nas comunidades que sofriam os impactos da fome.

Mas foi em especial no século XIV que essas questões intensificaram-se, mesclando-se a outros episódios que definirão mudanças importantes nos padrões de pensamento das sociedades de então, em especial na visão de mundo cristã. Um desses importantes episódios diz respeito às disputas que irromperam no seio da Igreja a partir de 1309.

2.2 O CISMA PAPAL E O ESCÂNDALO NO INTERIOR DA IGREJA

No início do século XIV, o aumento populacional havia atingido um equilíbrio delicado com as técnicas agrícolas disponíveis. A expansão de terras produtivas havia chegado ao seu limite, dados os instrumentos e métodos de transporte comuns ao período. A dificuldade de irrigação e a utilização rudimentar de adubos e fertilizantes, além da dificuldade de transporte em grande escala por via terrestre, culminaram em episódios de escassez alimentar severa, inicialmente em áreas afastadas do litoral ou de rotas fluviais.

O resfriamento do clima e as chuvas que se sucederam entre 1315 e 1322 fizeram fracassar as colheitas em diversas regiões, especialmente nas regiões de França e Polônia, reforçando os problemas de abastecimento de gêneros alimentícios. A fome fez intensificarem-se querelas entre senhores e servos, mestres e artesãos, monarquias e Estados nacionais em estágio de inicial e lento desenvolvimento (LE GOFF, 2010, p. 221). Os progressos tecnológicos fizeram também da guerra um fenômeno novo, aumentando seu poder de destruição. A crise econômica e social "multiplicou o número

de vagabundos que, se encontrassem um chefe, formavam bandos armados cujas pilhagens e destruições eram piores que as dos exércitos regulares" (LE GOFF, 2010, p. 222). Pode-se citar a Guerra dos Cem Anos como exemplo deste novo modelo de conflito: as disputas entre França e Inglaterra que tiveram como origem a rivalidade de dinastias na sucessão do trono francês contou com a participação de camponeses, cidadãos e disseminou a violência entre as diversas regiões por onde marcharam os exércitos envolvidos. A guerra chegou às cidades e famílias inteiras viram-se sugadas para a violência do conflito (ALBA, 1967, p. 137).

Às dificuldades e insatisfações impostas ao homem do século XIV pela fome e pela guerra veio somar-se a ruptura da unidade da Igreja no episódio conhecido como o *Grande Cisma*. As disputas relacionadas à autoridade dos poderes temporal e papal em França conduziram a uma série de acusações e conflitos entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV, cognominado o Belo. A imposição de tributos à renda dos sacerdotes por Filipe, sem autorização de Bonifácio, causou profunda insatisfação à cúpula da Igreja, que respondeu através da proibição ao clero de pagar impostos a qualquer governante leigo. A bula papal intitulada *Unam sanctam*, de 1302, buscou estabelecer de forma absoluta a supremacia reclamada por Bonifácio, determinando ser "necessária à salvação de toda criatura humana a sua sujeição ao pontífice romano" (TUCHMAN, 1991, p. 25).

Filipe convocou um conselho para julgar o papa, sob a acusação de heresia, ao mesmo tempo em que Bonifácio afirmava a excomunhão do rei. Filipe, o Belo, recorreu à força e, em 1303, com a ajuda de soldados e membros armados italianos declaradamente antipapistas, prendeu o papa em Anagnani, território próximo a Roma, com o objetivo de revogar sua excomunhão e forçar o comparecimento de Bonifácio ao conselho. Apesar das agitações e pressões causadas pelo episódio, que fizeram com que o papa logo fosse libertado, o ataque ao papa não suscitou um movimento de apoio popular ao mesmo. O choque do ultraje moral sofrido pela Igreja refletia sinais de desgaste e descontentamento. "A universalidade da Igreja, sonho medieval, estava acabando. A

pretensão de poder absoluto de Bonifácio VIII já era obsoleta antes de ser formulada por ele" (TUCHMAN, 1991, p. 25).

Com a morte de Bonifácio, um novo papa foi eleito. De origem francesa, Clemente V estabeleceu-se, em 1309, em Avignon, região da Provença, na tentativa de fugir das inquietações que os episódios anteriores haviam instaurado em Roma. Os sucessores de Clemente V optaram por permanecer em Avignon, onde erigiram um suntuoso palácio pontifício que dava conta da administração e do fisco imposto à cristandade (LE GOFF, 2010, p. 241). A prática da simonia, ou venda de cargos eclesiásticos, continuou a pautar a conduta da Igreja em Avignon e a riqueza que circulava dentro de seus limites era incalculável. Além disso, o acesso facilitado à cidade possibilitou que para ali afluíssem visitantes de toda a Europa, em busca de prosperidade ou de salvação e indulgência.

Todavia, "o que predominava na sensibilidade dos europeus da época era a ligação com a cidade simbólica que era Roma" (LE GOFF, 2010, p. 241). Entre clérigos e leigos, reclamava-se constantemente a volta do papado ao espaço romano. Durante o estabelecimento do papado em Avignon, os conflitos internos em Roma haviam redobrado, em grande parte devido à rivalidade entre as grandes famílias aristocráticas estabelecidas na cidade. Após a sucessão de 6 pontífices, Gregório XI realizou a volta definitiva do papado a Roma, em 1378.

O retorno de Gregório XI à Roma recrudesceu conflitos dentro da Igreja que se transformaram em acontecimentos de gravidade ainda maior que os anteriores. À morte rápida e prematura do papa seguiu-se um concílio que transformou-se em motim. O novo papa eleito, Urbano VI, foi recebido com hostilidade e a maioria do conclave reunido anulou sua eleição, apontando para seu lugar Clemente VII. Urbano VI não retirou-se do cargo e permaneceu em Roma. O genovês Clemente VII estabeleceu-se como pontífice legítimo em Avignon. Houve assim, sucessivamente, dois papas, reunindo cada um sob seu carisma uma parcela da cristandade (LE GOFF, 2010, p. 242). Em obediência a Avignon, postaram-se os reinos de França, Castela, Aragão e

Escócia. Na obediência a Roma, reuniram-se as repúblicas e principados italianos, Inglaterra, o imperador germânico e os reinos periféricos do Norte e do Leste da Europa. Diversos pontífices sucederam-se nas duas cidades, entre 1378 e 1417.

Em 1395, as autoridades francesas propuseram uma solução para a crise, que havia se transformado em escândalo entre os membros regulares, seculares e leigos da cristandade. A retirada simultânea dos dois papas não foi aceita por Bento XIII, em Roma. Um concílio realizou-se em 1409 com cardeais dos dois colégios, que depôs os pontífices com a nomeação de Alexandre V, sucedido em 1410 por João XXIII. Mas Bento XIII e Gregório XII mantiveram-se, o que definiu a existência de três papas rivais e simultâneos. O Concílio de Constança, em 1415, depôs e expulsou João XXIII de Roma, que teve seu nome retirado da lista oficial de papas da Igreja. Gregório XII abdicou e Bento XIII foi também deposto. O concílio elegeu, finalmente, em 1417, Martinho V, o "papa unitário da reconciliação" (LE GOFF, 2010, p. 243).

A gravidade do episódio foi sentida pela cristandade com amargor e suas consequências foram irreversíveis. O conflito que havia se instalado na cúpula da Igreja pareceu, aos olhos de seus contemporâneos, claro demonstrativo da insatisfação de Deus com a Igreja e com os escândalos que dela sucediam. A reclamação por uma Igreja una, de forte apelo moral, apoiada na sacralidade de suas disposições inflamou vozes em todos os territórios da Europa (ALBA, 1967, p. 168). Os abusos cometidos pelo clero tornaram-se constante alvo de denúncia, ainda que a fé permanecesse viva entre as multidões que se espremiavam ao redor dos pregadores, em especial aqueles provenientes das ordens mendicantes (TUCHMAN, 1991, p. 529).

Ao mesmo tempo em que provocaram debates importantes a respeito da necessidade de restabelecimento da moralidade eclesiástica, as consequências do Cisma Papal abateram-se sobre a própria Igreja e seu discurso. A ocorrência cada vez mais intensa de dissidências e heresias fez com que a Igreja passasse a atuar de forma mais coercitiva, ampliando os poderes e expandindo os locais de atuação da Inquisição. O discurso cristão buscou dar destaque às inseguranças, imputando na cabeça dos

homens leigos de fins do século XIV e início do XV o medo e o temor à ira divina. A perseguição às heresias, estendida à bruxaria como crime maior de apostasia da fé - conforme salientado pelos autores do *Malleus Maleficarum* (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 49) - funcionou como uma perseguição das consciências, contra os riscos iminentes de sedução do diabo, com o objetivo de salvaguardar a autoridade da Igreja em um momento de instabilidade de seu alcance político e questionamento de seu poder sagrado.

À fome, guerras e querelas iniciadas no século XIV que sacudiam a política e a Igreja, juntaram-se um último fator de desordem e caos: a Peste Negra. Uma epidemia grave iniciada em 1348 alastrou-se rapidamente pelo território europeu. Com surtos recorrentes ao longo de todo esse século e o seguinte, o clima de pessimismo ganhou mais um reforço importante: o medo da morte.

2.3 A PESTE NEGRA E O PESSIMISMO ESCATOLÓGICO DE UMA ÉPOCA

O foco inicial da peste bubônica que se alastrou como epidemia pelo território europeu ao longo do século XIV foi a colônia genovesa de Caffa, na Criméia, atual Feodosia, território da Ucrânia, região portuária do mar Negro. Comum em regiões da Ásia Central, onde surtos da doença eram endêmicos, corpos infectados da doença haviam sido utilizados por tártaros²¹ como arma contra os genoveses, jogados dentro da cidade por sobre as muralhas que circundavam seus limites (LE GOFF, 2010, p. 227). Muitos marinheiros acabaram doentes, e foi através de seus navios que a doença se espalhou por toda a Europa, inicialmente pelo porto de Messina, na Sicília italiana.

Duas formas da doença tornaram-se comuns. A primeira atingia a corrente sanguínea, provocando bulbos e inchações escuras de pus e sangue, além de hemorragia interna e

²¹ Os tártaros eram um agrupamento barbado que, ao lado de hunos, turcos, búlgaros e mongóis, habitavam a região da Ásia Central e setentrional, estendendo-se do Mar Cáspio até o Oceano Pacífico. Atualmente, tal território diz respeito à Sibéria, Turquestão, Mongólia e território da Manchúria.

seu vetor maior de disseminação era o contato físico. A segunda forma da doença era virulenta e atingia os pulmões, disseminando-se mais facilmente através da infecção respiratória. A rapidez do ciclo da doença e a não compreensão, pela medicina medieval, de seus princípios, contribuíram para o total descontrolo das formas de contágio e as taxas de mortalidade tornaram-se extremamente altas. As vítimas da doença não conheciam prevenção ou remédio, e a peste parecia recair sobre todos indiscriminadamente.

Era comum aos contaminados apresentarem sinais de perturbações nervosas. A incapacidade de se combater o mal conferia ao doente um carácter diabólico. A base da estrutura social de então, os clãs familiares, viu-se corroída pela epidemia. "As famílias, as linhagens, os conventos, as paróquias, não foram mais capazes de garantir os funerais individuais decentes aos mortos" (LE GOFF, 2010, p. 228). A mortalidade variou de acordo com a região, mas é possível que em nenhuma delas tenha sido inferior a um terço da população. "A avaliação mais verossímil vai da metade a dois terços da população da cristandade" (LE GOFF, 2010, p. 228).

Em meados do século XIV, a peste já havia chegado à França e ao norte da África. Através dos canais fluviais e rotas mercantis espalhou-se para os portos do Languedoc até a Espanha e subiu o Rodano, alcançando Avignon. Chegou também a Narbonne e Toulouse, estendendo-se pela Itália à Roma, Florença e seus arredores. Cruzou ainda a Borgonha e a Normandia, onde atravessou o canal da Mancha em direção à Inglaterra. Continuou caminhando para leste, atingindo os Alpes, a Suíça e a Hungria (TUCHMAN, 1991, p. 88).

Conforme os surtos da doença iam aparecendo, ia-se espalhando seu poder de destruição. Há episódios relatados de uma mortandade elevada nas regiões de Flandres e Países Baixos, além de Escócia e Irlanda. Noruega, Dinamarca, Prússia e Islândia não foram poupadas do terror que se abatia. Durante o século XIV, a Peste Negra havia percorrido a maior parte da Europa.

A combinação esporádica entre a peste bubônica e outras doenças de difícil compreensão para o homem do medievo agravaram a situação das comunidades atingidas. Difteria, sarampo, febre escarlatina, febre tifóide, varíola e coqueluche tornavam o problema de saúde ainda mais grave e preocupante. "A aproximação feita pelas pessoas da época entre pestes, guerras e fome e a proximidade do apocalipse,²² geraram um sentimento de terror" (LE GOFF, 2010, p. 228).

A Peste Negra trouxe consigo alterações sensíveis nos padrões de pensamento e ação dos homens da época: a perda abrupta de tantas vidas lançou a população a uma percepção cada vez mais próxima da morte, sentida por muitos como iminente (QUÍRICO, 2012, p. 136). Modificaram-se, também, os modos de busca pela salvação, que se tornaria objeto de obsessão entre as comunidades cristãs. Procissões de penitentes, levando velas, relíquias, cordas amarradas aos pescoços e chicotes arrastavam-se por diversas cidades implorando pela misericórdia de Deus. Peregrinações em massa a túmulos de santos, em especial aqueles aos quais era atribuído poder curativo, tornaram-se lugar comum, tal o caso de São Roque,²³ que morreu em 1327 e tornou-se um dos santos mais associados pelos cristãos à cura da peste. (TUCHMAN, 1991, p. 97).

A peste teve grande impacto sobre o número de mortos e sobre a vida dos sobreviventes. As práticas cristãs sofreram alterações diante de questões pragmáticas, como a impossibilidade da presença de um religioso quando da perspectiva da morte próxima para administração dos sacramentos finais, importantes para expiação da culpa e dos pecados, garantia importante para o acesso à salvação.

²² Referência ao texto bíblico do Apocalipse 6:8: "foi-lhe dado poder sobre a quarta parte da terra, para matar pela espada, pela fome, pela peste e pelas feras."

²³ Nascido em c. 1295, não existem muitos dados documentados sobre a vida de São Roque, permanecendo sua biografia envolta em mistério. Foi o nome mais comumente associado à cura da peste em seu território de origem, França, e em outros locais da Europa. Herdou riquezas de sua família na juventude e as doou aos pobres e hospitais. Conta sua lenda que, ao retornar de uma peregrinação a Roma, encontrou alguns doentes e parou para prestar auxílio, mas acabou por contrair a doença. Retirou-se para a floresta a fim de morrer sozinho e evitar que outros se contaminassem, mas manteve-se vivo com a ajuda de um cão que lhe levava pão. Tendo-se curado, retornou à cidade mas, em trajes sujos e puídos, foi recebido como espião e mandado à masmorra, imediatamente inundada por uma estranha luz quando de sua morte (BRUGADA, 2003).

A extrema-unção tornaria novamente real a possibilidade de se entrar no Paraíso, na medida em que apagaria ao menos as faltas mais graves e os pecados mortais. [...] a preocupação do povo pelo rito derradeiro poderia significar a diferença entre a condenação eterna e a possibilidade de uma remissão, ainda que não imediata, dos pecados (QUÍRICO, 2012, p. 139).

A dificuldade inicial residia na administração de sacramentos a doentes que poderiam ser, eles mesmos, vetores do mal súbito que se abatia de maneira genérica sobre homens, mulheres e crianças. Os próprios membros do clero regular viviam em conventos ou mosteiros populosos, muitos em idade avançada e portanto bastante suscetíveis a infecções. Estimasse que três quartos dos monges tenham falecido durante o primeiro surto de 1348. Um cronista irlandês da época, John Clyn, resumiu assim a questão: "o confessor e o confessado eram levados juntos para o túmulo" (apud COHN JR, 2002, p. 121).

Na esteira das alterações dos ritos fundamentais suscitadas pela peste deve-se lembrar, ainda, a questão do sepultamento. Visando o preparo do morto para seu descanso eterno, os costumes relacionados ao sepultamento cristão alteraram-se ou, em algumas regiões, desapareceram. O medo do contágio, os altos custos financeiros para se enterrar mais de uma pessoa da mesma família em períodos curtos de tempo e as disputas por herança que se instalavam ao redor dos corpos dos mortos propiciaram o aparecimento de verdadeiros cemitérios a céu aberto, onde corpos eram jogados de maneira aleatória e indiscriminada. O respeito pelos defuntos dera lugar à indiferença e aos sepultamentos em massa, tornando a convivência com a morte cada vez mais comum.

Ainda que, numa visão geral sobre as consequências da peste, saltem aos olhos os discursos escatológicos e apocalípticos, há que se considerar alguns efeitos localizadamente positivos. Após o primeiro surto de mortandade, a fome diminuiu em algumas regiões, e riquezas foram repartidas entre herdeiros que haviam diminuído em número drasticamente. Enquanto alguns buscavam obcecadamente o arrependimento e o perdão divino, outros se entregavam a uma vida de desregramentos, reação

hedonista que levava, por vezes, ao abandono de uma religiosidade intensa (QUÍRICO, 2012, p. 141).

Houve ainda reações de avivamento da espiritualidade. Certo fervor religioso parece ter inflamado o discurso acerca da necessidade de se desenvolver maior consciência das falhas e pecados cometidos pelo homem. Em muitas cidades avolumou-se o número de procissões, promessas de construção de igrejas e hospitais e centros de assistência aos despossuídos. Diversos mosteiros aumentaram enormemente suas riquezas terrenas. Muitos homens de famílias nobres abastadas, temerosos com seu destino póstumo, tentaram aliviar suas culpas doando bens para a Igreja (QUÍRICO, 2012, p. 143).

Entretanto, a idéia mais difundida a respeito da epidemia e suas consequências, no século XIV, parece ter sido a da insatisfação divina com a corrupção moral dos homens. Especialmente a partir da segunda metade do século, a preocupação com a penitência, sobretudo nos sermões das ordens mendicantes, dão uma sensível ênfase escatológica aos discursos que se prolongam pelo século XV. Pregadores como Girolamo Savonarola (1452-1498) e os dominicanos Jacopo Passavanti (c. 1302-1357) e Giordano de Pisa (c. 1260-1311) buscaram enfatizar a necessidade de arrependimento diante da proximidade do fim e das punições ao inferno (QUÍRICO, 2012, p. 144). O Juízo Final passou a ser assunto cada vez mais corrente entre os círculos leigos e eclesiásticos. A respeito da transformação das consciências causada pelo terror e desespero do homem do medievo diante de um século de incertezas, Michael Goodich elenca:

Pode não ser possível estabelecer uma correlação clara entre estruturas mentais e fatores como mudança demográfica, estrutura familiar, ou desarticulações climáticas e econômicas. Entretanto, o surgimento de temas macabros na arte, a obsessão com a morte, o sentimento de solidão, 'orfanização', abandono e melancolia tão comumente observados pelos historiadores nesse período sugerem uma traumática mudança na consciência (1995, p. 106).

Entretanto, é importante ressaltar que a interpretação das mazelas humanas como castigo divino e prenúncio do apocalipse não era uma novidade do século XIV. A origem para tal interpretação remonta ao texto bíblico, utilizado por vários teólogos da Idade Média para enunciar o poder de Deus. O episódio mais frequentemente difundido era o da libertação dos judeus do Egito, em que o faraó e o povo egípcio foram punidos por Javé por não se submeterem aos seus comandos.²⁴ Em diversas outras passagens, o flagelo enviado ao homem tinha origem na desobediência, e as pestes bíblicas eram comumente lembradas mesmo antes do surto de 1348, ainda que tivessem ganhado mais destaque nesse e no século seguinte.

Todavia, a Peste Negra exagerou tais interpretações escatológicas. Muitos a viram como um sinal dos acontecimentos finais descritos nos evangelhos de Lucas²⁵ e Mateus.²⁶ O fato é que "preocupações apocalípticas sempre existiram; o que ocorre é uma diferença em relação à expectativa do tempo que restaria até o fim dos tempos" (QUÍRICO, 2012, p. 153). Os homens coetâneos à ocorrência da peste pareciam pressentir o fim numa proximidade aterrorizante.

Percebe-se, portanto, que a Peste Negra suscitou de fato mudanças duradouras nas mentalidades religiosas do século XIV, devido a toda a expectativa apocalíptica gerada em torno da epidemia. Deve-se considerar ainda que novos surtos foram recorrentes até o fim do século XIV e mesmo posteriormente [...] trazendo igualmente à tona os medos, as tensões e suas angústias, reforçando desse modo as mudanças no comportamento religioso dessas comunidades (QUÍRICO, 2012, p. 153).

O trinômio fome, violência e peste alterou de forma profunda as consciências da cristandade que adentrou o século XV. Neste século, os ecos da escassez alimentícia, das guerras e pilhagens no campo e nas cidades e dos surtos de peste bubônica ainda faziam-se sentir com vigor. A visão escatológica que relacionava os pecados dos homens aos escândalos cismáticos e desagregadores da Igreja retirada em Avignon davam o tom da época.

²⁴ Êxodo 6:14-20.

²⁵ Refere-se ao texto sobre os sinais dos tempos e a necessidade de reconciliação descrito em Lucas 12:49.

²⁶ Refere-se ao texto sobre o Juízo Final descrito por Mateus 25:31.

Foi esse o contexto de surgimento de outro modelo de violência, a repressão à bruxaria. A Igreja que até então combatia as práticas mágicas de forma desarticulada e negligente, dedicando-se ao combate às heresias, encontrou na prática da bruxaria uma capacidade e culpa novas: a capacidade de lidar de perto com o mal e o diabo, e a culpa pela insatisfação de Deus com os homens.

2.4 O DESENVOLVIMENTO DA DEMONOLOGIA CRISTÃ

Nesse contexto de turbulência, a discussão cristã sobre as práticas mágicas ganhou destaque. Inicialmente, pesava sobre o exercício da magia uma atitude cética por parte da Igreja, que buscou desqualificá-lo sob o discurso da negação de sua eficácia e da realidade de seus efeitos. No século IX, o *Canon Episcopi* apresentado na obra *De Ecclesiastica Disciplina* de Regino de Prüm, exemplifica bem essa posição:

Pois uma inumerável multidão iludida por esta falsa opinião acredita ser isso verdade, e assim acreditando desviam-se da verdadeira fé e são envolvidos pelos enganos dos pagãos [...]. Eis o motivo que os padres em suas paróquias devem pregar com toda insistência ao povo que deve saber: tudo isso é falso e que tais fantasmagorias são impingidas às mentes dos infieis, não pelo divino, mas pelo maligno espírito [...]. Quem é tão estúpido e tolo para pensar que todas estas coisas, que somente surgem do espírito, acontecem corporalmente? (Regino de Prüm apud KORS; PETERS, 1972, p. 28).

Entretanto, uma vez estabelecido o cristianismo e sob os ares de legitimidade absoluta, os esforços da Igreja no sentido da tolerância deram lugar a um discurso cada vez mais cáustico sobre as práticas pagãs, as superstições e os sistemas mágicos. A necessidade de controle da vida cotidiana do fiel e o combate feroz contra as heresias levaram os clérigos e teólogos da Igreja a vislumbrar na prática da magia uma evidência real e direta da presença do inimigo. Assim, as práticas de cunho mágico ganharam contornos de demonização e as divindades pagãs passaram a ser vistas como potências reais de natureza maléfica, a serviço do diabo em sua tarefa de impedir a salvação da humanidade (NOGUEIRA, 1991, p. 19).

O ilusório é transmutado em possibilidade e a possibilidade, na presença efetiva do agente do mal. Em outras palavras, o rechaço da conceituação de vãos e malefícios como ilusão abre espaço à crença na atuação, restando apenas a identificação dos intermediários entre o mal e os homens (NOGUEIRA, 1995, p. 17).

É possível aferir, então, que a utilização da magia ritual, de cunho demonolátrico, classificada como bruxaria pelos clérigos a partir de meados do medievo, não encontra correspondente nos sistemas mágicos anteriormente conhecidos e praticados. O conceito de bruxaria no discurso cristão refere-se muito mais ao contato com o sobrenatural demoníaco que ao exercício prático da magia, afastando-se do *maleficium*, da astrologia, da alquimia e da própria feitiçaria para significar a capacidade sobrenatural de atuação adquirida por uma bruxa em um ritual de contato diabólico. A construção dessa representação da bruxaria passa por uma concepção dramática da natureza que, utilizando-se e sobrepondo-se ao princípio mágico, configura-se em um culto demonolátrico de caráter coletivo que possui como mola propulsora as ações do diabo no mundo e sua luta contra os princípios cristãos da fé e do bem, imprimindo nas consciências o medo e o pânico, em uma atitude de afirmação de poder.

No século XIV, feitiçarias e feitiçeiros começam a ser condenados com um certo grau de sistematicidade por tribunais seculares e eclesiásticos. Persiste, todavia, certa ambigüidade em relação à ligação dos acusados com uma possível intervenção demoníaca. A maioria dos casos é marcada por um caráter eminentemente político, intimamente relacionada à utilização da performance mágica para decidir as disputas pelo poder (NOGUEIRA, 1995, p. 17).

Um dos primeiros textos a tratar da relação entre magia, feitiçaria e cultos demonolátricos dá pistas do início das agitações persecutórias do século XV: o *Formicarius*. Escrito pelo monge dominicano de origem alemã John Nider entre os anos de 1435 e 1437, a obra desenvolve-se em forma de diálogo em que um teólogo responde a questionamentos variados e insistentes traçando um paralelo entre os costumes das formigas e os vícios e virtudes dos homens. Um de seus capítulos é dedicado a exames minuciosos sobre superstições, magia e feitiçaria.

O autor trata especialmente dos malefícios, sobretudo aqueles considerados tradicionais, como a imputação de doença e morte ou aqueles relativos ao amor. Surge

nesse discurso, entretanto, uma novidade: a possível existência de uma seita de bruxas de caráter marcadamente diverso dos invocadores de malefício solitários comuns na literatura do medievo até então. Sem obedecer a uma ordem exata e possuidor de elementos por vezes contraditórios, por vezes incertos, a imagem aqui exposta parece incompleta e superficial.

Nider afirma ter sido informado sobre a existência de praticantes de malefício, de ambos os sexos, que “mais semelhantes a lobos que a homens, devoram crianças” (1999, p. 75). Refere-se, ainda, à prática comum entre feiticeiros da região de Lausanne, atual Suíça, que segundo ele cozinhavam e comiam crianças, muitas vezes seus próprios filhos, numa reunião de evocação ao demônio que aparecia para os mesmos em forma de homem. Um dos preceitos para a participação destas reuniões estava na renúncia ao cristianismo, com profanação da cruz e da hóstia.

O texto faz referência a importantes elementos daquilo que será o estereótipo do sabá revelado pelo *Malleus Maleficarum* em fins do século XV. Entretanto, o documento não faz menção a características marcantes e indissociáveis dos rituais das bruxas, como a metamorfose em animais, o vôo noturno e as orgias sexuais, nem tampouco preocupava-se em nomear as mulheres como mais propícias à prática do malefício e da bruxaria.

Alguns elementos essenciais daquilo que se tornará o estereótipo do sabá já estão presentes: a reverência ao demônio, a abjuração de Cristo e da fé, a profanação da cruz, o unguento mágico, as crianças devoradas. Outros elementos não menos importantes ainda faltam ou estão presentes de forma apenas embrionária: leve referência às metamorfoses, sem especificar se trata-se de metamorfose em animais; o vôo mágico não é de modo algum mencionado, como não se mencionam os encontros noturnos, com seus contornos de banquetes e orgias sexuais. Mas tinha sido dado o passo decisivo na direção do sabá, com o desenhar-se da noção de uma ameaçadora seita de feiticeiros e bruxas (GINZBURG, 1991, p. 77).

Em 1484 a questão da bruxaria como categoria e seita aparece pela primeira vez explicitada pelo discurso da Igreja. A bula *Summis desiderantis affectibus*, redigida por Inocêncio VIII, assumia a existência de um novo modelo de heresia, a seita dos adoradores do diabo, e tinha como objetivo a repressão e combate à mesma na região do Reno. A partir desse documento e diante de uma conceituação cada vez mais sólida

sobre a bruxaria e o imaginário que a acompanhava, os esforços da Igreja voltar-se-ão cada vez com mais vigor ao combate dessa que se transformará, no seio do discurso da Igreja, na ameaça maior à cristandade (NOGUEIRA, 1995, p. 13).

Um longo hiato no tempo separa a identificação primária da magia, pelo cristianismo, com o mal e a heresia e as acusações orgiásticas, canibalistas e demonolátricas feitas ao feminino pelo *Malleus Maleficarum*. O documento de Kramer e Sprenger pode ser considerado o arranjo final e o ponto de culminância de uma série de elementos de caráter simbólico que gradualmente impregnavam o imaginário do medievo. A mais completa versão a respeito da bruxaria e seus crimes de que a História tem conhecimento é sem dúvida o *Malleus* e sua lista sumária de acusações contra a mulher. As representações da bruxaria presentes no documento encerram-se na junção de importantes fatores, quais sejam: o já comentado horror instalado pela ameaça do diabo em um momento de transformações sociais tidas como presságio de um apocalipse eminente, aliada ao desenvolvimento de um discurso demonológico, pelo clero, como tentativa de proteger a cristandade e garantir a manutenção da ordem em um mundo de instabilidades políticas, econômicas e sociais.

Nos escritos bíblicos, utilizados para sustentar as concepções teológicas do medievo, dois termos de origem grega designam o diabo: *diabolus*, ou aquele "que separa" e *daemon*, espíritos bons ou maus que ocupam posição intermediária entre os homens e os deuses. Por vezes são também designados por expressões que remetem às esferas espirituais ou angelicais, como *spiritus malignus*, ou "espírito maligno", *spiritus immundus*, ou "espírito imundo" e *angelus malignus*, ou "anjo maligno" ou indicando ainda sua natureza como interventor: *inimicus*, ou "inimigo", *hostis*, *adversarius*, ou "adversário", *temptator*, ou "tentador" (LE GOFF, 2006, p. 320).

Para os primeiros hebreus, Javé era um Deus tribal. Os deuses dos povos vizinhos eram seus antagonistas e inimigos, não havendo necessidade de outra representação do mal. Quando convertido em um monoteísmo sólido, essas crenças de natureza tribal afirmavam com convicção a onipotência e onipresença de Deus, carecendo de força ou

significado qualquer poder contrário a Ele. Somente com a mudança gradual do pensamento religioso cristão é que se tornou incongruente a visão de um Deus responsável por ações de caráter maléfico. Foi aí que as ações terríveis e repudiáveis deixaram de ser atribuídas a Deus, passando a pertencer à alçada do diabo (COHN, 1997, p. 90).

No início da era cristã, as literaturas de caráter apocalíptico passaram a abundar cada vez mais de espíritos malignos que tinham como objetivo prejudicar a criação de Deus e seus planos para a salvação do mundo. Mais tarde, a demonologia ganhou força através da interpretação dos textos apócrifos e do Novo Testamento. Satanás deixou de estar a serviço do Deus Javé para tornar-se inimigo de Cristo e sabotador da criação. O diabo passou, pois, a se manifestar em tudo aquilo que pudesse ser visto como mecanismo de afastamento dos homens de Deus, especialmente quando identificado com o judaísmo e o paganismo. Entretanto, no discurso dos primeiros anos de formação do cristianismo, fica clara a idéia comum de que o poder do diabo é ínfimo se colocado ao lado do poder de Deus. Em última instância, nenhum de seus demônios é forte contra o poder do Messias, no contexto de uma Igreja jovem e militante.

Desde o século II a.C. até finais do século I d.C. se desenvolveu todo um corpus de literatura que por vezes se denomina apocalíptica, devido as suas constantes revelações sobrenaturais acerca do futuro, e outras apócrifas, uma vez que estes escritos incluem uma série de atribuições espúrias ligadas a figuras do Antigo Testamento tais como Enoch, Ezra e Salomão. Essa literatura abunda em referências a espíritos malignos que trabalhavam para sabotar e atralhar o plano divino para o mundo (COHN, 1997, p. 92).

Para a Igreja primitiva, eram atribuídas a Satanás e seus demônios características essencialmente próximas ao conteúdo do Novo Testamento. Com a elaboração de uma teologia cristã, nos primeiros séculos da Idade Média, a importância teológica do diabo ganhou novos contornos. Gradualmente, integraram-se ao sistema doutrinário cristão episódios importantes explicados a partir da influência e intervenção do mal, como a narrativa do pecado original, a queda dos anjos do paraíso e a redenção do homem como consequência da crucificação (COHN, 1997, p. 96).

Os autores de sermões exageraram sobre o inferno a fim de tornarem o paraíso mais atraente. Sabiam que a descrição atraente das amenidades eternas marca menos os espíritos que a evocação repulsiva de pavorosos tormentos. Mas na origem é verdade, o diabo é uma criação do cristianismo, singularmente desenvolvido pela Alta Idade Média (LE GOFF, 2003, p. 162).

O diabo configura-se, portanto, como produto das formulações dos teólogos cristãos de princípios da Idade Média, justificados pela necessidade de se encontrar explicações coerentes para a questão do maligno. Em um primeiro esforço de racionalização, diabos, demônios e espíritos malignos de toda sorte tornaram-se sinônimos, constituindo entidades que prestavam obediência ao comando de Satanás em sua luta contra o cristianismo. Na Alta Idade Média, Satanás é conhecido também como Lúcifer, o "portador da luz". Eliminando-se a dualidade maniqueísta, a leitura corrente no período afirma que Lúcifer foi um anjo, criado por Deus, que contra este se rebelou, deixando-se tomar pela vaidade e teve como castigo sua expulsão do paraíso, juntamente com a expulsão de todos que se tornaram, na esfera celeste, seus partidários (LE GOFF, 2003, p. 163). No afã de arrastar consigo a criatura humana, passou a liderar seus exércitos e legiões na tarefa de promover o pecado e dificultar a salvação.

A queda dos anjos caídos constitui o ato de nascimento do diabo e marca o ingresso do mal no universo. [...] Para os teólogos, a reflexão sobre a queda dos anjos é decisiva para e põe em jogo o problema da origem do mal: a fim de se preservar o máximo possível de um desvio dualista, enfatizam que os demônios foram criados bons e que são maus por vontade e não por natureza (LE GOFF, 2006, p. 321).

Expulsos para as profundezas infernais, e atuando como "príncipes desse mundo", a representação dos diabos na Alta Idade Média salienta sua natureza incorpórea, etérea, podendo se manifestar aos homens de diversas formas, humanas ou animais. A partir do século XI, o diabo ganha uma iconografia detalhada e específica, tornado monstruoso e grotesco em suas características físicas dotada de referências animais - presas, chifres, cauda, asas, etc.

Aos poucos, foram atribuídas aos demônios as características do engodo e crueldade. O discurso clerical retirou o diabo de uma atitude passiva para transformá-lo em elemento ativo, agindo sempre no intuito de provocar danos ao homem, como guerras,

enfermidades, desastres coletivos, epidemias, inundações, más colheitas. Tornaram-se correntes as idéias de que demônios teriam inspirado as autoridades romanas a perseguir os cristãos, e que os mesmo trabalhavam incansavelmente na sedução dos cristãos para que abandonassem a fé, provocando a heresia. Os clérigos e teólogos da Igreja não tardaram em identificar uma sorte de demônios por trás das deidades pagãs. Suas formas e atributos eram peça fundamental de tal aproximação, e o sentido de negatividade passou a pesar cada vez mais sobre o outro.

Depois do ano mil, as representações e ações do diabo ganharão contornos ainda mais obscuros e hostis. Apesar de não possuir sexo, é atribuída ao diabo intensa atividade sexual, sobretudo ao tentar as mulheres e seduzi-las como íncubos e súcubos a fim de implantar em seus corpos a semente do pecado, afastando-as da fé. Os demônios tornam-se também capazes de "possuir" os corpos dos homens, incluindo-se aí crianças de tenra idade. O exorcismo adquire contornos importantes nos ritos cristãos, tanto na esfera coletiva quando na individual, através de bênçãos, orações, amuletos e tudo aquilo que possa servir como elemento de proteção contra as tentações.

O homem medieval não está somente diante dos demônios. Concretamente, dispõe de práticas, de gestos e de ritos para se proteger. A Igreja pode ser considerada um baluarte contra o diabo, em primeiro lugar por meio dos sacramentos que dispensa. O primeiro deles, o batismo, que lava o homem do pecado original, foi por muito tempo concebido como uma forma de exorcismo. O exorcismo propriamente dito permite aos clérigos liberar os possuídos; as fórmulas de bênçãos protegem do demônio, enquanto que o rito de dedicação das Igrejas proíbe seu acesso aos lugares sagrados (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 326).

Gradualmente, com o correr dos séculos, novos e terríveis temores passaram a assediar as mentes cristãs. Superado o período de afirmação da fé cristã, o discurso teológico passou a denunciar as ações do diabo nas mais variadas esferas da vida cristã. Apoiados por aliados humanos que com eles passaram a compactuar, os demônios não eram mais apenas causadores de desastres e tragédias naturais, mas eram também capazes de habitar o interior mesmo dos homens de fé. Podiam penetrar no corpo e causar aflições, representando os desejos obscuros que os próprios cristãos não eram capazes de reconhecer como seus. Os mais impressionáveis passaram a se

sentir vítimas de forças que não podiam controlar e com freqüência suas tensões psíquicas, emocionais ou físicas, como desmaios ou indigestão, transformaram-se em ações de seres exteriores dotados de forma ora animal, ora humana.

Nessa sociedade, não é difícil compreender o florescimento de uma fantasia acerca da existência de uma sociedade secreta de adoradores do diabo. A identificação de qualquer caráter de negatividade com o mal não tardou a se aproximar de todos aqueles fenômenos que não podiam ser facilmente explicáveis. É aqui que a prática da magia encontra sua expressão maior de negatividade: no fato de não poder ser compreendida enquanto mecanismo observável.

As inspirações demonológicas dos autores cristãos, após o século XI, e o esforço dos sacerdotes em compilar materiais que instruissem os fiéis sobre os perigos e ameaças do diabo, despertou nas consciências do medievo a possibilidade de existência de elementos demonolátricos que não mais responsabilizavam somente os demônios pela tentação, mas que apontavam para o pacto deliberado com o mal, de homens - e especialmente mulheres - desviados do princípio da fé.

É importante perceber, nesse momento, que o discurso da Igreja afirma a existência da possessão demoníaca entre homens e mulheres, representando os dois sexos possíveis instrumentos de ação do mal. A prática da magia é denunciada como mecanismo de ação humana, não cabendo distinção clara entre feminino e masculino quando de sua utilização. Em um primeiro momento, a obsessão diabólica que invade o ocidente não é caracterizada por uma distinção de gênero acentuada. Somente após o século XII a leitura sobre o feminino passará a influenciar sobremaneira os discursos acerca do envolvimento entre cristãos e o diabo.

De qualquer forma, a ligação promovida pelo discurso cristão medieval entre magia, culto ao diabo e o feminino, utilizando-se dos três princípios para elaborar o conceito de bruxaria, é feita de forma lenta e gradual. No momento em que o *maleficium* deixou de ser visto apenas como a prática mecânica e individual da magia, passando a

representar um instrumento de poder adquirido por aqueles que se sujeitassem ao pacto diabólico, modificou-se na lógica cristã a imagem da feitiçaria capaz de se utilizar de demônios como seus servos para dar lugar a da bruxa que se coloca como serva do diabo na luta do mal contra a cristandade. Nos julgamentos de bruxaria dos fins do medievo, o *maleficium* irá aparecer sempre combinado ao pacto demoníatra e ao sabá, deixando os acusados de serem apontados como pecadores para tornarem-se inimigos da cristandade.

As características próprias do modelo de processo inquisitivo que passou a vigorar no ocidente Europeu a partir do século XII, contribuiu para referendar a aproximação de duas esferas até então distintas: a magia e o diabo. A exacerbação dos casos de confissão, ainda que sob tortura (prática comum ao processo inquisitivo) conferiu ares de legitimidade à representação da bruxaria, contribuindo para a difusão de um sentimento descontrolado de insegurança. As fantasias demonológicas que se desenvolveram nesse contexto não se apresentaram apenas como consequência da perseguição, mas sim como um estímulo a mesma (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 329).

Como expoente da elaboração gradual das representações da bruxaria medieval, o *Malleus Maleficarum* conta com inúmeras e tenebrosas descrições da relação entre o diabo e as seitas de bruxas que o veneravam em seus cultos orgiásticos. A primeira parte do documento está intitulada *Das três condições necessárias para a bruxaria: o diabo, a bruxa e a permissão de Deus Todo-Poderoso* (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 47).

É possível verificar, no título deste capítulo que abre o documento, que entre os assuntos relacionados, um diz respeito ao tema do mal em especial: a bruxaria não existe sem a presença de um diabo, condição *sine qua non* para a obtenção, pela bruxa, dos poderes sobrenaturais que encerra, conseguidos apenas através do pacto com um ou mais demônios em renúncia a fé cristã. O diabo é, pois, o primeiro elemento essencial à existência da bruxaria e somente através dele é possível o acesso à magia e a prática do *maleficium*.

Eis, então, nossa proposição: os demônios, pelo seu engenho, produzem efeitos maléficis através da bruxaria, apesar de ser verdade não conseguirem qualquer forma sem o auxílio de algum outro agente, seja essa forma circunstancial ou substancial, e não sustentamos que consigam infligir danos físicos sem o auxílio de certos agentes. Mas, com a devida ajuda, conseguem provocar doenças e toda sorte de sofrimento e padecimento humanos, reais e verdadeiros (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 63).

A segunda condição necessária à existência da bruxaria conforme estabelecida no manual é a disposição do instrumento utilizado pelo diabo para promover suas torpezas, e aqui devemos atentar para o gênero empregado ao designar a palavra: a bruxa. Influenciados pela visão aristotélica do feminino, a qual fazem questão de aludir, os autores sustentam que os demônios, em ação individual, são capazes de causar tormentos aos homens, dada a natureza maléfica de suas ações. Entretanto, visando a perdição das almas e a mácula da fé, o diabo age em auxílio especial das mulheres, daquelas que em sua fraqueza recorrem a ele, possuindo sua alma e impossibilitando sua salvação. A bruxa, em sua fraqueza e pendor natural ao mal e ao engano, faz-se instrumento do diabo a partir do momento em que cede às suas tentações, causando toda sorte de malefícios ao seu redor.

E pode-se dizer que o demônio se utiliza das bruxas, não porque precisa de semelhantes agentes, mas porque visa a sua perdição. Podemos reportar-nos ao que declara Aristóteles no terceiro livro de sua *Ética*. O mal é um ato voluntário comprovado pelo fato de que ninguém o pratica pelo simples prazer de o praticar; um homem que pratica o estupro o faz por prazer, mas não pelo simples prazer de o praticar. Contudo, a lei pune os que praticam o mal como se tivessem praticado pela simples vontade de assim proceder. Assim, se o demônio age por meio de uma bruxa, está simplesmente a utilizá-la como instrumento (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 64).

Instrumento preferido de ação do diabo, a bruxa aparece no documento como o mais infame signo da heresia. Agindo não só para sua satisfação individual, a bruxa é participante de um conluio demoníaco para destruição da cristandade e das almas dos homens, num embate violento do mal contra o princípio da fé. Tal concepção envolve diretamente a noção de pacto: a bruxaria como seita organizada existe sob regras próprias do universo das trevas e envolve uma entrega total aos espíritos do inferno, a participação em suas cerimônias, e o envolvimento em crimes impensáveis diante da moralidade católica tomada como ideal de vida cristã, quais sejam o assassinio ritual, o

canibalismo, a antropofagia, o infanticídio, a profanação dos símbolos sagrados, os ritos orgiásticos e incesto, todos sob a regência do pecado maior, o pacto com o diabo.

É preciso observar especialmente que esta heresia - a da bruxaria - difere de todas as demais porque nela não se faz apenas um pacto com o diabo, e sim um pacto perfeitamente definido e explícito que ultraja o Criador e que tem por meta profaná-lo ao extremo e atingir Suas criaturas. Pois que em todas as demais heresias não há pacto com o demônio, seja tácito ou explícito, embora seus erros e suas falsas doutrinas sejam diretamente atribuídas ao Pai dos erros e das mentiras. Ademais, a bruxaria difere de todas as outras artes malélicas e misteriosas pelo fato de que, de todas as superstições, é a mais vil, a mais malélica, a mais hedionda - seu nome latino, *maleficium*, significa exatamente praticar o mal e blasfemar contra a fé verdadeira (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 77).

Os dois pilares que sustentam o modelo da bruxaria enquanto seita organizada, a mulher e o diabo, possuíam profunda carga simbólica no imaginário do homem do medievo. Gradualmente, elementos pulverizados de diferentes tradições teológicas iriam encontrar-se e dar destaque a desconfiança sobre a existência de um grupo de mulheres poderosas capazes de renegar a todos os princípios da fé e compactuar deliberadamente com o mal. O desenvolvimento da demonologia a partir no século XI deu destaque, no âmbito do discurso cristão, a um princípio aterrador: o diabo e sua capacidade de promover o mal. Sob influência do pensamento de Tomás de Aquino e dos princípios do aristotelismo, o século XII cunhou uma imagem pejorativa da mulher e do papel feminino no enredo da criação. As transformações do século XIV, sentidas em conjunto com a fome, a violência e as consequências da peste contribuíram para a instalação de um sentimento de medo e pessimismo que culminaram em um discurso escatológico característico de fins desse período. O discurso do *Malleus Maleficarum* está impregnado destas que são as características próprias do imaginário de seu tempo. O documento representa, pois, o veículo discursivo catalisador de opiniões correntes sobre o mal e sua relação com o feminino em um cenário de pânico. As perseguições dos séculos XV e XVI sustentaram-se na exacerbação desse discurso, levado ao ápice por Kramer e Sprenger.

2.5 O IMAGINÁRIO DO SABÁ E OS PODERES DAS BRUXAS

O estereótipo corrente da bruxaria no século XIV, conforme descrito no *Malleus Maleficarum*, constituiu-se a partir da confluência de uma série de proposições teológicas que se desenvolveram ao longo dos primeiros mil anos da era cristã. Essa imagem encontra-se intimamente relacionada à prática de uma magia baixa, denominada *maleficium*, de caráter maligno, que pressupunha um “pacto diabólico” e a participação em missas negras ou encontros noturnos, o sabá.

Para a ortodoxia religiosa, a imagem da magia, realmente herética, era estabelecida através do ‘pacto com o demônio, entendido não tanto em sentido contratual, mas sobretudo em sentido feudal, veiculador, nesse sentido, da idéia de uma relação, não entre duas partes iguais, mas de sujeição, da *fidelitas* que o homem jurava ao diabo, em cuja cerimônia se lhe rendia *homagium*, como o *vassus* a seu senhor” (NOGUEIRA, 1995, p. 32).

Na opinião dos teólogos da Igreja, esse pacto caracterizava-se por um princípio herético traiçoeiro e furtivo, contrário a todas as designações da fé. Nesse contexto, a fidelidade da bruxa ao diabo manifesta-se nos crimes por ela cometidos, sua perversidade, e a obtenção de conhecimento mágico que lhe conferia especial poder de atuação na esfera do sobrenatural (CARDINI, 1982, p. 90).

As diversas qualificações das práticas mágicas misturaram-se e interpenetraram-se ao longo do tempo a partir da sua redução à condição de práticas demonolátricas e, principalmente, “através do costume comum a determinados estados mentais coletivos de atribuir a seguidores de crenças distintas daquelas aceitas e sacramentadas socialmente todo tipo de crenças errôneas e perversas” (NOGUEIRA, 1995, p. 28). Assim, toda uma carga de crimes maléficis e costumes nefandos, contrários à moral vigente, aparecerão na composição final sobre a bruxaria, todas incorporadas ao rito sabático que a caracterizava, transformado-a em uma seita organizada em conluio com o mal.

O estereótipo da bruxaria no século XV contava, então, com uma série de características próprias recorrentes nos discursos eclesiásticos, manuais de inquisidores, acusações e, por vezes, confissões das acusadas. Todas essas características surgiam em conjunto com aquelas que permitiam sua identificação maior: a mulher e o pacto com o diabo. As fórmulas mágicas eram utilizadas em feitiços e conjurações. Uma fórmula mágica popularmente conhecida e recorrente no território anglo-saxão dizia:

Que sejas consumido como carvão na lareira,
Que encolhas como esterco contra um muro,
E que possas secar como água num balde.
Que fiques tão pequeno quanto um grão de linhaça,
E muito menor do que o ilíaco do bicho da sarna,
E possa ficar tão pequeno que te tornes nada (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 50).

Os sortilégios podiam ser mecânicos, simples:

Contra as verrugas. Colha a urina de um cão e o sangue de um rato, misture bem e unte as verrugas com isso; elas não tardarão a desaparecer (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 51).

Podiam também conter elementos mecânicos e religiosos:

Se um homem é perturbado por tumores perto do coração, uma jovem deverá ir até um manancial que corre para leste, deverá tirar uma xícara de água corrente e em torno dela entoar o credo e um pai nosso (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 51).

Uma bebida agradável contra a insanidade. Misture até fermentar: erva-do-brejo tirada de uma touceira, tremoço, cenoura, erva-doce, rabanete, betônia, agrimônia, arruda, gatária, êmula-campana, erva moura e cardo bravo. Cante doze missas sobre a bebida e deixe que o paciente a beba. Ele logo se sentirá melhor (RUSSEL, ALEXANDER, 2008, p. 52).

Os costumes mais difundidos e que acreditava-se terem origem na feitiçaria eram por vezes condenados pelos penitenciais cristãos, guias utilizados pelos sacerdotes para impor penitências às confissões. Em princípios do século VII, o penitencial de Teodoro impunha:

Se qualquer mulher colocar sua filha sobre um telhado ou dentro de um forno para a cura de uma febre, ela fará penitência por sete anos (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 52).

O simbolismo desse tipo de prática refere-se especialmente ao forno: a exemplo de cavernas ou grutas, o mesmo representa o ventre materno e a retirada de uma criança de seu interior representa seu renascimento. Para a magia, esse sistema de representações era agir como parte de um sistema oculto e produzir a cura física. Para os clérigos, essa cura só poderia ser possível pela ação de um demônio, e deveria, portanto, ser repreendida.

Aos poucos, uma série de costumes de referencial simbólico foram reunidas para dar forma a um culto demoníaco que, dentro da visão ideal ascética do medievo, parecia grotesco. O que nos interessa demonstrar é que, em um mundo pautado pela convicção moral e valorativa dentro de normas rígidas e estritas, das quais toda fuga pode representar um pecado herético, o homem medieval vivia em contato com uma linha tênue entre o que é permitido e o que se configura em uma armadilha do diabo.

Percebe-se que, aos olhos do historiador de hoje, o suposto poder das feiticeiras carece de realidade objetiva. Lançar um malefício não poderia ser, de fato, a causa objetiva de uma tempestade ou da morte de um indivíduo, sendo este um parâmetro de realidade do pensamento autóctone não científico. Mas há que se ter em conta também que, para o historiador, o imaginário não deixa de ser uma realidade social possuidora de efeitos objetivos e materiais. A convicção de uma feiticeira do medievo de possuir poderes e, em paralelo, a convicção se suas vítimas e algozes de terem sido efetivamente objeto de um malefício, delineiam papéis sociais e comportamentos específicos (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 423).

Nesse sentido, a prática da magia adquire contornos de complexidade e substancialidade. O sobrenatural, diferentemente de nossa lógica atual, é tão real para o homem do medievo quanto o poder da hóstia e da oração. Os crimes cometidos contra a Igreja são tão simbólicos quanto reais, pois existem tanto na cabeça daquele que os pratica quanto daquele que é deles vítima. A lógica nos leva a crer que a

presença da magia ritual, individual e mecânica, é prática comum entre os homens e mulheres do medievo. Entretanto, o mito conspiratório da bruxaria e todos os signos que o envolvem, no século XV, surgem de uma junção e aplicação de todos os elementos de horror suscitados pela possibilidade de existência de uma prática mágica de caráter coletivo.

As feiticeiras, como o diabo, realmente ‘existiam’ [...]. A feitiçaria era um meio de interpretar o mundo [...]. De um lado a instituição (Igreja, Estado), de outro as figuras do diabo e da feiticeira: este encontro cumpriu papel considerável na gênese da ‘caça às bruxas’ que se desencadeou na Europa entre os séculos XV e a primeira metade do XVIII. A Idade Média *stricto sensu*, aparece, com efeito, nessa evolução apenas como um período de gênese (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 424).

No imaginário do século XV, o *maleficium* não representava mais apenas uma ação prática de caráter mágico, mas estava ligado a toda a sorte de manipulação da realidade através de elementos sobrenaturais maléficos. De acordo com o *Malleus Maleficarum*, as principais causas para a recorrência de mulheres à prática da bruxaria estão nas ações subversivas dos próprios demônios, que visam seduzir as criaturas e fazê-las cair na perfídia. Para tal, os demônios utilizam-se do cansaço e da perda de bens materiais, diante dos quais muitos homens e mulheres comuns são obrigadas a recorrer à ajuda de praticantes da magia, que lhes pedem em troca pequenas formas de abnegação da fé, como cuspir ao chão ao adentrar uma igreja e conjurar palavras aparentemente sem sentido no momento da consagração da hóstia. Acreditava-se que as bruxas poderiam, pois, com o auxílio do diabo e em proveito próprio ou a pedido desse, provocar tempestades, destruir lavouras e causar prejuízo às colheitas e aos animais. Lê-se no *Malleus*:

Os demônios, portanto, por meio da bruxas, assim afligem seus vizinhos inocentes com a perda de bens temporais, para que sejam, por assim dizer, compelidos a suplicarem, primeiro, pelo sufrágio das bruxas e, ao cabo, a se submeterem aos seus conselhos [...] (2010, p. 209).

Os demônios também procuram tentar suas vítimas aproveitando-se de sua pobreza ou tristeza. Para tal, oferecem-lhes riqueza em momentos de miséria, fazendo-lhes crer em suas promessas de prosperidade. Podem também aproximar-se daqueles que

enfrentam sentimentos de frustração e abandono, garantindo a estes a resolução de seus problemas e o alcance de alegrias das mais variáveis, ou ainda prometendo arruinar seus inimigos, causadores primeiros de seus males. Para tal, trabalham na promoção de enfermidades súbitas, transtornos mentais e mesmo a morte. Kramer e Sprenger elencam:

A tentação também se faz por outra forma: através da tristeza e da pobreza. Depois de as moças serem corrompidas e abandonadas pelos amantes – tendo com eles ousadamente copulado depois de acreditarem nas promessas de casamento – e, vendo-se na mais completa desesperança, desprezadas por todos, voltam-se para os demônios, em busca de auxílio e proteção. Vêm-se então forçadas ora a enfeitiçar os amantes ou as mulheres com quem se casaram, ora a se entregar a toda sorte de libidinagem (2010, p. 211).

O mais comum entre os meios de atuação do diabo em sua tarefa de aliciamento de novas bruxas e mesmo de corrupção de inocentes através da bruxaria diz respeito às questões de ímpeto sexual. Tentação e sedução são características próprias e indissociáveis das ações demoníacas. Os apelos da carne, especialmente ardentes na mulher, são elementos de fraqueza sempre aproveitados pelos demônios no sentido de corromper as almas e incitá-las ao pecado.

Por outro lado, contra as jovens, mais chegadas à lascívia e aos prazeres do corpo, seguem método diverso, operando através de seus desejos sexuais e dos prazeres da carne. Ora, o diabo é mais ávido por tentar o bom do que o injusto, embora na realidade acabe tentando mais o último, já que a propensão para ser tentado é neste mais enconstrada do que no primeiro. (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 210).

Além de procurarem seduzir as mulheres, em especial as mais castas, corrompendo-as em sua fraqueza maior, a carne, os demônios podem atuar, através das bruxas, em áreas de grande apelo erótico e sexual, ou decorrentes destes. Podem separar amantes e provocar a discórdia entre eles, ou fazer apaixonar-se alguém que não corresponde ao sentimento de uma bruxa ou de quem recorre à bruxaria. Podem arruinar casamentos ou provocar abortos em mulheres grávidas ou ainda causar a esterilidade nos homens, tudo isso tendo sempre como objetivo final a destruição.

Estando peremptoriamente atrelada aos vícios carnais, a bruxaria medieval comporta em sua conceituação os mais variados tipos de licenciosidade sexual. Íncubos e súcubos são freqüentemente relatados como visitantes noturnos de bruxas que com eles copulam às vezes na presença do próprio marido, que sofre um encantamento para que não acorde ou nada perceba do que se passa a seu lado. Além disso, as bruxas são acusadas de manterem relações sexuais com o próprio diabo durante o sabá, prestando-lhes humilhantes homenagens como o beijo em suas nádegas. São levadas ainda a um frenesi incontrolável, no qual decorrem orgias e incestos pecaminosos dos mais variados tipos.

Para encaminharem-se ao sabá, o *Malleus Maleficarum* busca esclarecer um dos métodos preferidos das bruxas, demonstrativo de seu poder: o vôo noturno. Os meios de transporte para o sabá variaram entre a levitação, o transporte em animais e a utilização de unguentos capazes de fazer voar. No *Malleus*, essa categoria relaciona-se, sobretudo, ao transporte pelo encanto de objetos materiais, interpretação esta que chegará até a atualidade representada nos contos infantis e nas vassouras voadoras que povoam o universo mágico contemporâneo.

Eis, enfim, o método de transporte pelo ar. De posse da pomada voadora, que, como dissemos, tem sua fórmula definida pelas instruções do diabo e é feita dos membros de crianças, sobretudo daquelas mortas antes do batismo, ungem com ela uma cadeira ou cabo de vassoura; depois do que são imediatamente elevadas aos ares [...]. Vez ou outra, transporta [o diabo] as bruxas em animais, que não são de fato animais mas demônios naquela forma; e noutras ocasiões, mesmo sem qualquer auxílio exterior, elas são visivelmente transportadas exclusivamente pela força dos demônios (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 228).

A utilização de corpos de crianças, especialmente as não batizadas, como ingrediente para o feitiço de poções, unguentos e venenos é outra característica essencial da bruxaria descrita no *Malleus*. A carne e os membros de crianças e recém-nascidos possuem grande poder para a invocação dos demônios, além de representarem uma atrocidade vil e um violento atentado à moralidade: a criança, representante da ingenuidade, da pureza e da impossibilidade de defesa, nas mãos do diabo transforma-

se em instrumento de malignidade e perfídia, fazendo aviltar um horrendo vislumbre da capacidade da bruxaria e do mal que ela representa.

Os encontros noturnos liderados por Satã constroem-se como uma paródia profanatória da missa e dos símbolos cristãos. Uma das atividades recorrentes nessas “missas negras” diz respeito à profanação da hóstia e da cruz, pisando sobre os mesmos ou cuspidando sobre eles. Tais elementos estão imbuídos do significado de abnegação da fé cristã, por ferir indecorosamente os princípios que a ela representam. A dança frenética que se segue ao banquete ritualístico é claro demonstrativo do descontrole das bruxas diante do diabo e seus representantes, a quem elas tudo entregam, seu corpo, sua alma, seus filhos, e por quem tudo fazem, cometendo os pecados mais atrozes. Para Kramer e Sprenger, a disposição da bruxa em servir às trevas nunca é parcial: “[...] no culto de homenagem ao diabo, há necessidade de entregar-lhe o corpo e a alma” (2010, p. 219).

A bruxaria tal qual é representada pelo *Malleus Maleficarum*, no século XV, reúne uma série de crenças e acusações seculares apontadas pelos teólogos da Igreja acerca das práticas mágicas e suas implicações. São crenças, simbolismos e elementos constitutivos de um imaginário coletivo que, agrupados em um mesmo discurso, tornaram-se ameaça real e maligna na compreensão de mundo de uma sociedade em processo de transformação, temerosa de seu futuro próximo.

3. O DISCURSO CRISTÃO CONTRÁRIO À BRUXARIA E AO FEMININO

3.1 UMA PERSPECTIVA DE GÊNERO

A presente pesquisa entende os conceitos de masculinidade e feminilidade como construções sociais, diferenciadas do conceito comum de sexo. Sexo configura-se, pois, como a definição biológico-anatômica a qual pertence um indivíduo, classificando-o como macho e fêmea no contexto da reprodução humana. O conceito de gênero ultrapassa tal visão biológica, para assentar-se sobre o contexto social como determinante dos comportamentos associados ao que chamamos masculinidade e feminilidade (HARDY; JIMÉNEZ, 2001, p. 2).

Ainda que embasados em uma definição sexual biológica, os papéis sociais de homens e mulheres na esfera das relações de gênero constroem-se a partir do desenvolvimento de características psicológicas, sociais e econômicas, que resultam em ações e comportamentos específicos, quase sempre unilaterais e polarizados entre a dominação do masculino e a submissão do feminino (SCOTT, 1995, p. 87).

Nesse sentido, gênero não pode ser compreendido como uma característica natural, legitimada pela fisiologia do indivíduo. Ao contrário, a categoria de gênero permite refletir as dicotomias presentes na construção do sujeito enquanto pessoa, para além de sua sexualidade. Condutas consideradas masculinas podem ser adotadas por indivíduos de ambos os sexos, sendo o mesmo válidos para as condutas consideradas femininas. Tal concepção permite problematizar e historicizar noções comumente compreendidas como naturais nas relações entre os sexos, desconstruindo idéias como, por exemplo, a da preponderância da função doméstica da mulher.

A categoria gênero começou a ser incorporada aos estudos históricos no final da década de 1970. A renovação conceitual e metodológica pela qual passou a

historiografia no período colocou em voga a demanda por novos estudos no campo das relações político-sociais. Nesse sentido, descortinou-se a necessidade de compreensão dos mecanismos de poder característicos das relações homens-mulheres ao longo de todo o processo histórico. A demanda por estudos relacionados ao feminino passou a questionar os mecanismos de construção de gênero, o papel da família e o significado/funcionamento da esfera privada na vida cotidiana (MATOS, 2000, p. 12).

Na década de 1980, o conceito de gênero ganhou força. A análise proposta pela historiadora americana Joan Scott (1995, p. 86) contribuiu sobremaneira para a renovação dos debates feministas acerca do lugar de subordinação da mulher. Para a autora, a categoria gênero incorpora importantes elementos: as representações simbólicas que o permeiam; os conceitos normativos que restringem sua utilidade metafórica, dada sua construção no âmbito das relações políticas, sociais e culturais e não apenas nas de parentesco; sua associação à identidade subjetiva. A historiadora afirma que a construção social das características de gênero configura-se também em uma noção relacional entre os indivíduos e os sexos, resignificando a estrutura da vida social e a organização do poder em uma sociedade. Scott afirma, ainda, que foi a História Política o espaço principal de resistência à inclusão de objetos e questões a respeito da mulher e do gênero. Seu argumento centra-se na incompatibilidade existente entre o espaço de atuação da mulher e a vida pública pois, no imaginário social

[...] se a mulher convivesse com a esfera público-política, seria corrompida pela familiaridade com a força e a violência, característica masculina da esfera pública, sujeitando-se, assim, a perder as qualidades de pureza e ingenuidade tão características da esfera privado-doméstica (NADER, 1998, p. 61).

Tal mecanismo de composição dos espaços público e privado revela a naturalização histórica da incapacidade feminina para a razão. Relegada ao ambiente das atividades domésticas, a noção construída pelo ocidente sobre o feminino relegou à mulher o papel de personagem figurante do processo histórico: devendo se resguardar ao serviço da casa e da família, a mulher permaneceu sob o signo da invisibilidade. Este é também o motivo do silêncio das mulheres na história que, possuindo acesso tardio à

escrita, fizeram-se crer ser desnecessária sua voz. A desvalorização promovida pela Antiguidade e pela Idade Média da mulher e de seu discurso foi legitimada por uma desvalorização de si mesma (PERROT, 2008, p. 17)

As mulheres desses períodos históricos são imaginadas, representadas, mas não são descritas, contadas, nem falam de si mesmas. A importância dos relatos sobre guerras, reinados, homens ilustres deixados pelos gregos, romanos e autoridades eclesiásticas medievais silenciou o relato sobre a mulher: “as mulheres preservam sua virgindade e rezam. Ou alcançam a glória do martírio, que é uma honra suntuosa” (PERROT, 2008, p. 18).

As relações de gênero configuradas no decorrer de toda a Idade Média européia ocidental obedecem à separação das esferas de atuação público/privada de forma enfática, em que os homens ocupam lugar de poder, autoridade e destaque social enquanto a mulher permanece relegada ao âmbito do lar. Tal identidade é construída no indivíduo desde o momento do nascimento: a criação de meninos e meninas obedece a princípios rígidos de separação, em que meninas aprendem desde cedo a limpar, cozinhar, costurar e os meninos preparam-se ainda novos para as atividades que exigem vigor físico ou, no caso das cidades, são incentivados às letras e à convivência social.

Vários fatores contribuíram para a naturalização da inferioridade da mulher no discurso dos homens da Idade Média. Especialmente nos países católicos, a escolarização das mulheres faz-se bastante restrita e tardia ainda no século XVI (PERROT, 2008, p. 43). Apesar do estabelecimento precoce do vínculo entre as meninas e a religião, “educadas nos joelhos da Igreja” (PERROT, 2008, p. 44), as mulheres religiosas ocupam um lugar de subordinação nos mosteiros e conventos: não podem rezar à missa ou exercer atividades administrativas, devem primar pelo silêncio e discrição. O celibato, até o século XI indicação clerical aos padres da Igreja, é imposto como regra às monjas desde cedo, pois é ela mesma a porta primária por onde penetrou o pecado, e Deus

somente poderá compadecer-se de sua condição se ela mostrar firme propósito na castidade.

A virgindade feminina é uma obsessão familiar e social. A mulher solteira deve preservar-se das investidas masculinas e observar rígidas regras de conduta social. Deve primar pelo casamento e pelo cumprimento de seu papel social, a maternidade. Objeto de desejo e aversão, a relação de autoridade do homem em relação à mulher na Idade Média assenta-se sobre o princípio do controle: sem tutela masculina, a mulher transforma-se em risco social, dada sua natureza pervertida e descontrolada.

Para determinados homens do medievo, as mulheres representam perigo: os homens da Igreja. Para os monges e clérigos, aos quais se impunha uma condição celibatária especialmente após o século XII, os desejos da carne inflamavam-se diante da imagem feminina, dificultando a dominação de seus impulsos sexuais. É necessário que a mulher seja sempre discreta, pois, com seu corpo, seus gestos, suas intenções. O discurso da Igreja ao longo de todo o medievo vem reforçar a idéia da mulher enquanto fonte do pecado, na medida em que saliente serem elas as causadoras da perdição dos homens, seduzidos por sua malícia natural.

É esse o discurso sustentado e agravado pelos autores do *Malleus Maleficarum*. Ao longo de toda a obra, a mulher é tratada por atributos de malignidade e ameaça. Reforça-se sua natureza pecadora, voltada à obtenção de prazeres mundanos opostos aos valores espirituais defendidos pela Igreja. A mulher é tomada como signo da luxúria e da perversão, maculada por uma índole turbulenta e descontrolada. São estas as características que favorecem sua aliança com Satã. Facilmente manipuláveis, as mulheres cedem mais facilmente aos impulsos do corpo, da inveja e da maldade, o que as transforma em instrumento preferido para as alcunhas do diabo contra a cristandade. Todos esses adjetivos são utilizados pelos autores do documento.

As idéias correntes acerca da inferioridade da mulher no medievo, reforçadas e legitimadas pelo discurso da Igreja, abriram espaço para os abusos de poder do sexo

masculino, causando um profundo desequilíbrio nas relações de gênero. O papel social exercido por homens e mulheres, nesse contexto, possui bases psicológicas, políticas, econômicas e culturais que foram capazes de enraizar comportamentos historicizados como se fossem naturais. O discurso misógino do *Malleus Maleficarum*, demonstrativo da construção simbólica da imagem da mulher pelo cristianismo medieval, possibilita a apreensão dos mecanismos opressivos que pautavam, no século XV, as condutas de subordinação da mulher.

3.2 A NATUREZA DA MULHER

O *Malleus Maleficarum* não é, sob nenhum aspecto, um documento imparcial. Se sua popularidade, já demonstrada, partiu do princípio de que sua utilização enquanto manual de jurisprudência podia facilitar, legitimar e reafirmar os princípios da Inquisição, fortalecendo e justificando as práticas de interrogação, tortura e aplicação das penas punitivas ou da condenação capital àquelas acusadas de heresia e mais especificamente de bruxaria, o manual serviu também como discurso afirmador da inferioridade do feminino sob a lógica da propensão natural da mulher ao mal e da sua fraqueza espiritual. O tom excessivamente misógino da obra descortina-se ainda na primeira parte do livro na exposição da *VI Questão* intitulada pelos autores *Por que principalmente as Mulheres se entregam às Superstições Diabólicas* (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 112).

Para jogar luz sobre as motivações e influências dos autores do *Malleus* na construção de um edifício discursivo tão marcadamente inferiorizador da natureza, criação, existência e conduta feminina, frente aos ideais cristãos defendidos nos Evangelhos, é preciso resgatar o discurso eclesiástico fundamentador do poder masculino e de subordinação da mulher que começou a desenvolver-se no período de conformação e afirmação do cristianismo ocidental e continuou a ser reafirmado ao longo da Idade Média e que culminou, adquirindo contornos extremos, na elaboração e publicação do

Malleus Maleficarum e na sua ampla aplicação durante a grande caça às bruxas do século XVI.

Nesse sentido, parece coerente a afirmação de que o documento aqui analisado não é, em si mesmo e em seus princípios, uma inovação discursiva do século XV. Utilizando-se de diversos elementos de desqualificação da mulher discutidos pelos grandes pensadores da patrística na Alta Idade Média até os textos escolásticos da Baixa Idade Média, passando ainda pela ampla maioria dos pensadores laicos e eclesiásticos do medievo, os mecanismos que tornaram comum o discurso desfavorável à mulher funcionou como modelo de reafirmação do poder do homem durante a construção de um dogma que nasce em meio ao patriarcalismo característico do mundo judaico em que se insere, não devendo-se perder de vista as transformações em curso no mundo romano coetâneo, inclusive em relação às questões do corpo e do matrimônio (LE GOFF, 2006, p. 47).

A releitura exaustiva dos teólogos medievais acerca da impureza e imperfeição feminina colocada em voga pelo *Malleus* não adquire sentido se analisada fora de seu contexto específico: as transformações sensíveis promovidas pela Reforma Gregoriana (séculos XI e XII) e pela instalação de um novo modelo de jurisprudência baseado no método Inquisitivo (século XII). Reflexo de uma Igreja em conflito e ávida da necessidade de restauração e legitimação de seu poder, as crises substanciais dos séculos XIV e XV demonstradas pelo episódio do Cisma Papal em Avignon, a tão comentada por seus contemporâneos escassez alimentar em diversos territórios da Europa Ocidental e o alastramento da peste com consequência demográfica importante evidenciam o momento de produção do documento como um momento de inquietações múltiplas do espírito e do pensamento para o homem do medievo.

Em sua obra *História do Medo no Ocidente*, Jean Delumeau busca elucidar os mecanismos disseminantes e mantenedores de um imperativo do medo que cresce e toma conta do pensamento do homem medieval, ganhando aos poucos contornos de pânico e aparência de histeria coletiva. Para ele “enquanto se adicionam pestes,

cismas, guerras e temor do fim do mundo [...] os mais zelosos dos cristãos tomam consciência dos múltiplos perigos que ameaçam a Igreja” (DELUMEAU, 1996, p. 319). Os perigos identificados pelos clérigos são cada vez mais diversificados, de caráter interno ou externo, merecendo um combate exaustivo. O fator de confluência estava cristalizado na idéia disseminada de que possuíam todos um vínculo comum: a ação do diabo.

O medo aumenta sem cessar: a crise do Feudalismo, a Peste Negra, as revoltas urbanas e camponesas, o avanço turco, a Guerra dos Cem Anos e- o escândalo dos escândalos! – o cisma do Papado constituíam os indícios inequívocos que anunciavam a chegada do Reino de Satã. Os homens sentem-se abandonados por Deus e os teólogos concordam que, de um modo misterioso, tudo isto acontecia com a permissão do Senhor (NOGUEIRA, 1995, p. 17).

Dado contexto, fez emergir uma série de discursos que tinham como objetivo descobrir os motivos da ira divina que se abatia sobre o cristianismo e a humanidade em um claro demonstrativo da culpabilidade de alguns que deveriam ser responsabilizados pelos infortúnios que se abatiam sobre a Igreja e o homem. O desenvolvimento de uma demonologia complexa e a afirmação da heresia enquanto instrumento diabólico utilizado na luta contra a cristandade e a salvação, aliados à prática da magia e do *maleficium* como meio de aproximação e adoração à Satã por mulheres incapazes de refrear seus impulsos imorais, criaram no pensamento do homem medieval um estereótipo desenhado em seus pormenores mais negativos no *Malleus Maleficarum*: a bruxa - adoradora do diabo, sexualmente transgressora, malévola em seu instinto, mulher.

É um fato que maior número de praticantes de bruxaria é encontrado no sexo feminino. Fútil é contradizê-lo: afirmamo-lo com respaldo na experiência real, no testemunho verbal de pessoas merecedoras de crédito. [...] existem três coisas na natureza - as Línguas, os Eclesiásticos e as Mulheres - que, seja na bondade, seja no vício, não conhecem moderação. [...] As mulheres são, por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receberem a influência do espírito descorporificado; e quando se utilizam com correção dessa qualidade tornam-se virtuosíssimas, mas quando a utilizam para o mal tornam-se absolutamente malignas (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 112).

O pendor natural da mulher para o Mal evidenciado nos discursos da Idade Média remontam à Antiguidade Clássica. O mito de Pandora encerra uma visão negativa sobre a mulher, uma vez que, como presente dado aos homens por Zeus, foi a responsável pela introdução de todos os males no mundo. A desconfiança sobre a mulher herdada da antiguidade pelo medievo não só conheceu um prolongamento profundo como possibilitou a criação de novos mecanismos de representação e desqualificação.

3.3 A PROPENSÃO DO FEMININO PARA O MAL

O discurso teológico desenvolvido ao longo do medievo a respeito da mulher privilegiou a construção de uma imagem pautada em interpretações patrísticas intolerantes em detrimento dos textos bíblicos evangélicos. "Mas se o antifeminismo não é por si só inerente ao cristianismo, parece bem sê-lo na Igreja das origens" (PILOSU, 1995, p. 12). Um dos modelos representativos do feminino de maior alcance ao longo da tradição eclesiástica medieval diz respeito à afirmação da mulher enquanto herdeira direta de Eva, culpada pela expulsão do paraíso, grande signatária do pecado original. Como responsável pela introdução do pecado no mundo, aproximam-se dela todos os obstáculos à salvação, constituindo seu corpo em especial matéria de desvio do exercício da razão (NOGUEIRA, 1991, p. 104).

Desde o período de afirmação do cristianismo no Ocidente o livro de Gênesis ocupou lugar de destaque nas discussões teológicas clericais. Os escritores cristãos, entre eles Paulo em seus escritos destinados aos Coríntios, basearam sua argumentação na existência de uma "superioridade natural do masculino" verificada tanto no momento da Criação quanto na fraqueza de Eva quando esta é tentada pela serpente diabólica. Não é incomum encontrarmos padrões discursivos da época que atribuem ao homem o princípio divino da inteligência (*mens*) ao mesmo tempo em que relega-se à mulher o princípio da sensibilidade (*sensus*), na construção de um edifício argumentativo

hierarquicamente estruturado a partir da proximidade da razão com Deus (MACEDO, 2002, p. 65).

Para Agostinho (2003), a Criação passa por dois momentos diversificados, ambos descritos no texto de Gênesis com precisão. Em um primeiro momento, Deus teria criado o "homem interior" contendo a natureza humana em sua completude, indiferenciada por sexo, à imagem e semelhança do próprio Deus. "Esta alma tende na direção de Deus e manterá sempre uma relação única e idêntica com Ele" (KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 140). Em um segundo momento da operação divina, a diferenciação sexuada masculino e feminino é vista por Agostinho como um clássico representativo da dependência e submissão da mulher. Dependência no sentido da necessidade da matéria masculina - a costela de Adão - para sua conformação, e subordinação a partir da ótica da proximidade maior do homem com Deus do que da própria mulher, que reflete o homem, e não diretamente Deus (KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 141).

A dependência temporal e material da mulher defendida por Agostinho e, seguindo-o, pela teologia medieval, constitui-se em um dos pilares de sustentação do edifício argumentativo em favor da inferioridade da mulher e da necessidade de submissão desta ao homem, herdeiro da racionalidade e mais próximo da iluminação divina. Para os exegetas bíblicos do início da Idade Média "foi para ajudar o homem na reprodução e na multiplicação da espécie que Eva foi criada depois dele e da carne dele" (KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 142). A qualidade de auxiliar funda um aparato argumentativo sólido a respeito da preeminência do homem nas relações sociais e conjugais: a prioridade da criação do homem deve ser consagrada na relação de obediência da mulher ao seu esposo, fonte primária de harmonia do casal.

Partindo de uma concepção diversa do texto bíblico, Tomás de Aquino buscou afirmar, no século XIII, a unicidade do gesto divino que criou, em um mesmo instante, alma e corpo, este último dotado de um sexo próprio imediato. Dessa forma, homem e mulher foram criados em um só momento e possuem como característica comum a imagem de Deus. Entretanto o homem, princípio primeiro da espécie, assim como Deus o é para o

universo, possui em si capacidades racionais mais vigorosas que a mulher. Sua alma contém a imagem divina de forma mais perfeita e especial.

Se por um lado a essência da Criação humana diferencia-se sobremaneira em Aquino daquela defendida por Agostinho, por outro a finalidade da existência feminina confirma mais uma vez sua função de auxílio: "o bem da espécie quer que a mulher ajude seu marido na procriação, função auxiliar que constitui, na ordem da criação, a finalidade de sua existência enquanto indivíduo sexuado" (KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 143). Mas a semente masculina é tida como, nesse ínterim, a única dotada de virtude ativa no processo geracional, dada sua característica exclusiva de transmitir à matéria a benção divina da espiritualidade, dom da vida. Novamente, a posição de auxiliar ocupada pela mulher coloca-a em um nível hierárquico subalterno, redundantemente inferior.

A retomada, por Tomás de Aquino, da tradição aristotélica acerca da imperfeição do corpo feminino só fez confirmar a regra: macho imperfeito, vaso depositário passivo no ato da geração, fisicamente enfraquecida, o comportamento da mulher é pautado na incontinência e na dificuldade de compreensão do divino.

No fenômeno da geração, é o homem que desempenha um papel positivo, sua parceira é apenas um receptáculo. Verdadeiramente, não existe mais que um sexo, o masculino. A fêmea é um macho deficiente. Não é então surpreendente que este débil ser, marcado pela *imbecillitas* de sua natureza, a mulher, ceda às tentações do tentador, devendo ficar sob sua tutela (AQUINO, 2005, p. 685).

O resultado desse modelo conceitual é, para o escolástico, a necessidade de que a mulher se deixe guiar e submeta-se à razão viril do homem, única maneira de se garantir uma convivência harmônica, reflexo da vontade divina.

A separação promovida pelos teólogos da Idade Média entre corpo e espírito vai, uma vez mais, causar impactos profundos na interpretação eclesial sobre a sexualidade e a mulher. Para Agostinho (2003), o homem é formado por duas unidades dissociáveis, o *corpo* e a *alma*, sendo a material subordinada à espiritual. No interior da alma, habitam a *animalidade*, que comanda o corpo, e a *razão*, princípio maior do

espírito, também em uma relação hierárquica. A *ratio*, ou razão, constitui-se em um princípio essencialmente masculino, *virilis*, enquanto o desejo, *appetitus*, princípio da carne, identifica-se com o feminino. “A mulher, como o homem, é dotada de razão; no entanto, a parte animal, desejosa, predomina nela; ao passo que nele, o racional, portanto o espiritual, prevalece” (DUBY, 2001, p. 48). Como consequência de tal modelo, o homem, feito diretamente à semelhança de Deus, domina como fonte de sabedoria à qual a mulher deve, mais uma vez, obedecer.

É o que Adão descobre quando sai do torpor em que Deus o mergulhou: a mulher é oriunda dele, portanto, lhe é substancialmente semelhante; mas, sendo apenas uma pequena parte dele, naturalmente lhe é sujeita (DUBY, 2001, p. 49).

Nesse contexto, o corpo ganha conotação essencialmente negativa, reflexo imperfeito de Deus, matéria que funciona apenas como invólucro do espírito, o comando da razão. Por ser dela diferenciada, encontra-se com a razão em eterno conflito, obedecendo à princípios de desejo e paixão, próprios da carne. "A encarnação é humilhação de Deus. O corpo é a prisão - *ergastulum*, prisão para escravos - da alma" (LE GOFF, 19-- , p. 57). Diante da ameaça provocada pela carnalidade, a sexualidade ganha contornos de pecado, o pecado primordial, que deixa de ser fruto da desobediência, sua causa própria, para transformar-se em sua mais dramática consequência, o sexo. "O pecado original, pecado de orgulho intelectual, de desafio intelectual a Deus, é transformado pelo cristianismo medieval em pecado sexual" (LE GOFF, 19-- , 57).

O desprezo pelo corpo e pelo sexo toca assim seu ponto máximo no corpo feminino. Desde Eva até a bruxa dos fins da Idade Média, o corpo da mulher é o lugar de eleição do diabo. [...] Mais ainda que pó, o corpo do homem é podridão. O destino de toda carne é a putrefação e a corrupção. E na medida em que o corpo é uma das metáforas privilegiadas da sociedade e do mundo, também estes estão envolvidos na mesma inelutável decadência (LE GOFF, 19-- , 58).

A profecia de Adão torna-se, nas mãos dos eruditos da Idade Média, uma justificativa para a tentativa da Igreja em governar a sexualidade dos fiéis, garantindo a ordem e o controle da carne, inclusive no cenário conjugal. A mulher é também a esposa, a dama,

e encontra no controle que o homem exerce sobre ela a maneira de manter-se afastada dos pecados próprios de seu instinto.

O texto do Gênese vem também reforçar a convicção, sólida como uma rocha, de que a mulher, auxiliar, foi colocada junto do homem apenas para ser "conhecida", tornar-se dama e sobretudo mãe, um receptáculo, uma matriz preparada para a germinação da semente masculina, de que não tem nenhuma outra função que não a de ser fecundada, de que sem esse papel o mundo teria muito facilmente passado sem ela. Enfim, o relato da criação reforçou os mestres que formavam os pregadores na sua certeza: é mais pesado na mulher o pecado da sensualidade, isto é, do pecado, dessa "parte animal" cujo controle cabe à razão, a qual predomina no macho, tal prevalência conferindo ao masculino o *imperium* sobre o feminino (DUBY, 2001, p. 53).

O pecado de Eva, transformado em pecado do corpo, que tem como consequência direta o sexo, imputa ao corpo caráter de desprezo. Sua conduta, entretanto, não encontra explicação na ingenuidade, mas, ao contrário, na intencionalidade natural de sua ação. Explica-se e exemplifica-se, assim, a propriedade da natureza feminina. Eva não foi levada a pecar pela curiosidade, mas pela cobiça, o desejo de um poder autônomo, o *amor proprie potestatis*. Seu ímpeto primeiro é o de ceder com facilidade a tudo que à tenta. O orgulho e cobiça propostos por Agostinho são transformados, três séculos mais tarde, em explícita concupiscência carnal. O termo sedução ganha contornos claros de sexualidade. Para Beda, o Venerável, monge anglo-saxão do século VII, a serpente não enganou o homem, mas a mulher, por conhecer sua natureza propriamente manipulável e lasciva. A razão só é reduzida diante do prazer carnal, e este encontra-se aflorado na mulher. "No século IX, no mundo monástico, a coisa é assim entendida: o pecado é a mulher, e o sexo, o fruto proibido" (DUBY, 2001, p. 55).

3.4 SEXUALIDADE E CONCUPISCÊNCIA

A sexualização do pecado original teve consequências fortes para o monasticismo medieval. A Idade Média buscou elencar e objetivizar cada vez mais os pecados da carne, de concupiscência e luxúria, encerrando-os em princípios normativos cada vez

mais fechados de sanções e proibições. Para os homens da Igreja, em especial os defensores do modelo ascético, os pecados ligados ao corpo ocupam um lugar de destaque exorbitante dado o irrefreável conflito entre sua natureza carnal e o dever do celibato. O "desprezo pelo mundo, humilhação da carne, o modelo monástico, decididamente pesou muito sobre os costumes e as mentalidades do Ocidente" (LE GOFF, 1992, p. 157).

Se até o século XII a repressão punitiva aos pecados do prazer e da licenciosidade sexual encontra-se sumariamente descrita nos diversos penitenciais produzidos até então, o século XIII marca o compêndio de um novo cabedal de instrumentalização normativa do sexo e da vida conjugal. Os manuais dos confessores que aos poucos substituíram as antigas penitencias exprimem uma nova e mais tenaz concepção do pecado e da intenção do pecador. A vida monacal passou a experimentar um regramento cada vez maior, assim como a vivência matrimonial e a repressão à prostituição. "Assim os pecadores sexuais fazem parte do mundo dos reprovados, nesta grande operação de exclusão do século XIII" (LE GOFF, 1992, p. 161).

A disseminação dos manuais de confessores deram um tom ainda mais grave ao discurso antifeminista da Baixa Idade Média. As referências à concupiscência feminina multiplicaram-se e a mulher transformou-se no ápice da tentação. Os autores do *Malleus Maleficarum* conseguiram levar tal interpretação acerca da licenciosidade feminina ao extremo. Legitimando a imagem do sabá enquanto culto demoníaco das bruxas, e afirmando que a "crença em bruxas é tão essencial à fé católica que sustentar obstinadamente opinião contrária há de ter vivo sabor de heresia" (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 49), o manual admite categoricamente a ocorrência de intercuro sexual entre bruxas e demônios seja em suas reuniões secretas, seja como forma de afirmação do pacto e proliferação da bruxaria.

Quanto à forma de as feiticeiras copularem com incubos, cumpre ressaltar seis pontos. Primeiro: quanto ao demônio e à forma que assume - de que elemento é composta. Segundo: quanto ao ato, se é sempre acompanhado da injeção de sêmen recebido de algum outro homem. Terceiro: quanto ao momento e ao lugar, se há momentos mais propícios do que outros para o ato. Quarto: se o ato é visível para as mulheres ou se só as geradas dessa forma é que são

visitadas pelos demônios. Quinto: se o ato só é praticado pelas que foram oferecidas pelas parteiras aos demônios por ocasião do nascimento. Sexto: se o prazer venéreo alcançado é mais ou menos intenso (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 231).

Buscando responder de forma satisfatória às perguntas colocadas, Kramer e Sprenger adotam um tom bastante severo a respeito da possibilidade da cópula entre as bruxas e os demônios se realizarem em especial em reuniões sabáticas e locais sagrados. O sexo adquire nesse contexto simbologia de entrega total das mulheres praticantes de bruxaria ao Mal e de renúncia à fé cristã da maneira mais abominável que se possa imaginar. Se, de acordo com o pensamento teológico proposto, a sexualidade deve ser sumariamente evitada ou praticada saudavelmente apenas no contexto do casamento como cumprimento do dever de procriação, a entrega ao encontro carnal com demônios e o próprio diabo ou a participação em orgias dos mais variados tipos envolvendo parentes próximos e crianças, os ritos sexuais presentes no imaginário e no discurso sobre os sabás das bruxas imputam à heresia um padrão de mácula indissociável do feminino.

Isso porque, levando-se em consideração a representação de um diabo essencialmente masculino, na medida em que se admite o intercuro sexual enquanto princípio padrão da confirmação de um pacto diabólico necessário à manifestação da bruxaria e dos poderes mágicos legados aos participantes do sabá, decorre que tal relação ocorra em esmagadora maioria com mulheres. Pouco comentada e excessivamente condenada pela cristandade medieval, a homossexualidade acabou ficando fora, pelo menos no âmbito do *Malleus Maleficarum*, das atividades orgiásticas que os demônios buscavam ter, preferencialmente, com mulheres. Considerando-se o princípio masculino dos demônios e a fraqueza antes comentada do feminino, que por natureza cede mais facilmente às tentações dos exércitos de Satã, o documento privilegia sobremaneira o feminino quando da prática da bruxaria voluntariamente num movimento de acordo mútuo da heresia com o Mal.

Ao ofenderem a Deus desse modo, maior poder nocivo lhes é concedido, inclusive o de causar males a homens inocentes como castigo, seja nas suas atividades, seja nos seus corpos. Mas a teoria de que as bruxas modernas se acham contaminadas por essa espécie de lascívia diabólica não está

consubstanciada apenas em nossa opinião; tal crédito há de ser atribuído ao testemunho abalizado das próprias bruxas. Hoje, pelo que nos contam, entregam-se a essas práticas não mais involuntariamente, como em épocas distantes, mas sim voluntariamente, revelando a servidão mais abjeta e miserável (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 235).

Mircea Eliade, em *Some Observations on European Witchcraft*, salienta que o problema da demonização da sexualidade não está exatamente na construção do pensamento clerical do medievo, mas na própria gênese do cristianismo (ELIADE, 1975, p. 170). Nesse sentido, as acusações relativas aos encontros e orgias promovidos por membros de seitas heréticas ou mesmo cristãs sectárias obedecem ao mesmo princípio das acusações feitas pelos romanos aos cristãos quando do início de conformação desse novo modelo de crença. Os apontamentos a respeito da promiscuidade dos rituais ligados à bruxaria na Europa Ocidental referem-se a uma reapropriação dos mesmos mecanismos acusatórios que confeccionaram o edifício da demonização da sexualidade pelos círculos judaico-cristãos da antiguidade tardia, para os quais todo tipo de orgia passou a ser considerado satânico e, conseqüentemente, sacrílego, merecendo os mais altos graus de punição e controle.

Entretanto, argumenta Eliade (1975, p. 171), a sacralidade do encontro sexual com a intenção primeira da procriação não poderia ter sido contestada, seja pelo judaísmo, seja pelo cristianismo. É importante salientar que rituais e cerimônias de intercuro sexual livre carregam consigo desde a antiguidade uma forte expressão nostálgica de celebração da condição humana primária e das forças mágico-religiosas que a regiam. No contexto judaico-cristão, tal estado corresponderia ao elemento paradisíaco situado entre a Criação e o momento da Queda. De uma perspectiva religiosa, a tragédia de Adão e Eva implicou a perda da inocência sexual humana e o recurso à interdição da nudez. O que importa, portanto e de fato, não é provar a existência real destes cultos imorais que permearam o imaginário medieval, mas sim compreender que, em última análise, a quebra dos tabus sexuais impostos ao homem de então através de uma conduta negativa e demoníaca representava para a época a possibilidade de transmutação da própria condição humana divina para uma condição malévola poderosa, contra as quais os homens comuns não poderiam lutar.

As forças mágico-religiosas da proibição das práticas sexuais tentadoras a partir das quais fosse possível a alguém tornar-se bruxa, especialmente através de grandes aventuras rituais sacrílegas, tiveram lugar de destaque no universo do imaginário. A maioria das acusadas de bruxaria afirmaram não sentir prazer em relações sexuais com o diabo. Lendo seus relatos, tais cerimônias parecem-se mais com um rito de iniciação específico do que com uma festa de prazeres. Obviamente, os interrogadores podem ter forçado uma série de confissões por parte das acusadas. [...] Os elementos satânicos das orgias sabáticas talvez não tenham necessariamente existido senão no pensamento de seus perseguidores, forçosamente impostos pela condução dos julgamentos. [...] Entretanto, é também possível que práticas descritas como satânicas tenham sido consumadas e, nesse caso, poderiam expressar uma rebelião individual contra a instituição cristã que havia falhado em seu objetivo de salvação e, mais especialmente, contra a decadência da Igreja e a corrupção da hierarquia clerical (ELIADE, 1975, p. 171).

Em outro extremo da análise acerca dos mecanismos de inferiorização e desqualificação da mulher no medievo a partir da sua natureza licenciosamente sexualizada, encontram-se os discursos idealizadores do feminino que, num exercício constante de busca pelo aperfeiçoamento de sua natureza deveriam primar pelos ideais de santidade e castidade.

3.5 A IDEALIZAÇÃO DA MULHER: O REFORÇO DE UM MITO

No século XII cristalizou-se o processo de idealização do feminino através do culto mariano, que exaltava os ideais de pureza, virgindade e castidade de Maria, mãe dos cristãos. A exaltação à Virgem e a consagração à mesma de inúmeras obras de arte, entretanto, guarda contornos que só irão acentuar a condição de inferioridade do feminino. Na medida em que exaltava a mulher celibatária, fazendo da pureza um ideal, o cristianismo medieval também reprimia o já proclamado lado tenebroso da mulher. O simbolismo criado em torno da Virgem Mãe de Deus fazia destacar-se a idéia de uma mulher que deveria abster-se de toda a sua carnalidade para atingir um lugar ideal de onde se eleva o amor de Deus para com sua própria abnegação. "Este lado negro do princípio feminino não desapareceu, ao contrário, quando o poder da mãe de Deus cresceu, desenvolveu a imagem maligna do espírito feminino" (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 124).

Outra manifestação do princípio de idealização do feminino, o chamado amor cortês, encerra em si os mesmos perigos. Diante do esforço de diversos autores em destacar um tipo de amor estilizado, em que seu objeto de afeição encontra-se acima de si mesmo, adquirindo a mulher posição de superioridade, a literatura não encontra na realidade aplicação prática. Como válvula de escape, este sentimento não encontra correspondente no cotidiano. "Na idealização amorosa, a mulher toma a forma da mais suave felicidade que o homem pode conhecer, mas essa felicidade - por sua própria condição ideal - o homem nunca atinge" (NOGUEIRA, 1995, p. 80). Tem-se, pois, que a própria possibilidade de realização desse amor é inexistente. Petrarca, ao discorrer sobre seu amor ardente por Laura, personagem angélica e irreal, no fundo alimenta uma aversão explícita pela mulher:

A mulher é um verdadeiro diabo, um inimigo da paz, uma fonte de impaciência, uma ocasião de disputas, da qual o homem deve manter-se afastado se quiser preservar a tranqüilidade [...]. Para nós, se estivesse em nosso poder, perpetuaríamos no nosso nome pelo talento e não pelo casamento, pelos livros e não pelos filhos, com o auxílio da virtude, e não de uma mulher (PETRARCA apud LEFEVRE, 1996, p. 213).

Para Abelardo, voz maior da literatura cortês medieval, o homem é propriamente a imagem de Deus, enquanto a mulher constitui-se apenas em simulacro da alma. Dada sua maior proximidade com Deus, o homem é também mais perfeito. Sua sabedoria imputa-lhe também maior dignidade. O homem detém o poder sobre todas as criaturas, inclusive a mulher (DUBY, 2001, p. 57).

Desenha-se, assim, uma longa tradição de temeridade a mulher e a todas as coisas próprias do feminino. A mulher torna-se morada predileta do diabo, dada sua predestinação ao mal. São Bernardino de Siena salienta tal concepção, já bastante comum no século XIV:

Fizeram-na varrer a casa? sim? Façam-na varrer de novo. Fizeram-na lavar as tigelas? Façam-na lavar de novo. Mandaram-na peneirar? Façam-na então peneirar. Ela fez a lixívia? Façam-na preparar em casa. Mas ela tem uma serva! Não importa a servente [...]. Deixem-na fazer, não por falta de ter quem o faça, mas para aplicar-lhe um exercício. Façam-na velar as crianças, lavar os cueiros e todo o resto. Se não a acostumais a fazer de tudo, ela se converterá em um bom pedacinho de carne. Não a abandoneis às suas alegrias, eu vos

digo. Enquanto a mantiverdes ocupada, ela não permanecerá na janela e não lhe passarão pela cabeça outras idéias (Bernardino de Siena apud MONNIER, 1924, p. 198).

O medo da mulher instalou-se, pois, nas consciências medievais, ao mesmo tempo em que se espalhava o pavor do diabo e de suas astúcias. Os sermões das ordens mendicantes, em especial, ajudaram a popularizar um pensamento até então restrito aos círculos eruditos, o da fraqueza e perversidade feminina e sua ligação direta com o Mal. Como instrumento de cristianização, o controle da sexualidade medieval passa também pelo controle da mulher, veículo primeiro da tentação e do pecado.

Teme-se a mulher na mesma medida em que teme-se a sexualidade. O cristianismo deixa de obedecer essencialmente as questões de observância aos ritos para pautar-se na observância da conduta e da moral. O pecado está mais na mulher que no homem e tal fato pode ser bíblicamente atestado. "Adão não foi seduzido, não perdeu a razão. Foi excessivamente terno com sua companheira, absteve-se de feri-la" (DUBY, 2001, p. 57).

Ao mesmo tempo em que a mulher e seu corpo são vistos como responsáveis pela luxúria e o pecado, é preferencialmente dentro do universo feminino que se estabelecem as práticas da magia. Em seu caráter ativo, refere-se à feiticeira em sua tentativa de escape da realidade hostil às suas necessidades e prazeres. Em seu caráter passivo, remete-se à bruxaria e a confluência entre a existência conluio entre o diabo e algumas mulheres.

A atuação da feiticeira dá-se principalmente nos campos do amor e do erotismo. Relacionada sobretudo ao desejo feminino ou ao talento natural da mulher em lidar com as coisas da carne e do sobrenatural, a prática trouxe para o medievo as atividades clássicas de perfumaria e fabricação de venenos, muitas vezes aliados à conjuração de estrofes que se acreditam possuidoras de poder e eficácia indiscutível. Os encantamentos das feiticeiras tinham como objetivo a solução dos males provocado pelo amor, um amor condenável por sua característica própria de paixão, desejo,

concupiscência. São, sobretudo, reações ao desejo reprimido e sufocado pela visão de mundo ascética medieval (NOGUEIRA, 1995, p. 82).

As feiticeiras por vezes acumulavam também funções importantes para a sociedade dentro da qual atuavam. Conhecedoras de princípios e fórmulas medicinais naturais, eram por vezes adeptas das práticas de curandeirismo, muitas vezes o único caminho de acesso ao alívio dos males físicos do corpo, especialmente entre os estratos sociais mais baixos. Circulando entre os níveis mais altos da hierarquia social medieval, e não apenas entre o campesinato, encontravam-se ainda as parteiras, prática comum e recorrente ao longo da Idade Média no acompanhamento e auxílio da gravidez e do nascimento. Esses princípios da feitiçaria, ainda que oficialmente combatidos pelos eruditos da Igreja, fizeram-se presentes e necessários durante toda a Idade Média, persistindo enquanto formas de atuação sobre aspectos até então pouco compreendidos pela ciência em desenvolvimento no ocidente europeu.

Mas a feitiçaria adquire forma tenebrosa quando adentra os espaços da sensualidade. Sua performance sobre os aspectos do prazer são vistas como eminentemente perigosas, pois atuam diretamente sobre o sexo oposto de forma a descontrolá-lo e tentá-lo aos pecados que por si só não cometeriam. No nível do imaginário, a feiticeira participa do mundo do Mal na medida em que lida com os mais baixos desejos e vontades recônditas daqueles que as procuram "possibilitando aos seus 'fregueses' nela [a feiticeira] projetarem as ambições reprimidas por uma 'autocensura' coletiva" (NOGUEIRA, 1995, p. 84).

Como na Antiguidade, além de seus conjuros, confeccionavam venenos, enfeites e cosméticos, ingredientes extremamente necessários para auxiliar, de um modo concreto, os feitiços e invocações realizados. Mulheres pobres [...] recebiam indivíduos de ambos os sexos em sua casa, para solucionar de um modo ou de outro os males do amor. E a maioria de sua clientela era constituída de mulheres mal-amadas e abandonadas [...]. Enfim, no mundo da feitiçaria encontramos a síntese da sabedoria e dos absurdos da tradição popular onde se embrenham mulheres na busca de soluções para as contradições físicas e mentais - única via de sustentação em uma realidade desesperadora - obtendo o suporte, senão adequado, ao menos psicologicamente efetivo entre a existência e o possível (NOGUEIRA, 1995, p. 85).

O papel ativo do erotismo frente ao universo da magia, em um mundo controlado pelo ideal do ascetismo e da conduta moral rígida, conferiu aos praticantes do *maleficium* uma aproximação perigosa com o mundo diabólico. Essa carga negativa tornou-se especialmente forte no momento em que deixou de representar um referente ativo de feitiçaria para incorporar um mecanismo de passividade da bruxa frente à ação dos demônios que com ela copulavam e através dela agiam. Com o surgimento do conceito de bruxaria ligado essencialmente ao Mal e à demônios, as práticas mágicas vão ganhar contornos de complô, num embate horrendo entre o Bem e o Mal, dentro do qual o diabo busca seduzir e utilizar mulheres em sua empreitada contra o cristianismo, ajudando-as na prática dos crimes mais hediondos e nefastos.

"No limite maior da suspeição contra o sexo feminino, encontramos a bruxaria, construção maior do discurso misógino que elaborou o Ocidente cristão" (NOGUEIRA, 1995, p. 85). A bruxaria tornou-se, nas páginas da teologia católica medieval, a mais acabada forma de demonolatria e inversão dos valores propostos por Deus e mantenedores da ordem universal. Praticada por mulheres perversas, as antigas ilusões causadas pelo diabo transformaram-se em realidades cruéis e ameaçadoras. A bruxaria encerra em suas práticas o mais hediondo crime, a negação ao Cristo e a fé, numa traição sem medidas a Deus, referente máximo da apostasia. Nogueira acredita que, "na questão da bruxaria, encontramos a expressão máxima do misoginismo medieval e de suas repercussões". (NOGUEIRA, 1995, p. 86).

O medo da mulher e de sua propensão ao conluio com o diabo é agravado pelas mudanças sociais advindas das transformações próprias do século XV. A idade média de casamento elevou-se substancialmente, de 25 para 30 anos entre os homens e de 23 para 27 anos entre as mulheres. Além disso, o número de mulheres adeptas do celibato ou solteiras aumentou de forma expressiva, inclusive entre os estratos mais altos da população, chegando a 20% em uma sociedade até então acostumada a ter 95% de suas mulheres vivendo sobre as regras do matrimônio. A soma entre solteiras e viúvas revela uma média de 30% das mulheres deste século vivendo sem nenhum

controle masculino, de seu pai ou esposo, uma ameaça potencial à coletividade (NOGUEIRA, 1995, p. 87).

As próprias confissões dão testemunho desta situação, sob o ponto de vista das acusadas: elas se entregavam ao diabo por estarem tristes ou sozinhas. Outra evidência desta reação masculina ao brutal aumento da presença feminina 'anormal' é fornecido pela sentença proferida contra a viúva Ághata, acusada de bruxa na localidade alemã de Horb em 1571, que foi submetida à seguinte escolha: ou a condenação ao braço secular ou ser libertada sob fiança, sob a condição de que ela jurasse viver 'tranquilamente e castamente e permanecesse dia e noite em casa de seu genro'. Recolocando-a desse modo sob a jurisdição masculina, os juízes esperavam resolver o problema. Ou seja, retornava-se à normalidade da base social - a família patriarcal onde todos, inclusive criados e servos, estavam sujeitos à tutela do senhor (MIDELFORT, 1972, p. 186).

A predisposição do ocidente medieval em encarar a mulher como dotada de um caráter maligno conheceu ainda outro agravante. A tendência fisiológica das mulheres em sobreviver a epidemias e a guerras tornava sua proporção muito maior, chegando a 600% em relação ao número total de homens em muitas comunidades (NOGUEIRA, 1995, p. 87). Tal fato colaborou para que recaísse sobre as mulheres acusadas de bruxaria elementos de suspeita cada vez mais complexos de promoção de malefícios para disseminar a enfermidade ou mesmo a morte daqueles que se dispusessem a enfrentá-las.

A magia com fins sexuais como atividade própria do universo feminino, e a conseqüente recorrência ao diabo pelas bruxas para obtenção de seus objetivos, foi tratada com horror pelos teólogos católicos, especialmente após o século XIV, quando este discurso já se encontra em vias de finalização. O *Manual dos Inquisidores* de Eymerich elencava:

Os que chegam a cair em conflitos amorosos com freqüência acabam propondo a seus amantes poções de amor para inflamá-los [...]. Também é freqüente que os amantes, impulsionados pela força do desejo, se encomendem ao demônio para dobrar a vontade daquele que amam, para obter a realização do ato carnal. A opinião generalizada é que, na maioria dos casos, então invocação não é realmente herética, uma vez que se invoca nessas circunstancias ao diabo, para que faça exatamente o que é a sua tarefa: tentar. Entretanto, deverá ser examinada com muita minúcia em que termos foi feita a invocação. Se foi feita em termos imperativos (te ordeno, te constranjo, te intimo, etc.) ou deprecativa (te suplico, te rogo, etc.). Não existe

heresia manifesta se foi utilizada a fórmula imperativa, mas ela existe na utilização de termos depreciativos, pois a súplica implica adoração (EYMERICH, 1607, p. 344).

Se para Eymerich a invocação ao demônio nem sempre acontece sob o estigma da heresia, o *Malleus Maleficarum* pode ser considerado também nesse contexto a *summa demonologica* dos perigos que envolvem o contato da mulher com o diabo.

Ela é mentirosa por natureza, assim, em sua fala ela nos atormenta enquanto nos delicia. Eis porque a sua voz é como o canto das sereias, as quais com sua doce melodia seduzem os viajantes e os matam. Pois ela mata-os esgotando as suas forças, consumindo a sua resistência e fá-los renegar a Deus. [...] E como diz São Bernardo: sua face é um vento incendiário e sua voz o sibilar das serpentes: mas elas também atiram perversos encantamentos sobre inúmeros homens e animais. Em conclusão, toda bruxaria provém da luxúria carnal, a qual na mulher é insaciável (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 121).

Mais uma vez, como ao longo de toda a obra, a mulher é tomada como um ser de personalidade naturalmente perversa. Os autores do documentam salientam que o intelecto feminino, por ser desfavorecido, não é capaz de aprender filosofia, e suas ações estão voltadas sempre para a obtenção de privilégios e prazeres, navegando inescrupulosamente entre a cobiça e a enganação:

A razão natural é que ela é mais carnal que o homem, sendo justificável, a seus olhos, a maioria das abominações carnis. E deve ser notado que existiu um defeito na formação da primeira mulher, uma vez que ela foi formada de uma costela curva, ou seja, a costela do peito, à qual é arqueada como se fosse em direção contrária a um homem. Quando uma mulher chora, ela obra para iludir o homem. [...] Em consequência ela mostra que duvida e tem pouca fé na palavra de Deus. E tudo isso é indicado pela etimologia da palavra: pois *femina* procede de *fe* e *minus*, uma vez que ela é sempre fraca para manter a preservar a fé. Portanto, uma mulher é por sua natureza mais rápida em hesitar em sua fé, e conseqüentemente mais rápida em abjurar a fé, que é a causa da bruxaria (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 115).

Daqui pode-se deduzir facilmente a existência de um modelo cultural específico e bastante difundido acerca da estreita ligação da carne com a fraqueza espiritual da mulher, princípio primeiro do pecado, cometido por si mesma (voluntária ou involuntariamente) e pelo homem, desejoso em seu instinto dos encantamentos que lhe são naturais e contra os quais o ideal ascético se impõe.

O que é a mulher além de um inimigo da amizade, uma punição inescapável, um mal necessário, uma tentação natural, uma calamidade apetecível, um delicioso dano, um Mal da Natureza, pintado com belas cores!

[...]

Toda bruxaria vem da luxúria carnal, na qual as mulheres são insaciáveis. Uma coisa nunca é satisfeita: a boca do útero.

[...]

E abençoado seja o altíssimo que até agora tem preservado o sexo masculino de um crime tão grande. Uma vez que Ele quis nascer e morrer por nós (i.e., como homem) outorgou aos homens esse privilégio (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 114).

A intitulada Questão VI do *Malleus*, *Porque principalmente as Mulheres se entregam às Superstições Diabólicas*, representa uma síntese do tom misógino presente em toda a obra. Reflexo de um medo patológico nutrido por seus autores em relação ao feminino e à prática da bruxaria podemos encontrar entre os adjetivos que (des)qualificam a mulher: imoderadas, perversas, ambiciosas, amargas, levianas, fofoqueiras, carnaís, impressionáveis, maliciosas, lascivas, crédulas, malignas, mentirosas, indisciplinadas, impacientes, depravadas, descontroladas, vingativas, invejosas (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 406).

Apesar da propensão de todas as mulheres ao mal e suas indiscutíveis fraquezas os autores do manual esclarecem que alguns tipos de mulheres se entregam mais freqüentemente à superstição e à bruxaria. Nesse sentido, são três os "vícios que exercem domínio especial sobre as mulheres perversas", verdadeiras praticantes do mal, sendo eles: a infidelidade, a ambição e a luxúria. Todos esses vícios ligam-se, de alguma forma, aos atributos da sexualidade, culminando em pecados de cunho sexual como o adultério, o concubinato e a fornicação.

Cumpra dizer, conforme se demonstrou na Questão precedente, que três parecem ser os vícios que exercem um domínio especial sobre as mulheres perversas, quais sejam a infidelidade, a ambição e a luxúria. São estas, portanto, mais inclinadas que as outras à bruxaria, por mais se entregarem a tais vícios. Como dentre esses três vícios predomina o último, por serem mulheres insaciáveis etc., conclui-se que, dentre as mulheres ambiciosas, as mais profundamente contaminadas são as que mais ardentemente tentam saciar a sua lascívia obscena: as adúlteras, as fornicadoras e as concubinas dos Poderosos (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 123).

A popularidade alcançada pelo *Malleus Maleficarum*, desde sua primeira edição, estendendo-se até os séculos XVI e XVII e sua expressiva utilização nos julgamentos de bruxaria que mataram tantas mulheres por toda a Europa Ocidental em fins do medievo e início da modernidade deve ser lida como o ponto de culminância de um aparato conceitual contrário à mulher que construiu-se a partir da recuperação de diversas opiniões enunciadas por clérigos e laicos até então sobre a inferioridade feminina e a existência da bruxaria enquanto mácula herética imperdoável.

3.6 *MALLEUS MALEFICARUM*: ÁPICE E ELOQUÊNCIA DE UM DISCURSO

É necessário que se tenha em vista, entretanto, que o discurso de tom misógino expresso no documento não nasceu de um ódio fervoroso contra a mulher manifesto em todos os setores da sociedade. Se, por um lado, o discurso do documento evidencia a existência de um aparato imaginativo comum e possivelmente coletivo acerca do feminino, tal discurso não poderia ter sido descrito de forma tão acentuada se não houvesse, de fato, uma repulsa pelo sexo presente de forma exagerada na cabeça dos autores. A vida monástica do medievo e o ideal de ascetismo tão difundido quanto desrespeitado despertaram, possivelmente, na mente dos dominicanos aqui tratados um pavor incontrolável da sexualidade e de todas as questões envolvidas que envolvem o tema, incluindo-se aí o sexo oposto, objeto de desejo e de aversão.

As grandes teses catalisadoras do expurgo do feminino, que se configuram como objeto central da temática do documento, podem ser assim descritas:

- Com permissão de Deus, o diabo e seus demônios buscam imputar ao homem as máximas da danação, com o objetivo de tomarem para si o maior número possível de almas e impossibilitá-las de serem salvas;

- O mal promovido pelos demônios privilegia como lugar de ação o corpo "único lugar onde o mal pode adentrar, pois espírito do homem é governado por Deus, a vontade por um anjo e o corpo pelas estrelas." (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 49). Como as estrelas são inferiores aos espíritos só resta ao demônio o corpo para dominar;
- O domínio que o diabo pode exercer sobre o corpo passa pelo controle e manipulação da sexualidade. Pela sexualidade o diabo pode apropriar-se do corpo e da alma dos homens pois foi pela sexualidade que os primeiros homens pecaram, sendo este seu ponto mais vulnerável;
- Como as mulheres estão mais essencialmente ligadas à sexualidade que o homem elas se tornam suas agentes por excelência, especialmente quando adeptas da prática da feitiçaria. As mulheres possuem mais conivência com o diabo pois "Eva nasceu de uma costela torta de Adão, portanto nenhuma mulher pode ser reta" (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 112).
- A primeira e mais importante característica capaz de conferir poder à mulher que se entrega à bruxaria é a cópula com o diabo. Satã é o grande governante do prazer, mecanismo primordial da tentação;
- Após a cópula com o demônio as bruxas tornam-se capazes de promover todos os tipos de males, entre eles a impotência masculina, o aborto, a histeria provocada pelas paixões desordenadas, oferendas de crianças à Satã, estrago nas colheitas, doença e morte de inimigos, inocentes e animais;
- Os pecados das bruxas são os mais hediondos cometidos sobre a Terra, constituindo-se crime imperdoável sobre o qual justifica-se a tortura e que só pode ser resgatado com a morte.

A última parte do documento, intitulada Que trata das medidas judiciais no Tribunal Eclesiástico e no Civil a serem tomadas contra as Bruxas e também contra todos os Hereges, pode ter sido a mais importante no que concerne à utilização do manual pela Inquisição ao longo da grande caça às bruxas do século XVI. Escrita na forma de considerações a respeito dos instrumentos próprios de um julgamento de heresia, tais como juízes, tortura, documentos, testemunhas e confissões, o manual encerra uma visão extremista acerca da necessidade de se desmascarar a prática da bruxaria através da utilização legítima da violência (ao nível físico ou mental) de forma a punir exemplarmente as réis, confessas ou não.

Mas quando são conhecidas [as bruxas], aqueles cuja obrigação é processá-las, intimá-las, examiná-las e detê-las devem em todos os aspectos agir de acordo com a natureza dos crimes cometidos para que se chegue a uma sentença definitiva e conclusiva, se quiserem evitar a armadilha da danação eterna por causa da excomunhão que lhes será pronunciada pela Igreja quando falham deliberadamente nas suas obrigações (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 511).

A longa lista de feitos malévolos das bruxas apresentados por Kramer e Sprenger estendem-se desde os mais próximos, amantes, filhos, amigos, parentes, clientes no preparo de filtros e poções ou gestantes até juízes seculares e inquisidores eclesiásticos responsáveis pelo julgamento de seus processos. A bruxaria tornou-se, assim uma justificativa plausível para as mazelas sociais de um período de crise social e econômica que culminou na profunda transformação das consciências e do aparato mental das sociedades cristãs medievais.

É fato que a bruxa não constituiu elemento único do imaginário medieval em sua busca por "bodes expiatórios." As minorias segregadas, judeus, hereges, prostitutas e leprosos²⁷ continuaram a exercer influência sobre os acontecimentos cotidianos nefastos e em especial na luta travada entre o Mal e a salvação pelo cristianismo da

²⁷ Vale lembrar que muitas das acusações imputadas à bruxaria no *Malleus Maleficarum* foram também aplicadas a diversas seitas heréticas ao longo da Idade Média Ocidental. Cátaros, Albigenses e Valdenses foram extirpados em contextos de caça à heréticos acusados de práticas que tem em si origem e aplicação semelhante e que haviam sido antes imputadas pelos romanos aos cristãos, tais como o infanticídio, o canibalismo, a profanação de símbolos sagrados e a devassidão sexual. (LIEBEL, 2004, p. 67).

alma humana. O que salta aos olhos no caso específico da bruxaria é o reforço dos mecanismos de desqualificação e inferiorização da mulher trazidos à tona por um dos mais importantes documentos do período, o *Malleus*. A afirmada predisposição da mulher para a prática do mal, embasada nas proposições interpretativas dos textos patrísticos e no aristotelismo em voga em princípios da Baixa Idade Média, encontraram eco nas estruturas culturais de limitação da esfera de ação do feminino, levando muitas mulheres às filas da fogueira inquisitorial.

A diferença cabal entre o discurso presente no *Malleus* e os outros documentos do período está na severidade de suas acusações e a intensidade da repulsa que provoca. É inegável a existência de uma ampla gama de tratados eclesiásticos anteriores ao século XV e que possuem como tema central o Mal e o pecado. Entretanto, em sua maioria, tais discursos não voltam-se necessária e deliberadamente ao feminino. Mesmo os escritos que dão conta das relações entre magia, mulheres e o diabo o fazem sob um tom acuado, numa atitude de temor, e não como um ataque ou acusação ao papel do feminino, mantendo-o distanciado de generalizações, invocando o mesmo apenas para as questões específicas da sexualidade. É nesse contexto que devemos entender os apontamentos expressos no *Formicarius*, no *Canon Episcopi* ou mesmo no *Manual dos Inquisidores*. O documento intitulado *Malleus Maleficarum* trata-se de uma culminância e uma deformação: culminância de um discurso histórico sobre a gênese do homem e o papel da mulher enquanto elemento da criação; deformação de um pensamento que extrapola os limites da sexualidade, do erotismo e do pecado para tratar da mulher como um todo, da mulher e sua natureza, do feminino enquanto envoltório de todos os defeitos que podem ser soprados ao ouvido da criatura pelo diabo.

Se o discurso presente no *Malleus* representa apenas o pensamento e a histeria de seus autores ou o afã de toda a coletividade sobre a mulher e a bruxaria, a historiografia ainda não consegue afirmar. O fato é que tal pensamento possui raízes remotas, e surgiu da confluência de uma série de afirmações que juntas deram vida a um cenário caótico e obscuro. Se as acusações de bruxaria fazem-se pontuais até

meados do século XIII, com poucas ocorrências de real expressividade no número de julgamentos e condenações, a partir do século XIV avolumam-se em uma crescente rápida e espantosa. É nesse cenário de difusão da repressão que o *Malleus* aparece enquanto manual de reconhecimento e jurisprudência, com ares de ferramenta de salvação. Tanto quanto a própria concepção de bruxaria, o documento é fruto de um processo gradual de representação do feminino, da magia e da demonolatria que teve origem no mundo clássico e, aos poucos, ganhou contornos mais claros, objetivos e significativos, culminando em um processo estigmatizador de uma minoria que será perseguida com fervor em fins da Idade Média e começo da Modernidade: as mulheres bruxas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos por discurso cristão, localizado no âmbito da Europa ocidental, o conjunto de formulações e enunciados elaborados e difundidos por clérigos, teólogos e autoridades da Igreja com o objetivo de problematizar, afirmar e legitimar um corpo doutrinário religioso específico, bem como as diretrizes, pensamentos, pontos de vista e modos de comportamentos indicados ao conjunto da cristandade a partir de uma lógica própria e que almeja obter coesão. Ao longo da Idade Média, os princípios do discurso cristão católico passaram por alterações substanciais, impregnados de elementos simbólicos representativos de épocas específicas, de tempos e contextos particulares.

Nos primeiros séculos do medievo, o discurso da Igreja configurava-se como um instrumento de poder e militância, reflexo de um momento de necessidade de construção dos princípios teológicos de afirmação de sua doutrina. Em uma sociedade dominada pelo pensamento mágico, herdeira de elementos de culto pagãos e de sistemas de representação simbólica ligados à compreensão sobrenatural da existência humana, a magia era tratada pelas autoridades eclesiásticas com negligência, ainda que fosse vista com desconfiança. Pensadores importantes, como Agostinho no século IV e Regino de Prüm no século IX, chamaram atenção para os malefícios da magia, mas buscaram salientar seu aspecto ilusório e enganador.

No século XII, a compilação de obras e estudos sobre demonologia colocou em destaque o problema do mal. Deste período em diante, o interesse dos teólogos da Igreja voltou-se cada vez mais para a compreensão dos mecanismos de ação do diabo e de seus planos para acabar com a cristandade. O *maleficium*, até então entendido como exercício prático da magia através de ervas, sortilégios, poções e encantamentos, passou a ser encarado como instrumento de aproximação entre demônios e a malfeitores. Se, até então, a conjuração de espíritos malignos era entendida como princípio de subserviência daqueles para com seus mestres, homens de sabedoria e

poder, ao discurso cristão dos séculos XII em diante promoveram a invocação de seres mágicos à categoria de pacto diabólico.

O cristianismo apregou ainda outro elemento importante às discussões em voga nos séculos XI e XII: a natureza da mulher. Ainda que a inferioridade do feminino fosse frequentemente afirmada desde o início da institucionalização da Igreja Católica, tal elemento de compreensão das relações de gênero exacerbou-se gradualmente entre os séculos XI e XV. Contribuíram para isso a afirmação de uma visão idealizadora do feminino, reforçada pelo advento do culto mariano e da literatura de amor cortês e as discussões em torno da natureza da mulher. Teólogos e estudiosos do clero reforçavam gradual e massivamente a natureza torpe, descontrolada, carnal e maléfica da mulher, reportando-se à Eva enquanto símbolo do pecado e da lascívia feminina. A oficialização do celibato dos monges e clérigos da Igreja funcionou como instrumento de reforço da ótica de sexualização e erotização do corpo feminino. Impedidos, no nível do discurso moralizante do período, de ceder a seus impulsos de ordem sexual, os membros da Igreja encontraram na natureza feminina a justificativa para seus desejos e arroubos de pecado. A mulher era constantemente assediada pelo diabo que, utilizando-se de sua fraqueza, transformava-a em instrumento de perdição para a cristandade, fazendo cair em tentação ora os homens comuns, ora os homens consagrados a Deus.

O conturbado contexto do século XIV incorporou ao discurso cristão uma visão escatológica que pode ser encontrada com facilidade nos documentos do período. O alastramento da fome entre o campesinato e as cidades desde o século XIII, a generalização da violência expressa em novos modelos de guerra, como a Guerra dos Cem anos e os ataques recorrentes de bandos de saque e pilhagem e os diversos e recorrentes surtos de peste que assolavam inúmeros territórios da Europa ocidental promoveram a generalização do sentimento de medo e de proximidade do fim dos tempos entre os cristãos. Os sermões, comuns especialmente entre as ordens mendicantes populares no período, são claro demonstrativo da força com que o discurso escatológico adentrou o universo simbólico da cristandade neste e no século seguinte.

A difusão de um sentimento de medo e terror e a crença na proximidade do apocalipse pela cristandade do século XV fez emergir outros elementos significativos incorporados ao discurso da Igreja: a ira divina contra os pecados cometidos pela cristandade e a ameaça do diabo. A insatisfação de Deus com a conduta e os pecados dos homens tornou-se a explicação mais corrente, no âmbito do discurso da Igreja, para os sofrimentos e mazelas que então se abatiam sobre a cristandade. A recorrência à penitência e à indulgência como instrumentos de reconciliação com Deus tornou-se comum no período. Tal concepção reforçava a imagem da atuação do diabo em sua luta contra a salvação da cristandade. Os teólogos e demonólogos do período afirmavam a presença constante de demônios que buscavam prejudicar e seduzir os cristãos, provocando todo tipo de maldade. As mulheres, fracas e naturalmente propensas ao mal, transformaram-se no alvo preferido do diabo: recorriam a ele quando se deixavam tomar por sentimentos de luxúria, inveja e ganância ou, quando não tomavam a iniciativa, podiam ser facilmente seduzidas para seus encontros noturnos e sabás. As feiticeiras praticantes de magia ritual e sortilégios passaram a ser identificadas como bruxas, reunidas em um complô maléfico sob a liderança do próprio Satã. A bruxaria ganhou contornos de seita organizada de mulheres em torno do diabo com o objetivo de praticar o mal e destruir a cristandade.

O ápice do discurso contra o feminino e a bruxaria encontra-se nas páginas de um polêmico e bastante difundido documento do século XV, o *Malleus Maleficarum*. O sucesso da obra pode ser atestado por suas sucessivas reimpressões, ao mínimo dezesseis após sua publicação em 1486. O manual foi amplamente utilizado por juízes seculares, eclesiásticos e até por adeptos do protestantismo nos grandes ciclos de caça às bruxas dos séculos XVI e XVII, contribuindo para o reforço do mito que encerra.

Os autores do *Malleus* utilizam-se de diversas construções teológicas em voga desde os princípios do cristianismo. A reafirmação do valor do espírito em contraposição à inferioridade da carne, tratada por Agostinho no século IV, permeia inúmeras passagens da obra. A recorrência às proposições de importantes personagens da teologia cristã parece funcionar como instrumento de legitimação ao documento: as

questões relativas à inferioridade do feminino reclamam, por diversas vezes, a autoridade do pensamento de Tomás de Aquino e é através dele que Kramer e Sprenger reclamam a credibilidade de seu discurso.

Através do *Malleus Maleficarum*, Kramer e Sprenger tornaram real no imaginário dos cristãos do século XV o mito da bruxaria enquanto seita organizada de adoração ao mal. As mulheres transformaram-se em suspeitas pelo simples fato de serem mulheres, merecedoras de controle e desconfiança. Todos os infortúnios cotidianos aos quais estavam sujeitos os homens de então podiam ser consequência de bruxaria: tempestades, mortes de pessoas e animais, súbito aparecimento de doenças, perda de colheitas, problemas no parto ou na gestação, deviam ser analisados atentamente, pois o mal assolava a cristandade e as bruxas eram seu maior instrumento de ação.

Assim como Norman Cohn, não acreditamos na existência de uma seita adepta da bruxaria, no século XV, como um grupo organizado e coeso praticante de rituais satânicos. Entretanto, o discurso cristão que encontra culminância no *Malleus Maleficarum* foi capaz de criar um sentimento de medo e insegurança que deu à bruxaria aparência real. Se não era possível que a mesma existisse na prática, ao menos em caráter coletivo, a bruxaria teve ocorrência prática nas fogueiras dos tribunais seculares e da Inquisição, e inúmeras mulheres foram queimadas a partir dessa apropriação simbólica construída no nível do imaginário.

A busca por uma justificativa para as conturbações dos séculos XIV e XV trouxe consigo a afirmação da ira divina e a necessidade de aplacá-la levou a um endurecimento do discurso contra a heresia. Era necessário, pois, que se combatesse o mal e o diabo, para que a cristandade pudesse enfim gozar de paz e de um bom relacionamento com Deus. No contexto do combate à heresia e às interferências do diabo, a igreja endureceu o discurso e procurou utilizar todo o aparato estigmatizador que possuía, criando assim um inimigo único, comum. O discurso contra a bruxaria reuniu em um único sujeito elementos até então desconexos, quais sejam a magia, a mulher e o diabo.

Dessa forma, o importante reside não na existência real da bruxaria como modelo de culto contraventor, mas em sua representação a partir do discurso da cristandade. Real ou não, o conceito da bruxaria passou a permear o imaginário dessas sociedades, de forma que as acusações de bruxaria procederam contra todos aqueles suspeitos de atentar contra a fé e a Igreja.

Deve-se salientar, ainda, que a grande caça às bruxas dos séculos XV, XVI e XVII que se difundiu por inúmeros territórios do ocidente europeu, fazendo muitas vítimas na Península Ibérica, Inglaterra, Império Germânico, Repúblicas e Principados Italianos, regiões do Norte entre outros se voltou, quase sempre, contra mulheres que estavam à margem do processo de controle social do masculino, especialmente viúvas, solteiras, e mulheres solitárias. A inexistência de um homem capaz de “tomar conta” destas mulheres e responder por suas ações revela uma problemática de gênero no campo das fogueiras da Inquisição. O mesmo se revela quando nos deparamos com os casos de mulheres casadas, mães, ou jovens sob tutela do pai envolvidas em acusações de bruxaria. Encontramos, em grande parte, mulheres que exerciam os ofícios de curandeiras, parteiras ou perfumistas, mulheres que causavam inquietação por sua sabedoria com o manejo de ervas e preparo de poções e venenos ou por seu poder de ação no momento dos nascimentos, recorrentemente acompanhados pela sombra da morte.

O documento mais expressivo da busca por bruxas na Europa ocidental, o *Malleus Maleficarum*, fez estender-se o conceito e o iminente perigo da bruxaria, transformando um modelo de conduta em um instrumento de poder político. Comumente, todas as mulheres acusadas de heresia passaram a ser acusadas de bruxaria, de forma que tais horizontes passaram a mesclar-se e confundir-se diante da ameaça do diabo, ampliando cada vez mais os poderes de condenação dos tribunais.

Assim a bruxaria ganhou visibilidade e as acusações alargaram-se. Todo e qualquer problema poderia ter como causa a prática da bruxaria. No âmago do discurso cristão do século XV um exército se compunha, um exército diabólico, com o único objetivo da

destruição. Para combater o inimigo lançou-se mão da palavra, recurso linguístico competente, e da força, presente na tortura e na fogueira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. FONTES

Agostinho de Hipona. Confissões. **Coleção Pensamento Humano**. Bragança Paulista: São Francisco, 2003.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de Mateus Hoepers. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

EYMERICH, Nicolás. **Directorium Inquisitorum**. Venetia: [s. n.], 1607.

Johann Nider. **Formicarius**. Ed. de Augsburg c. 1436. Tradução de Martine Ostorero. Lausanne: Université de Lausanne, 1999.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras** (*Malleus Maleficarum*). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.

Thomas de Aquino. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2005.

2. OBRAS GERAIS

Encyclopaedia Americana. 36 ed. New York: Americana Corporation, 1962.

ALBA, André. **A Idade Média**. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Lisboa: Presença, 1974.

BARSTOW, Anne lewellyn. **La caza de las brujas en Europa**. Girona: Tikal, 1996.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: UNICAMP, 2002.

BRUGADA, Martiriá. **São Roque: serviço ao próximo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BURN, George. The Literature of Witchcraft. **American Historical Association**, Cornell, v. IV, p. 237-266, 1989.

CARDINI, F. Magic and Witchcraft in the Middle Ages and the Renaissance. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 7, n. 1/2, p. 10, 1996.

_____. **Magia, brujería y superstición em El Occidente medieval**. Barcelona: Península, 1982.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 5, n 11, s/p, 1991. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340141991000100010&script=sci_arttext>. Acesso em 2 jan 2012.

_____. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1987.

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios - A Idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna**. São Paulo: Edusp, 2006.

COHN, Norman. **Los demonios familiares de Europa**. Barcelona: 1997.

COHN JR, S. K. **The Black Death transformed**. Disease and culture in early Renaissance Europe. Nova York: Oxford University, 2002.

DE PLANCY, Collin. **Dicionário Infernal**. Lisboa: Cavalo de Ferro, 1969.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300 - 1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DUBY, Georges. **Eva e os Padres** – damas do século XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ELIADE, Mircea. Some Observations on European Witchcraft. **History of Religions**, v. 14, n. 3, 1975.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os 'outsiders'**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes, 1972.

FRASSON, Carla Beatriz. **Análise do Discurso**: considerações básicas. Disponível em <<http://www.fucamp.com.br/nova/revista/revista0612.pdf>> Acesso em 02 abr 2011.

GINZBURG, Carlo. **História noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GOODICH, Michael. **Violence and the miracle in the fourteenth century**. Private grief and public salvation. Chicago: Chicago University, 1995.

HANSEN, Joseph. **Zauberwahn, inquisition und hexenprozess im mittelalter, und die entstehung der grossen hexenverfolgung**. Munich: Oldenbourg, 1900.

HARDY, Ellen; JIMÉNEZ, Ana Luísa. Masculinidad y Género. **Cubana Salud Pública**, Havana, v. 27, n. 2, 2001.

HILLGARTH, J. N. **Cristianismo e Paganismo (350-375)**: a conversão da Europa Ocidental. São Paulo Madras, 2004.

JONES, Prudence; PENNICK, Nigel. **História da Europa Pagã**. Portugal: Europa-América, 1999.

JÚNIOR, Eduardo C P; SILVEIRA, Fabiano A M; ROBERTO, Giordano B S. Roteiro pra leitura do *Malleus Maleficarum*. In: GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa (org). **História do Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007.

KLAPISCH-ZUBER, Chistiane. Masculino/Feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V. II, Bauru: Edusc, 2006.

KORS, Alan C.; PETERS, E. **Witchcraft in Europe**: 1100-1700. Philadelphia, 1972.

KUNZE, Michael. **A caminho da fogueira**. São Paulo: Campus, 1989.

LAMOTHE- LANGON, E. L. **Histoire de l'Inquisition en France**. vol II. Paris: [s. n.], 1829.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Diabo. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2006.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2005.

_____. **Em busca da Idade Média**. Lisboa: Teorema, 2003.

_____. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. A recusa do prazer. In: DUBY, Georges. **Amor e sexualidade no Ocidente**. Porto Alegre: L&PM, 1992.

_____. **O Maravilhoso e o Cotidiano no Ocidente Medieval**. Rio de Janeiro: 70, 19--.

LEFEVRE, Y. **Histoire mondiale de la femme**. Paris: [s. n.], 1996.

LIEBEL, Sílvia. **Demonização da Mulher**: a construção do discurso misógino no *Malleus Maleficarum*. 2004. 74f. Monografia (Especialização em Pesquisa Histórica) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR, Curitiba.

LOYN, Henry Royston (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MACEDO. José Rivair. Representações e modelos femininos. In: MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, p. 65-84, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **A scientific theory of culture and other essays**. Chapel Hill: North Carolina Press, 1944.

MATOS, Maria Izilda S. de. **Por uma história da mulher**. São Paulo: Edusc, 2000.

MAURY, Alfred. **Magia e Astrologia**. Rio de Janeiro: Artenova, 1972.

MERCER, K. Welcome to the jungle. In: RUTHERFORD, J. (org). **Identity**: community, culture, difference. Londres: Lawrance and Wishart, 1990.

MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. São Paulo: Aquariana, 2003

_____. **Historia del Satanismo e la Brujería**. Buenos Aires: Dédalo, 1989.

MIDELFORT, H. C. E. **Witch-hunting in Southwestern Germany (1562-1684)**. Stanford: [s. n.], 1972.

MONNIER, Phillippe. **Le Qattrocento**. Paris: [s.n.], 1924.

MUCHEMBLED, R. **Uma história do Diabo**: séculos XII-XX. São Paulo: Bom Texto, 2001.

MURRAY, Margareth. **The Witch-Cult in Western Europe**. Londres: Oxford, 1921.

NADER, Maria Beatriz. A mulher e as transformações sociais do século XX: a virada histórica do destino feminino. **Revista de História da UFES**. Vitória, n. 7, 1998.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Nascimento da bruxaria**: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes. São Paulo: Imaginário, 1995.

_____. **Bruxaria e História**: as práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1991.

ORLANDI, Eni p. **O discurso religioso**. In: A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 2006.

_____. **Discurso e Leitura**. Campinas: Unicamp, 2000.

_____. **Análise do Discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

PERNOUD, Régine. **Idade Média**: o que não nos contaram. Rio de Janeiro: Agir, 1979.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2008.

PILOSU, Mario. **A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.

QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. **Mirabilia**, v. 14, Vitória, 2012.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROSE, Elliot. **A razor for a goat**: problems in the history of witchcraft and diabolism. Canada: University of Toronto, 1989.

RUNEBERG, Arne. **Witches, Demons and Fertility Magic**: analysis of their significance and mutual relations in West-European folk religion. [S.l.]: Norwood, 1947.

RUSSEL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. **História da Bruxaria**. São Paulo: Aleph, 2008.

RUSSEL, Jeffrey B. **História da feitiçaria**: feiticeiros, hereges e pagãos. Rio de Janeiro: Campus, 1993.

_____. **Witchcraft in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell, 1972.

SALLMANN, Jean-Michel. **A bruxas**: noivas de Satã. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SILVA, Gilvan V. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (orgs.). **Exclusão social, violência e identidade**. Vitória: Flor e Cultura, 2004.

SILVA, Tadeu T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tadeu T. (org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TUCHMAN, Barbara W. **Um Espelho Distante**: o terrível século XIV. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

VEYNE, Paul. **Comment on écrit l'histoire?** Paris: Seuil, 1971.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tadeu T (org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZORDAN, Paola B. M. B. G. Bruxas: figuras de poder. **Estudos Femininos**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 331-341, 2005.