

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

RONI TOMAZELLI

**A REPRESENTAÇÃO CLERICAL DA BRUXARIA NO SÉCULO XV:  
O LIVRO V DO *FORMICARIUS*, DE JOHANNES NIDER**

VITÓRIA  
2016

RONI TOMAZELLI

**A REPRESENTAÇÃO CLERICAL DA BRUXARIA NO SÉCULO XV:  
O LIVRO V DO *FORMICARIUS*, DE JOHANNES NIDER**

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 título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Linha de Pesquisa: Representações e Ideias Políticas

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman

VITÓRIA

2016

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

---

Tomazelli, Roni, 1991-  
T655r      A representação clerical da bruxaria no século XV : o livro V  
do Formicarius, de Johannes Nider / Roni Tomazelli. – 2016.  
135 f.

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

1. Feitiçaria - Séc. XV. 2. Igreja. 3. Demônio. 4. Idade Média -  
História. 5. Estigmatização. I. Feldman, Sérgio Alberto. II.  
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências  
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

---

**RONI TOMAZELLI**

**A REPRESENTAÇÃO CLERICAL DA BRUXARIA NO SÉCULO XV:  
O LIVRO V DO *FORMICARIUS*, DE JOHANNES NIDER**

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 título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 29 de Junho de 2016.

**Comissão Examinadora**

---

**Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman**  
**Orientador**  
**Universidade Federal do Espírito Santo**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Dulce Oliveira Amarante dos Santos**  
**Universidade Federal de Goiás**

---

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

---

**Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré**  
**Universidade Federal do Espírito Santo**

A minha mãe, meu porto seguro, que sempre me incentivou a perseverar.

A Maria Emília, Ana Beatriz, Julia, Gabriela e Alam, amigos que se tornaram irmãos.

## AGRADECIMENTOS

Toda jornada tem um início sereno, um meio turbulento e um fim incógnito. Na escrita do livro da vida, rascunhamos projetos e elaboramos objetivos. Não antecipamos capítulos e tampouco estabelecemos conclusões antes de trilhar sinuosos caminhos. Vivenciamos cada etapa. Damos o melhor de nós mesmos diante da situação que se coloca a nossa frente. Ainda assim, não possuímos a clarividência de antecipar os resultados de nossas ações. Simplesmente executamos possibilidades passíveis de sucessos e fracassos.

Ao fim de mais uma etapa da trajetória acadêmica, iniciada em 2009, gostaria de agradecer primeiramente a Deus e a minha mãe Ana Maria Nossa que, para além de me trazer ao mundo e prezar pela minha educação — na presença inconstante de uma figura paterna — sempre foi exemplo e referência à concretização de meus objetivos. Meu porto seguro de todas as horas. Agradeço também aos meus queridos amigos Maria Emília Helmer Pimentel, Ana Beatriz Lima da Silva, Julia Ott Dutra, Gabriela Lorenzon Matavelli e Alam Galimberti que, ao longo de todos esses anos, permaneceram ao meu lado como verdadeira família.

Não menos importante, presto meus mais sinceros agradecimentos ao Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, grande orientador, incentivador e amigo que, desde a graduação e a iniciação científica, acompanha cada passo dado nesse árduo caminho de formação acadêmica. Tantas reuniões e encontros de pesquisa. Tantas horas compartilhadas no intento de contribuir com este projeto. Muito obrigado pela confiança depositada. Estendo estes agradecimentos ao meu estimado grupo de pesquisa, sempre aberto ao diálogo e à constante troca de conhecimentos. Companheiros de equipe que se tornaram amigos. Agradeço infinitamente à inestimável contribuição dos meus professores de graduação e pós-graduação: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Adriana Pereira Campos, Prof. Dr. André Ricardo Valle Vasco Pereira, Prof. Dr. Antonio Carlos Amador Gil, Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira, Prof. Dr. Julio César Bentivoglio, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Beatriz Nader, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria da Penha Smarzaró Siqueira, Prof. Dr. Michael Alain Soubbotnik, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Maria da Silva Merlo, Prof. Dr. Sebastião Pimentel

Franco (e a todos os demais professores, não menos importantes, que posso ter esquecido de mencionar).

Da mesma forma, agradecimentos especiais: à Prof<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Luciane Munhoz de Omena (UFG), avaliadora externa do projeto de pesquisa, que muito contribuiu para seu desenvolvimento e sua execução; novamente ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, pela fundamental e constante contribuição acadêmica desde a graduação, nas disciplinas da pós-graduação e nos exames de qualificação e defesa; e ao Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré, do Departamento de Línguas e Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, que gentilmente aceitou o convite para participar dos exames de qualificação e defesa, e cujas contribuições para a realização deste trabalho foram extremamente profícuas e edificantes. Agradeço também à Prof<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG), examinadora externa na defesa desta dissertação, pela gentileza em aceitar o convite de participar da banca e contribuir para a avaliação deste trabalho.

Por fim, gostaria de agradecer à CAPES, instituição que fomentou a elaboração e a execução deste projeto. Na mesma medida, estendo minha gratidão ao CNPQ, fomentador ao longo dos anos de Iniciação Científica e ao PPGHIS da UFES pelo apoio ao longo desses dois anos de trabalho.

“Alguns chamam-me bruxa,  
E sem saber de mim, metem-se a ensinar-me a ser uma;  
Insistem que a minha língua ruim (assim feita pelas más línguas deles)  
Enfeitiça seu rebanho, e de fato embruxa suas colheitas,  
Eles mesmos, seus criados, e seus bebês de peito.  
Isso é o que me impõem; e em parte  
Fazem-me acreditar nisso”.

**Mother Sawyer** (Ato II – Cena I) em *“The Witch of Edmonton”* (1621)  
de William Rowley, Thomas Dekker e John Ford.

## RESUMO

Na primeira metade do século XV, o teólogo e reformador dominicano Johannes Nider foi responsável pela elaboração do *Formicarius* (1436-1437), tratado de forte conteúdo doutrinal e moralizante. O documento se insere em um intenso movimento de reforma da cristandade após os percalços vivenciados pela sociedade europeia ao longo do século XIV e se encontra entre os primeiros escritos a apresentar os contornos da emergente conceituação e representação da bruxaria demoníaca. Na esteira das transformações religiosas, culturais e sociais no ocidente medieval, as práticas mágicas e supersticiosas, entendidas na Alta Idade Média como ilusões provocadas pelo diabo sobre indivíduos de pouca fé, receberam uma nova caracterização. Tais práticas, associadas ao crime de heresia, vieram a formar o estereótipo demoníaco da bruxaria. Esse novo modelo de malignidade, pautado na crença da existência de uma nova seita de adoradores demoníacos que se reuniam em assembleias noturnas, nas quais profanavam os símbolos e rituais do cristianismo e cometiam as mais execráveis ações ao gênero humano, serviu como justificção ao movimento de caça às bruxas que teve lugar entre os séculos XV e XVII. Partimos da hipótese de que o ambiente de medo e incerteza suscitado pelas inconstâncias do século XIV impeliu a Igreja em uma busca incessante pela identificação do inimigo — esse, por sua vez, era encontrado *ipso facto* junto às minorias medievais — e dos indivíduos considerados desviantes e portadores de estigmas físicos e morais que justificavam sua exclusão. Nesse sentido, temos como objetivo compreender melhor os mecanismos de estigmatização das minorias medievais no âmbito dos discursos clericais de demonização da bruxaria.

**Palavras-chave:** Igreja Medieval. Diabo. Bruxaria. *Formicarius*. Representação.

## ABSTRACT

In the first half of the fifteenth century, the Dominican theologian and reformer Johannes Nider was responsible for formulating a treaty with a strong doctrinal and moralizing content called the *Formicarius* (1436-1437). The document is part of deep reform movement of Christianity that occurred after the hardships experienced by European society throughout the fourteenth century and is among the first writings to present the outlines of the emerging concept and representation of demonic witchcraft. In the wake of religious, cultural and social transformations in the Western Europe, the magical and superstitious practices, understood in the High Middle Ages as illusions caused by the devil on people of little faith, received a new classification. Associated with the crime of heresy would form the demonic stereotype of witchcraft. This new malignancy model, based on the belief of the existence of a new group of devil worshipers who gathered in night meetings in which profaning the symbols and rituals of Christianity and committed the most execrable actions to mankind, served as justification to begin a witch hunt that took place between the fifteenth and seventeenth centuries. Our hypothesis is that the environment of fear and uncertainty raised by the fourteenth century inconstancy urged the Church in a relentless pursuit to identify this new enemy. The Church found the enemy *ipso facto* near the medieval minorities, individuals considered deviant and people with physical and moral stigmas that justified their exclusion. Therefore, we aim to understand the mechanisms of stigmatization of minorities within the medieval clerical discourse of demonization of witchcraft.

**Keywords:** Medieval Church. Devil. Witchcraft. *Formicarius*. Representation.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2 PELA RECONSTRUÇÃO DE UMA HISTÓRIA DA BRUXARIA</b> .....	18
2.1 MARGINALIDADE, DESVIO E ESTIGMA.....	29
2.2 ESTUDOS HISTÓRICOS DA BRUXARIA EUROPEIA .....	38
<b>3 RELIGIÃO, PODER E SOCIEDADE NO OCIDENTE MEDIEVAL:</b>	
<b>A DEMONIZAÇÃO DA BRUXARIA</b> .....	47
3.1 MAGIA, FEITIÇARIA E BRUXARIA: CONCEITOS E DEFINIÇÕES .....	47
3.2. MUDANÇAS E REPRESENTAÇÕES DAS PRÁTICAS MÁGICAS .....	54
3.3 A MAGIA NA IGREJA MEDIEVAL .....	60
3.4 UM MAL TEMÍVEL E NECESSÁRIO .....	66
3.5 O SABÁ DAS BRUXAS .....	69
3.6 A CONDIÇÃO DO FEMININO E O OLHAR DOS CLÉRIGOS .....	70
3.7. PESTE, GUERRA, FOME E MORTE: AS IMPLICAÇÕES DO SÉCULO XIV ....	77
<b>4 O LIVRO V DO <i>FORMICARIUS</i> E A REPRESENTAÇÃO DA BRUXARIA</b> .....	86
4.1 DO AUTOR E DO CONTEXTO DE PRODUÇÃO .....	92
4.2 DA NATUREZA E ANÁLISE DA FONTE .....	96
<b>4.2.1 Uma seita de maléficos</b> .....	104
<b>4.2.2 Sobre malefícios e demônios</b> .....	111
<b>4.2.3 Sobre os perigos da mulher</b> .....	116
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	120
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	126

## 1 INTRODUÇÃO

As práticas mágicas sempre existiram. Desde os primórdios da humanidade, o homem estabeleceu estreitas relações com o sobrenatural. No entanto, a caracterização dessas forças e relações foram reconfiguradas ao longo do tempo. No que concerne à temática da bruxaria, remontamos as raízes de sua caracterização demoníaca ao período medieval. Entre os séculos X e XII, pode ser observado um momento de relativa benevolência com as práticas mágicas, que eram vistas como meras ilusões provocadas pelo diabo e, portanto, suas vítimas deveriam ser resgatadas do erro para a verdadeira fé.

A partir do final do século XIII, uma série de elementos característicos da bruxaria foi convertida em manifestações demoníacas nocivas à sobrevivência da humanidade. Assentavam-se, assim, as bases para a concepção da bruxaria como instrumento de ação diabólica sobre os homens e eram consolidadas as justificativas para a perseguição sistemática que seria empreendida contra os acusados desse exercício entre os séculos XV e XVII. O que, todavia, levou à alternância de concepções que, ao final do medievo, intensificou o caráter maligno das práticas mágicas? Que elementos permitiram a estruturação de uma sólida demonologia capaz de equipar e direcionar todo o aparato inquisitorial contra determinados grupos ou indivíduos que supostamente atuavam no sentido de destruir a humanidade?

Nossa hipótese consiste em considerar que, com o advento do século XIV, a cristandade ocidental, assolada por guerras, epidemias e disputas pontificais, foi permeada por uma atmosfera de medo constante, um ambiente de profunda instabilidade política, social e religiosa. Ao que parece, no alvorecer do século XV, a Igreja, em plena reorganização após um período de profunda instabilidade — e aqui nos referimos aos episódios do Cativo de Avignon e do Grande Cisma —, ressurgiu com renovada ofensiva contra seus opositores. Houve a necessidade sumária de identificar o inimigo interno que, por sua vez, teve lugar na dissidência.

Cabe ressaltar, no entanto, que o temor e a extensiva preocupação em controlar possíveis ameaças ao bom ordenamento da comunidade cristã não se caracterizam como inovações dos séculos XIV e XV. Pelo contrário, podem ser observados desde o século XIII, em meio às ofensivas contra hereges e outras minorias medievais

promulgadas pelo Quarto Concílio de Latrão (1215). A Igreja, em seu auge, já apresentava uma tendência persecutória que, por sua vez, seria exacerbada na “crise”. Dessa forma, parece razoável considerar que o desenvolvimento de uma nova concepção de malignidade, atrelada a esse ideal de ordenação e controle da sociedade cristã, encontrou terreno propício em meio às adversidades dos dois últimos séculos do medievo.

Coube ao teólogo e reformador dominicano Johannes Nider (1380/85-1438) a autoria de um dos primeiros escritos a evidenciar o novo modelo representativo da bruxaria na primeira metade do século XV — o *Formicarius* (1435-1437). Nider nasceu na região da Suábia, no Sacro Império. Cedo ingressou na ordem dominicana. Após completar seus estudos teológicos na Universidade de Viena, tornou-se prior do convento dominicano da Basileia. Ávido reformador, Nider comprometeu-se seriamente com o movimento de reforma não apenas de sua ordem, mas da Igreja e da cristandade como um todo.

O *Formicarius* pode ser caracterizado como um tratado de forte conteúdo doutrinal e moralizante. Foi elaborado por Nider durante sua participação no Concílio da Basileia (1431-1449) — palco de discussão de uma série de assuntos relativos à reforma da religiosidade cristã após os calamitosos eventos que marcaram o século anterior e epicentro da formação e difusão do estereótipo da bruxaria na Europa ocidental. Trata-se, pois, de um documento peculiar. Construído sobre uma analogia feita a uma colônia de formigas, o tratado procura evidenciar as virtudes e os vícios aos quais estão sujeitos os homens, no intuito de conduzir os “relaxados na fé” ao reto caminho da salvação.

A obra, na qual Nider se utiliza do gênero literário das *exempla* para construir um diálogo entre um teólogo e um ouvinte pouco atento sobre os males que afligem os homens — entre os quais a bruxaria —, constituiu-se em excelente fonte de informações para a futura elaboração inquisitorial do *Malleus Maleficarum*. A descrição contida no Livro V — nossa fonte de estudo —, típica do estereótipo do sabá, aponta para uma seita de adoradores do demônio que atuava na região de Berna e Lausana (MUCHEMBLED, 2001) e apresenta as bruxas como feiticeiras malignas que praticavam malefícios, reuniam-se à noite para adorar o diabo e profanar objetos sagrados e religiosos, além de comer crianças e praticar orgias

sexuais e promíscuas (BAILEY, 2003). Com efeito, Nider não se limita a uma explicação puramente teórica e escolástica dos poderes atribuídos ao demônio e seus seguidores, mas inclui uma variada seleção de relatos ilustrativos.

Temos como objetivo compreender o discurso eclesiástico demonizador da bruxaria como forma de perseguição às minorias e suas implicações na elaboração dos primeiros manuais de persecução amplamente utilizados na grande caça às bruxas do período moderno. Na mesma medida, buscamos reinterpretar as representações do sobrenatural no medievo e reconhecer a bruxaria como estereótipo gradualmente desenvolvido e lançado sobre os grupos marginalizados — aqueles não se adequavam ao contexto social e político dominante. Para tanto, pretendemos aludir às principais correntes interpretativas do estudo da bruxaria europeia que suscitam elementos históricos, teóricos e metodológicos acerca das temporalidades — continuidades e rupturas — que problematizam o fenômeno em análise. O ponto central de nossa proposta de estudo consiste em investigar as bases de formação do discurso demonizador da bruxaria nos escritos tardo-medievais, mais especificamente no *Formicarius* (1435-37), a fim de compreender as possíveis conjunturas sociais e políticas que fomentarem a legitimação e a sistematização das perseguições às práticas mágicas.

Pensar o fenômeno da bruxaria europeia como objeto de estudo histórico pode impor ao historiador determinadas dificuldades em virtude de suas diferenciações no tempo e no espaço. Isso se deve ao fato de que as concepções relativas à bruxaria apresentaram variável caracterização, própria ao contexto social específico de cada localidade onde se manifestaram suas “práticas” e, conseqüentemente, sua perseguição. Ademais, sua representação, no que concerne ao tempo histórico, foi profundamente reconfigurada e dotada de novos sentidos nos últimos séculos do medievo até os derradeiros processos de caça às bruxas no século XVII.

O universo mágico que circunda a caracterização das bruxas e suas ações maléficas encontra-se intrinsecamente envolto no fascínio que o maravilhoso e o sobrenatural exercem sobre homem desde os primórdios da humanidade. No medievo, por exemplo, as fronteiras entre o real e o imaginado eram extremamente tênues e, por vezes, inexistentes. Em contrapartida, ao investigarmos os fenômenos extraordinários inseridos na conjuntura de sociedades distantes no tempo histórico,

precisamos estar atentos, como salienta Caro Baroja (1978), à utilização do termo “realidade” — entendida como a totalidade dos materiais existentes. É preciso ter em conta que nossa forma de compreender a realidade não equivale àquilo que o homem medieval entendia como “real”. Consideramos, assim, indivíduos e sociedades afastados no tempo e constituídos na diversidade de ordem de pensamento e visão de mundo.

Por muito tempo, a escrita da História foi definida a partir do “centro”. O papel das elites no tecido político, econômico e mesmo cultural aparentava ser a única via de acesso ao estudo do devir histórico. Desse “centro” hegemônico emergiram as grandes correntes interpretativas de uma História dita “total”. A renovação historiográfica instigada pelos precursores da Escola dos *Annales*, empreendida a partir de 1929, permitiu abertura a uma gama de novas possibilidades teórico-metodológicas para o estudo de temas que até então permaneciam obscurecidos à sombra dos grandes feitos, das personalidades e das instituições que constituíam os objetos últimos da chamada “História oficial”.

Na segunda metade do século XX, as principais transformações dos domínios historiográficos permitiram, por meio da elaboração de novos métodos e novas abordagens, a acepção da bruxaria como objeto de estudo histórico, bem como beneficiaram, em grande medida, as investigações acerca das minorias como sujeitos do fluxo histórico. Como observa Schmitt (2005), os historiadores da marginalidade iniciaram seus trabalhos preenchendo lacunas deixadas pela História tradicional, ao resgatar os esquecidos da História, como os vagabundos, os criminosos, as bruxas e as prostitutas. Em verdade, a partir da década de 1970, o estudo da bruxaria, estreitamente relacionado às questões da História social e cultural, ganhou considerável destaque no meio acadêmico internacional, tornando-se um dos assuntos muito pesquisados, tanto em âmbito interdisciplinar quanto institucional. Sob as diferentes abordagens, as Ciências Humanas — em especial, a História, a Antropologia, a Psicologia, o Direito e a Literatura — buscaram discutir a temática da bruxaria em seus diversos aspectos (MAINKA, 2002).

Como aporte teórico inicial, utilizamos obras de referência como *Os estabelecidos e os Outsiders* (ELIAS; SCOTSON, 2000) e *Identidade e Diferença* (SILVA, 2000) que nos possibilitarão refletir sobre a temática das minorias no que concerne aos

conceitos de identidade, alteridade, diferença e exclusão, no intuito de contextualizar e contrapor as perspectivas cristãs da marginalização dos acusados da prática de bruxaria, além de sua identificação e legitimação popular. Nessa perspectiva, pretendemos compreender os motivos que propiciaram o desenvolvimento da representação demoníaca das bruxas e feiticeiras, assim como suas alternâncias conceituais ao longo da História. Outro importante aspecto de nosso estudo é a utilização dos conceitos de História Cultural e representação (CHARTIER, 1990) a fim de compreender, em sentido figurado e literal, o real caráter da perseguição ao “outro”, a estigmatização das minorias e sua significância como mecanismo de controle e ordem social.

O arcabouço metodológico deste estudo tem como fundamento a Análise do Discurso (BRANDÃO, 2002), que nos permite discutir o caráter moralizador dos discursos vigentes no período e também na contemporaneidade. Considerando os argumentos de Brandão (2002) acerca dos discursos e suas apropriações, incidimos diretamente sobre a caracterização da linguagem — para além de veículo de comunicação — como instrumento de significação da realidade, evidenciando, igualmente, relativa distanciação entre o objeto representado e o signo que o representa. Nessa perspectiva, a autora salienta que a linguagem, entendida como discurso, não envolve um universo de signos utilizados apenas como instrumento de comunicação ou suporte de pensamento. É, na verdade, uma interação, um modo de produção social. Não é neutra e tampouco natural. Com efeito, ocupa lugar privilegiado na manifestação da representação coletiva.

A Análise do Discurso tem como objetivo problematizar as formas de interpretação/leitura dos sujeitos e de suas representações nas diferentes manifestações da linguagem. Auxilia-nos na percepção de que estamos continuamente sujeitos à linguagem e de que não há neutralidade no uso dos signos. A interação com o simbólico é permanente. Necessitamos, pois, da contribuição da Análise do Discurso para interpretá-los, sem mantermos a ilusão de uma compreensão total de tudo (ORLANDI, 1999).

A reorientação historiográfica, à qual já nos referimos e voltaremos a abordar, permitiu que os excluídos da História emergissem como novos objetos passíveis de investigação; entretanto, como nos sugere Schmitt (2005), a mesma abertura que

conduz a História para novos “territórios” e possibilidades investigativas, suscita habituais dificuldades, principalmente no que concerne à existência de documentação específica utilizável no estudo das novas problemáticas. Dentre estas, a dificuldade de ouvir a voz dos marginais, já que foi meticulosamente abafada por aqueles que conservavam a primazia do poder — os que falavam sobre esses grupos, mas não lhes permitiam falar.

No que tange aos estudos dedicados ao fenômeno da bruxaria ao longo do medievo, semelhante ao âmago das grandes perseguições do período moderno, os mesmos impasses podem ser claramente observados. Apesar de não constituírem obstáculos de cunho prático, considerando-se que temos acesso aos principais documentos relativos ao tema em numerosas traduções para os idiomas modernos, as mesmas fontes nos apresentam apenas uma visão parcial dos fatos. Trata-se de manuais, bulas e tratados redigidos por aqueles que se dedicaram a perseguir e estigmatizar a prática da bruxaria. Nesse sentido, lidamos com o “silêncio das fontes”, em que as bruxas não têm voz própria e não são representadas por si mesmas. Tal fato não nos permite identificar sua real caracterização, e sim apenas o modelo representativo de malignidade que lhes foi atribuído por seus algozes.

Precisamente sobre esse aspecto, salienta o historiador italiano Franco Cardini (1996) que nunca poderemos estudar as bruxas em si mesmas, uma vez que sua voz livre nunca chegou até nós, que somos obrigados a estudá-las por meio de documentos de teólogos e inquisidores responsáveis por sua sistemática perseguição. Dessa forma, muito mais profícuo seria estudar os clientes das bruxas, tão ou mais interessantes que elas mesmas. Na conjuntura medieval europeia, as bruxas são, antes de mais nada, consoladoras dos aflitos, vendedoras de sonhos e ilusões. Na mesma medida, são bodes expiatórios de uma sociedade profundamente marcada por desejos e medos, vícios e impotências.

Na segunda seção do presente trabalho, buscamos esboçar, inicialmente, o caminho percorrido pela historiografia com a abertura ao estudo de novos temas e novas abordagens — e em contribuição com as demais áreas do conhecimento, em especial, as ciências humanas e sociais — que permitiu a emergência da bruxaria como objeto de estudo histórico. Em um segundo momento, elencamos alguns dos principais estudiosos sobre a temática em questão, a fim de evidenciar os aspectos

basilares das distintas correntes interpretativas que se propõem a investigar o fenômeno da bruxaria ao longo da História, em especial, no medievo.

A terceira seção contempla uma apreciação dos elementos centrais que caracterizaram a bruxaria — ou melhor, aquilo que viria a ser considerado bruxaria — ao longo do período medieval. Procuramos, assim, salientar as transformações observadas nas concepções relativas às práticas mágicas que, ao fim do medievo, foram convertidas em bruxaria demoníaca das grandes perseguições. Inicialmente, evidenciamos as condições que delineavam as concepções relativas ao universo mágico na Alta Idade Média, para então podermos compreender melhor os mecanismos que levaram à transfiguração dessas ideias pelos discursos clericais de demonização da bruxaria.

Ademais, buscamos ressaltar a diferenciação de alguns termos relativos ao objeto de estudo, a fim de evitar determinadas generalizações. Na mesma medida, pretendemos aludir aos aspectos relativos aos usos da magia pela Igreja medieval, tal como as práticas admitidas pelo “sagrado eclesiástico” em detrimento dos elementos que, não se adequando a ele, eram transportados à esfera de malignidade. Por fim, nos propomos a discutir a conjuntura histórica dos séculos XIV e XV, cujas particularidades — e aqui nos referimos a uma série de acontecimentos que abalaram o período — delinearam, sobremaneira, as novas concepções relativas às práticas mágicas e fomentaram a consolidação da representação demoníaca da bruxaria nos grandes manuais inquisitoriais.

A quarta seção é dedicada à análise da fonte em estudo — o Livro V do *Formicarius*. Buscaremos, pois, evidenciar os principais aspectos relativos ao contexto histórico de produção do referido documento, tal como uma apreciação específica da natureza da fonte. Para além disso, procuraremos evidenciar, no discurso moral de Nider, as bases de formação do novo modelo representativo da bruxaria demoníaca. Para a análise da fonte, serão utilizadas duas traduções. A primeira delas consiste em uma produção francesa que apresenta a edição integral do Livro V, elaborada por Jean Céard, sob o título de *Des sorciers et leurs tromperies (La Fourmillière, Livre V)*, publicada pela editora Jérôme Millon em 2005. O texto, traduzido e editado por Céard, é acompanhado pela versão original do documento em latim. A segunda tradução constitui-se de uma compilação realizada por José María Montoto, em

1883, sob o título de *Libro de los maleficios y los demonios*. Nessa edição, o Livro V foi dividido para compor os tomos II, III e IV da *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*. Faremos uso de uma versão mais recente da compilação realizada por Montoto, que foi publicada, em 2000, pela editora espanhola Roger. Cabe observar, no entanto, que a utilização da referida compilação será dar apenas em caráter auxiliar, visto que Montoto se propôs a realizar adições e comentários ao tratado de Nider.

## 2 PELA RECONSTRUÇÃO DE UMA HISTÓRIA DA BRUXARIA

A História é a trajetória dos homens no tempo. Em um sentido amplo, observa Robinson (2011), a História abarca a totalidade dos vestígios de tudo o que os homens fizeram ou pensaram desde o surgimento da humanidade. Pode descrever hábitos e emoções. Suas fontes de informação apresentam natureza das mais diversas, desde rústicos instrumentos de pedra dos primeiros homens aos periódicos diários. Em suma, tudo o que se deixou registrado — sem nos limitarmos aos registros ditos oficiais — sobre o passado da humanidade. Sua utilidade mais significativa, tanto negligenciada, consiste em auxiliar na compreensão de nossa realidade, nossos semelhantes, além dos problemas e das perspectivas que permeiam a vida em sociedade.

Por um extenso período, insistiu-se que a melhor maneira que compreender a História se dava em um quadro cronológico delineado pelos principais acontecimentos registrados no passado da humanidade: uma história de datas e fatos para compreendermos as relações estabelecidas pelas sociedades no tempo. Como salienta Robinson (2011), é recomendada como um tipo de história mais fácil de ensinar, uma vez que não demanda reflexão, apenas memória. Trata-se de uma História que, por fatos e feitos, restringiu-se ao âmbito político, à exaustiva enumeração de dinastias e incursões militares. Constitui uma História tradicional que preconizava as realizações das elites, dos indivíduos e dos grupos — a performance política de um ministro, a campanha de um general, a sacralidade de um santo, o surgimento de uma linhagem, o triunfo de uma religião, a emergência de uma nação. Essa História tinha por objetivo justificar a ordem estabelecida, retratar suas origens e celebrar seus feitos (HAMEROW, 2013).

Em contrapartida, é preciso considerar que o campo da História não é estacionário, limitado a desenvolver-se apenas refinando seus métodos e apropriando-se de novos materiais. A disciplina como um todo está em constante renovação de ideias, objetivos e paradigmas. Em especial, a partir da primeira metade do século XX, uma profunda reconfiguração do campo historiográfico em âmbito acadêmico e científico permitiu a eclosão de amplo arcabouço de possibilidades teórico-metodológicas, como a emergência de novos temas e novas abordagens para os estudos históricos. Essa abertura abriu um novo leque de possibilidades para o estudo dos mais

recônditos aspectos das relações humanas. Nesse ínterim, a temática da bruxaria auferiu grande destaque, podendo ser estudada sob novas perspectivas.

Antes de adentrar nas questões específicas relativas ao estudo histórico da bruxaria, necessitamos conhecer, ao menos de forma geral, as principais mudanças que marcaram os domínios historiográficos nas últimas décadas e que possibilitaram a categorização da bruxaria, além de outros temas até então negligenciados como objetos passíveis de análise histórica. Tais transformações na disciplina historiográfica tiveram como catalisadores o advento da Escola dos *Annales* (1929-1989) e, conseqüentemente, as propostas de renovação produzidas pelas gerações historiográficas posteriores.

A expressão “nova história” (*nouvelle histoire*) pode ser empregada para indicar a História sob a influência das Ciências Sociais, elaborada a partir dos debates entre historiadores, sociólogos, filósofos e geógrafos no início do século XX (REIS, 1996). Segundo Le Goff (2011), a emergência dessa História nova se processa em meio a uma profunda renovação no campo científico, marcada pela afirmação de novas ciências e reafirmação de outras já existentes — como a sociologia, a demografia e a antropologia —; pela reestruturação, no nível da problemática e do ensino das ciências tradicionais, e pelo aparecimento de ciências híbridas e interdisciplinares. No cerne desse movimento de reorientação dos parâmetros científicos, encontra-se a História integralmente renovada. Essa transformação estendeu-se às mais sólidas e antigas tradições.

A nova História transmutou a escala de valores da experiência histórica, ao mesmo tempo em que se abria a novos campos de investigação científica até o momento desconhecidos ou ignorados. Como instrumento de contestação à velha História tradicional, buscava-se uma História “vista de baixo”, por meio da crítica às elites que por muito monopolizaram o aprendizado histórico. Da mesma forma, orientava seus olhares aos pobres, oprimidos e ignorados. Voltava-se às grandes massas, silenciadas desde o início da História: camponeses, artesãos, criminosos, loucos, mulheres, imigrantes, sociedades indígenas e culturas nativas, escravos e servos, entre tantos outros (HAMEROW, 2013).

Sob tais contornos, essa História renovada pressupunha também a importância relativa dos vários tipos de informação encontrados pelos historiadores em suas

pesquisas. Os novos valores imputados ao saber histórico exigiam a adoção de novas técnicas e abordagens metodológicas. Os métodos empregados pela velha escola limitavam-se à análise dos documentos ditos oficiais, públicos ou privados, dos grupos detentores do poder — eram memorandos, cartas, discursos, atas, jornais e periódicos. Por outro lado, a nova História lançou mão de diversas técnicas acadêmicas compatíveis com dados de diferentes naturezas, no intuito de lidar com a ampla escala de informação que o campo historiográfico passava a abarcar, além de fornecer resultados mais precisos e “científicos”. Nessa perspectiva, emergiram o gosto pela quantificação e os usos de uma “História-ciência social” e uma História em sintonia com os métodos da psicologia, da psiquiatria e da psicanálise (HAMEROW, 2013).

Ademais, no que concerne ao estudo das fontes, como salienta Le Goff (2011), a nova História expandiu o campo do documento histórico, substituindo por uma História alicerçada em uma extensa variedade de novos documentos, como textos escritos das mais variadas naturezas, além de fontes iconográficas, orais e arqueológicas, entre tantas outras, a primazia dos textos e documentos escritos. O tratamento crítico desse novo arcabouço documental, todavia, permaneceu em certa medida orientado pela metodologia erudita desenvolvida entre os séculos XVII e XIX. Em resumo, a novidade apresentada pela nova História, em especial, a partir da década de 1970, consiste em três processos, como destaca Olábarri Gortázar (2013, p. 519, grifo do autor): “**novos problemas** obrigam a repensar a própria História; **novas abordagens** modificam, enriquecem e revolucionam os setores tradicionais da História; **novos objetos** aparecem, enfim, no campo epistemológico da História”.

Apesar de frequentemente utilizada para designar as transformações dos paradigmas historiográficos nas décadas de 1970 e 1980, a nova História encontra-se diretamente (embora não exclusivamente) relacionada aos trabalhos desenvolvidos por Lucien Febvre e Marc Bloch, fundadores da revista dos *Annales* (1929), e por Fernand Braudel, responsáveis pelo importante movimento de renovação da História em detrimento dos moldes da historiografia tradicional, a partir da década de 1930 (BURKE, 1992).<sup>1</sup> Ao adentrarmos o século XX, em meio às

---

<sup>1</sup> É preciso ressaltar a existências de inúmeras críticas ao monopólio dos *Annales* sobre a revolução da prática historiográfica posta em curso pela nova história, como se ela constituísse fruto, *par*

reivindicações políticas dos movimentos populares e à difusão dos ideais marxistas, assentou-se o terreno para a manifestação de mudanças substanciais na concepção dos pressupostos historiográficos (RAMINELLI, 1990). Aos poucos, a tendência da valorização dos grandes feitos/heróis políticos e da chamada “História Oficial” cedeu espaço ao estudo das minorias, possibilitando assim a criação de novos objetos para o campo historiográfico.

O grupo dos *Annales* foi fundado em 1929, sob as lideranças de Lucien Febvre e Marc Bloch, com a criação da revista histórica francesa *Annales d'Histoire Économique et Sociale*. Sua atuação manifestou considerável destaque no confronto com a “Escola Metódica” ou “Positivista”, cujo objetivo era estabelecer “uma investigação científica afastando qualquer especulação filosófica e visando objetividade absoluta no domínio da História” (BOURDÉ; MARTIN, 1987, p. 97). Combateu, antes de tudo, uma História voltada, exclusivamente, aos fatos singulares, em especial os de natureza política, diplomática e militar, cujo critério de cientificidade pautava-se na análise de “fatos verdadeiros”, por meio de “documentos autênticos” (VAINFAS, 1997). Essa História política, narrativa e assentada nos acontecimentos nada mais era que um jogo de aparências, pois a verdadeira História encontrava lugar nos bastidores e recintos ocultos do jogo das forças humanas. Tal primazia política ignorava os reais motores da História, seus aspectos geográficos e econômicos, ou ainda sociais, intelectuais, religiosos e psicológicos. Era preciso, portanto, uma completa reestruturação do campo historiográfico. Seguindo tal perspectiva, tinha-se por objetivo retirar a História de suas veredas habituais e apartá-la de seu confinamento em âmbito estritamente disciplinar. Em outras palavras, “tratava-se de demolir paredes e divisões que separavam a História das ciências vizinhas e, em particular, da sociologia” (LE GOFF, 2011, p. 136).

Como observa Le Goff (2011), as novas diretrizes propostas pela Escola dos *Annales* encontravam expressão em ambos os epítetos que designavam a revista: o ideal de produzir uma História econômica e social. Sob o título de “econômica”, buscava propagar um domínio por muito tempo negligenciado pela História

---

*excellence*, da historiografia francesa. Não apenas a França, como também Alemanha, Estados Unidos e outros tantos países são produtores de relevantes aportes ao saber histórico, apesar de menos conhecidos (cf. OLÁBARRI GORTÁZAR, 2013). Todavia, optamos por restringir nossas considerações aos paradigmas referentes à Escola dos *Annales* no que tange sua influência sobre as transformações empreendidas pela nova história, haja vista as contribuições de importantes autores dessa vertente historiográfica para nosso estudo.

tradicional. Sob o atributo de “social”, sugeria a necessidade de uma História universal, como única História verdadeira. Em suma, a posição dos *Annales* definia-se pela recusa a uma ciência superficial e simplista, focada na superfície dos acontecimentos, em benefício de uma área profunda e total. O mesmo historiador enfatiza que o programa da nova História, proposto pelos *Annales*, carrega em si evidente influência de grandes intelectuais do século XVIII e XIX, como Voltaire, Chateaubriand e Guizot. Esses pensadores já aludiam a mudanças desse campo direcionadas a uma História

[...] econômica, demográfica, história das técnicas e dos costumes, e não somente história política, militar e diplomática. História dos homens, de todos os homens, e não unicamente dos reis e dos grandes homens. História das estruturas, e não apenas dos acontecimentos. História em movimento, história das evoluções e das transformações, e não história estática, história-quadro. História explicativa, e não história puramente narrativa, descritiva – ou dogmática. História total [...], artística, antropológica [...]. História “filosófica”, isto é, problemática e explicativa (LE GOFF, 2011, p. 146-148).

Era preciso uma História problemática e não automática. De maneira semelhante, Michelet — um dos principais precursores da História nova, tal como de nosso objeto de estudo — em seu “Prefácio” de 1869 à sua *Histoire de France* apresenta:

A recusa de uma história essencialmente política e, ao mesmo tempo, a aspiração de uma história total e profunda. Enfim, e sobretudo, o apelo a duas orientações essenciais da história nova: uma história mais material, anunciadora da história da cultura material, interessando-se pelo clima, pelos alimentos, pelas circunstâncias físicas, e, ao mesmo tempo, uma história mais espiritual. Uma história que seja a dos costumes (MICHELET, apud LE GOFF, 2011, p. 150-151).

Em linhas gerais, o grupo dos *Annales* pode ser dividido em três fases: a Primeira Geração, de Marc Bloch e Lucien Febvre (1929-1945); a Segunda Geração, sob a liderança de Fernand Braudel, Robert Mandrou e Marc Ferro (1945-1968), e a Terceira Geração, com destaque para André Burguière, Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Revel, Jacques Le Goff e Georges Duby (1968-1988) — fase usualmente conhecida como Nova História. Cabe ressaltar, ainda, que as duas primeiras fases foram marcadas pela abordagem “sociológica” da realidade, segundo a qual os objetos de estudo deveriam ser explicados por meio de uma estrutura socioeconômica, ao passo que a terceira geração dos *Annales* dedicou-se a uma abordagem “antropológica”, baseada na noção de “mentalidades coletivas”.

Organizando-se em torno de princípios gerais e relativamente vagos, a Escola dos *Annales* possibilitou a grande heterogeneidade de sua produção. Em amplo contexto, como assinala Reis (1996), as principais mudanças propostas pelos fundadores dessa corrente historiográfica consistiam na interdisciplinaridade, na utilização de novos objetos de pesquisa e novas estruturas de explicação-compreensão da História, além de significativas transformações no conceito de fonte histórica. Ademais, outra importante inovação atribuída aos *Annales* relaciona-se à concepção do tempo histórico, por meio do conceito da “longa duração”, minimizando, assim, a importância dos eventos específicos.

Nessa perspectiva, o ideal do “tempo tripartite”, elaborado por Fernand Braudel, estabelecia que as dimensões temporais da História se dividissem entre: a **curta duração**, equivalente ao tempo dos acontecimentos, do factual e dos indivíduos; a **média duração**, designada como o tempo dos ciclos, das conjunturas e das ações dos grupos sociais, e a **longa duração**, a dimensão das estruturas e das mudanças mais lentas (grifo nosso). Nos argumentos de Le Goff (2011), apenas na longa duração (*longue durée*) os aspectos mais profundos da História podem ser apreendidos. As mudanças nos sistemas sociais e econômicos são lentas e graduais. Nessa mesma linha de raciocínio, entende-se que a História de curta duração se mostra incapaz de compreender e explicar as mudanças e as permanências. É preciso, então, atentar ao estudo das estruturas, sem, contudo, recair na ilusão de uma História estática, imóvel.

Diferente de suas predecessoras, ainda que não se isente de suas marcas, a terceira geração dos *Annales*, sob a direta influência da antropologia, já não buscava um sentido global para a História (REIS, 2005). Abandonada a pretensão de totalidade, a História se fragmentou, multiplicou suas curiosidades e tornou tudo seu objeto. Passava-se, assim, a uma História de “tudo” e não mais do “todo”.

Coadunamos, pois, com os argumentos de Peter Burke (1997), segundo os quais a contribuição mais importante da tradição dos *Annales* constituiu a expansão do campo historiográfico para as diversas áreas do conhecimento — a interdisciplinaridade. Segundo o autor,

[...] o grupo ampliou o território da história, abrangendo áreas inesperadas do comportamento humano e a grupos sociais negligenciados pelos historiadores tradicionais. Essas extensões do território histórico estão

vinculadas à descoberta de novas fontes e ao desenvolvimento de novos métodos para explorá-las. Estão também associadas à colaboração com outras ciências, ligadas ao estudo da humanidade, da geografia à linguística, da economia à psicologia (BURKE, 1997, p. 126).

Tal associação permitiu que a História rompesse com a longa tradição que a caracterizava e passasse por completa renovação, o que, todavia, não implica negar toda a prática anterior, mas submetê-la a um novo olhar, frente a novos problemas, por meio de novos instrumentos e direcionados para novos fins (REIS, 1996). Tal percurso foi realizado no sentido de desenvolver uma História sociocultural que permitisse a ampliação dos horizontes historiográficos. Nas palavras de Vainfas (1997, p. 130), uma *nova História* “[...] problematizadora do social, preocupada com as massas anônimas, seus modos de viver, sentir e pensar”.

A aproximação com a antropologia fomentou um crescente interesse pela História dos costumes, a saber, das técnicas do corpo, das formas de alimentação, dos modos de vestir, habitar etc. Em consequência, surgiu a necessidade de aprimorar os métodos historiográficos em benefício de uma História configurada a partir de fontes e textos até então negligenciados (LE GOFF, 2011). No final da década de 1950, um novo ideal de renovação se processou, agora no interior da corrente historiográfica dos *Annales*, abrindo caminho à emergência do conceito de “mentalidades” (*mentalité*) que, posteriormente, deu lugar às proposições da História Cultural e suas categorias de “representação”. De acordo com o historiador francês Roger Chartier (2002), a partir da década de 1960, a noção de “mentalidades”,<sup>2</sup> nascida do contato com outras ciências sociais, se estabeleceu na historiografia francesa no sentido de assinalar uma História que não instituía como objeto nem as ideias, nem os fundamentos socioeconômicos, mas pautada na compreensão de ideais, valores e padrões de comportamento dos indivíduos. Pretendia, assim, estabelecer uma História que conjugasse aquilo que, segundo Jacques Le Goff (1988), o indivíduo possuía em comum com outros homens de seu tempo, ou seja, seu nível cotidiano e coletivo. Em uma aproximação a essa modalidade histórica

---

<sup>2</sup> Em verdade, como observa Ariès (2011), a noção de “mentalidades” nasce nos anos que se seguem ao fim da Primeira Guerra Mundial, junto a um grupo de historiadores, geógrafos, sociólogos etc., responsáveis pela criação dos *Annales* a partir de 1929. No entanto, contemporânea a essa primeira geração, a história das mentalidades nada mais era do que uma faceta mais extensa da história econômica e social, ainda eclipsada por ambas as esferas dessa nova história em construção. É precisamente a partir da década de 1960 que observamos o conceito de “mentalidades” estender-se, sem exceção, a tudo o que era perceptível ao observador social.

poderíamos considerar, grosso modo, que o estudo das mentalidades nos permitiria realizar uma leitura das “atitudes mentais” aceitáveis e concebíveis em determinada época ou em dada cultura, que em outra época e outra cultura haviam deixado de ser estudadas (ARIÈS, 2011).

Para Vainfas (1997), entretanto, não é correto afirmar que o despontar do conceito de “mentalidades” tenha rompido totalmente com a tradição dos *Annales*, porque determinados temas, como os relativos à religiosidade, foram, pelo contrário, revalorizados sob o viés dos estudos de Lucien Febvre e Marc Bloch. Cabe aqui ressaltar que, entre as temáticas privilegiadas pelo estudo das “mentalidades”, encontram-se os assuntos relacionados ao cotidiano e às representações, como o amor, a morte, a família, as bruxas, a mulher, os comportamentos, que enfatizam o apego à narrativa e à descrição, em contraposição às explicações globalizantes. Esses assuntos integram quatro áreas temáticas principais: as religiosidades, as sexualidades, os sentimentos coletivos e a vida cotidiana. A História transpunha a esfera limitada das atividades conscientes, voluntárias e orientadas para as decisões políticas e ideológicas para abrir-se ao domínio do imaginário, do sentimento e da gratuidade, tão importantes quanto os aspectos demográficos e econômicos (ARIÈS, 2011). Ruiz Guadalajara (2003) sintetiza:

O esforço metodológico das “mentalidades” esteve dirigido à restituição das formas de pensar e de sentir coletivamente, sempre tratando de estabelecer a articulação entre os pensamentos e o social. Isto impôs a reconstrução dos sistemas de representações e de valores que compartilhou um grupo ou uma sociedade em uma época específica (RUIZ GUADALAJARA, 2003, p. 38, tradução nossa).<sup>3</sup>

Mais do que sua preocupação com a interdisciplinaridade e com a diversidade do campo documental, os historiadores das mentalidades demonstravam considerável interesse pela quantificação, tanto no âmbito dos padrões de comportamento, quanto em termos de fontes (VAINFAS, 1997). Em especial, a nova demografia histórica, herdeira da vertente econômica dos *Annales*, favoreceu sobremaneira as mentalidades, fornecendo bases documentais estatísticas através de estudos dos movimentos populacionais, suas relações com meios de subsistência, os períodos

---

<sup>3</sup> “El esfuerzo metodológico de “las mentalidades” estuvo dirigido a la restitución de las formas de pensar y de sentir colectivamente, siempre tratando de establecer la articulación entre los pensamientos y lo social. Ello impuso la reconstrucción de los sistemas de representaciones y de valores que compartió un grupo o una sociedad en una época específica”.

de fome e as epidemias. Dessa forma, impelia a História das mentalidades a ampliar seu campo de interpretação, posto que a análise de estatísticas demográficas, em meio a suas séries numéricas alocadas na longa duração, revelariam modelos de comportamentos até então inacessíveis (ARIÈS, 2011).

O conceito de mentalidades implica uma singular dilatação do território do historiador e um alargamento da História além de suas antigas margens. Com o propósito de evidenciar a caracterização de seus objetivos, Jacques Le Goff (1988) procurou demarcar os diálogos que a História das mentalidades constrói em parceria com as demais áreas do conhecimento, a saber: a etnologia, a sociologia e a psicologia social. Assim, podemos considerar que, junto aos etnólogos, o historiador das mentalidades busca alcançar o nível mais estável e imóvel das sociedades (o social e o mental). Com o sociólogo, objetiva a compreensão do coletivo. E, em sintonia com o psicólogo social, se dedica ao entendimento das noções de comportamento e atitude.

Nos argumentos de Vainfas (1997), a História das mentalidades recebeu inúmeras críticas desde o início de sua trajetória, profundamente marcada por notável ambiguidade ou fragilidade teórica — elemento que contribuiu significativamente para seu desgaste. Era, portanto,

[...] criticada por ser “demasiadamente antropológica”, ao privilegiar a estagnação das estruturas na longa duração, ou condenada, pelo contrário, por ser “insuficientemente antropológica”, ao julgar o **outillage mental** de sociedades passadas à luz da racionalidade contemporânea. Acusada de ser pretensiosamente “nova”, seja por instaurar modismos tão atraentes quanto passageiros, seja por reeditar o antigo estilo historicizante de fazer história, o factualismo, a narrativa memorialista etc. (VAINFAS, 1997, p. 128, grifo do autor).

Em virtude das críticas (internas e externas) às quais foi submetida, a noção de “mentalidades” sofreu um desgaste quase irreversível (VAINFAS, 1997). Apesar de apresentar-se como uma “noção vaga, ambígua e, às vezes, inquietante”, Le Goff (2011, p. 161) argumenta que as mentalidades se destacaram entre as concepções que mais agitaram a História nas últimas décadas, funcionando como contrapeso necessário aos demais campos historiográficos. O enfraquecimento dessa vertente historiográfica abriu caminho para a projeção de novos campos disciplinares, em especial ao conceito de “História Cultural”, cuja origem se estabelece mediante a redefinição do próprio aparato teórico-metodológico instituído pelas “mentalidades”.

Aliás, na década de 1980, o campo da História tornara-se alvo de inúmeros questionamentos, por parte das Ciências Sociais, quanto a seus objetos e suas certezas metodológicas, pois, até então, direcionava-se prioritariamente ao estudo do aspecto econômico e social. Em contrapartida, observa Chartier (2002), a resposta dos historiadores manifestou-se por meio da anexação de outras áreas do conhecimento e, conseqüentemente, da abertura a novos objetos, sobre os quais poderiam incidir novas formas de tratamento e análise. Em outra obra, o mesmo autor já afirmara:

As características próprias da história cultural assim definida, que concilia novos domínios de investigação com a fidelidade aos postulados da história social, eram como que a tradução da estratégia da própria disciplina, que visava à apropriação de uma nova legitimidade científica (CHARTIER, 1990, p. 15).

É preciso destacar que a História cultural, como salienta Burke (2005), não é simplesmente fruto original das transformações no campo acadêmico e científico, processadas ao longo do século XX. Pelo contrário, era praticada na Alemanha desde o século XVIII. No entanto, foi redescoberta na década de 1970 com novo ímpeto sob os olhares atentos da historiografia.

Segundo Vainfas (1997), podemos elencar algumas características gerais que melhor definem a nova vertente da pesquisa histórica. A primeira é a recusa ao conceito de “mentalidades”, considerado vago, ambíguo e impreciso quanto às relações estabelecidas entre o âmbito mental e o social. Outra se manifesta com o surgimento de uma “Nova História Cultural”, ao final da década de 1980, dedicada ao estudo, conforme nos revela o autor, “das manifestações ‘oficiais’ ou ‘formais’ da cultura de determinada sociedade: as artes, a literatura, a filosofia etc.” (VAINFAS, 1997, p. 148). Uma terceira característica consiste no resgate do papel das classes sociais, seus conflitos e sua estratificação. Por fim, a quarta característica, a qual compartilha com a corrente anterior, está relacionada à sua pluralidade. Os historiadores culturais, além da extensa variedade de temas e métodos de estudo, manifestam em comum significativa preocupação com o simbólico e suas interpretações, já que os símbolos constituem elementos encontrados em todos os lugares, em especial na vida cotidiana (BURKE, 2005). A manifestação dos elementos simbólicos é ainda mais significativa e constante no âmbito da cultura popular.

Precisamente o crescente interesse pela cultura popular permitiu que a vertente antropológica se revelasse ainda mais relevante aos olhos dos historiadores. Nos argumentos de Burke (2005), uma das características marcantes da História cultural, na segunda metade do século XX, foi sua virada em direção à antropologia. Dessa área, tomou emprestados alguns conceitos e estruturou uma abordagem conhecida como “antropologia histórica”, tratando os aspectos culturais da sociedade de forma cada vez mais ampla. Assim, abriam-se as possibilidades para a História cultural de tudo — cultura das ações, das emoções, dos costumes, dos valores e dos comportamentos — na tentativa de articular cultura<sup>4</sup> e sociedade, de forma que uma não sobrepujasse a outra.

Para Chartier (1990, p. 16), um dos principais objetivos da História cultural é “[...] identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Atrelado a esse objetivo, encontra-se o conceito de representações que, no todo social, nunca se manifestam como discursos neutros. Pelo contrário, “são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (CHARTIER, 1990, p. 16). Consideramos, pois, que a História cultural é a história da construção do sentido a partir dos conflitos existentes entre um sistema de pensamento e as formas de sua apropriação por determinados grupos/indivíduos (RUIZ GUADALARAJA. 2003). Nessa perspectiva, cabe observar que o meio social é marcado por constantes “lutas de representação”, elemento basilar na construção das identidades sociais (VARTULI; SIMAN, 2004). Em um cenário de constantes interações sociais e apropriações para a construção dos sentidos, “as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (CHARTIER, 1990, p. 17).

Da mesma forma, como observa Carvalho (2005, p. 149), as representações podem ser entendidas como “classificações e divisões que organizam a apreensão do

---

<sup>4</sup> O próprio termo *cultura* mostra-se controverso, complexo e aplicado de maneira desigual — mais ou menos ampla — de acordo com as correntes interpretativas que dele se apropriam. Optamos, assim, por seguir a definição do antropólogo norte-americano Clifford Geertz (2013, p. 66), segundo a qual o conceito de cultura “denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”.

mundo social como categorias de percepção do real”. Circunscritas ao meio social como instrumentos de poder e dominação, produzem estratégias e práticas no intuito de impor autoridade ou legitimar escolhas. Com efeito, “representar” significa criar ou conferir sentido a um objeto ou à sua ausência.

Atentamos para o fato de que o estudo das representações e dos discursos que as envolvem é extremamente necessário para a análise que almejamos desenvolver neste trabalho, haja vista que se conjugam como elementos indispensáveis para o entendimento dos mecanismos de marginalização, neste caso, das minorias medievais — judeus, hereges, leprosos, prostitutas, homossexuais, e no caso mais específico de nosso estudo, as bruxas.

Apresentada essa breve apreciação das transformações do campo historiográfico, pretendemos discorrer um pouco sobre questões relacionadas ao estudo dos marginais e aos discursos construídos para punir o desvio, a fim de caracterizar os modelos de diferenciação entre o “eu” e o “outro”.

## 2.1 MARGINALIDADE, DESVIO E ESTIGMA

Quem é o “marginal” nas sociedades modernas? E quem o foi no passado? Seriam eles equivalentes? Portariam as mesmas caracterizações, os mesmos estigmas de marginalidade? Em realidade, o que é ser marginal? Esses e outros questionamentos servem para direcionar os estudos sobre indivíduos ou grupos negligenciados pela sociedade e negativamente qualificados por, simplesmente, não se enquadrarem nos padrões sociais vigentes.

Nosso objetivo, no entanto, não consiste em desenvolver uma análise sociológica ou psicossocial dos grupos marginalizados ao longo da História, mas identificar, mesmo que superficialmente, as bases dos mecanismos de segregação, no intuito de estabelecer algumas considerações relativas à perseguição dos grupos marginais no medievo cristão ocidental — mais especificamente, as bruxas. Para tanto, faz-se necessário discutir os embasamentos teóricos desses aparatos de “diferenciação”.

Nos argumentos de Silva (2009), a afirmação de uma História Social, a partir da segunda metade do século XX, direcionada à compreensão globalizante das estruturas sociais em detrimento da tradição historiográfica que tinha por objeto o

*modus vivendi* das elites (a História oficial), abriu caminho para o estudo dos costumes, dos valores e das tradições das camadas “inferiores” da sociedade. Essa contraposição exigiu do historiador a capacidade de analisar as fontes, tendo em vista “[...] a atuação de personagens/coletividades que tiveram seus registros adulterados e/ou apagados” (SILVA, 2009, p. 14-15), neste caso os vencidos, os dissidentes, os opositores ou mesmo aqueles indivíduos que não tiveram acesso aos mecanismos de preservação da memória, como a escrita.

Como observa Schmitt (2005), a perspectiva tradicional, apesar de não ter sido abandonada em definitivo, gradativamente mostrava-se insuficiente, limitada ao ponto de partida que orientava suas diretrizes, visto que a partir do centro não era possível abarcar por completo uma sociedade e tampouco escrever sua história sem reproduzir os discursos oficiais daqueles que detinham a primazia do poder. Era preciso, para tanto, a confluência de múltiplos olhares que permitissem revelar os pormenores do objeto em estudo. Tais olhares, ao partir de suas margens ou mesmo de seu exterior, possibilitavam a emergência de numerosas faces diferentes, até então, ocultas.

Aos poucos, a nova concepção de História — uma história invertida, fragmentada em múltiplos pontos de observação — se desloca das estruturas, dos valores e dos comportamentos das elites e de seus heróis para os indivíduos situados “às margens”, desfavorecidos e relegados frente a um “centro” social discriminatório. No final da década de 1970 emergiu, assim, a chamada “História dos Marginais”, fruto das transformações políticas e culturais do período (SILVA, 2009). Como salienta Schmitt (2005), é no contexto da pós-Primeira Guerra Mundial que sucedem efetivamente tais mudanças de orientação nos estudos históricos, simultaneamente ao emprego do termo “marginais” pela primeira vez como substantivo. Cabe observar, todavia, que a noção de “marginalidade” surge no campo acadêmico antes mesmo da Primeira Guerra Mundial, com a sociologia americana, e definiu-se, inicialmente, pela recusa do indivíduo em integrar a vida em sociedade. Apenas posteriormente o termo foi associado ao princípio de desqualificação (ZAREMSKA, 2006).

No que concerne às acepções dos fenômenos de marginalidade, é válido ponderar a existência de determinadas dificuldades para se estabelecer uma definição abstrata.

Destacamos, todavia, com base nas proposições de Schmitt (2005, grifo do autor), as noções de: **marginalidade**, cujas diretrizes implicam um regulamento relativamente formal dentro de uma sociedade e revela uma condição que pode, teoricamente, ser transitória; **integração** (ou reintegração), indicando a ausência ou a perda de um estatuto marginal; e, por fim, **exclusão**, que demarca uma ruptura do indivíduo em relação ao corpo social. Sobre esse aspecto em particular, sugere Le Goff (1990), uma das formas de definir a marginalidade é compreendê-la como uma condição estável, uma vez que sua manifestação, na realidade histórica, pode incorrer tanto na exclusão, quanto na reintegração. A tipologia da marginalidade elaborada pelo autor classifica os grupos marginais em quatro categorias: os excluídos ou destinados à exclusão; os desprezados; os marginalizados; os marginalizados imaginários.

Convém observar o fato de que, com relativa frequência, tais grupos — e aqui nos referimos ao “outro”, no qual se procura evidenciar o “erro” em benefício da justificação da “norma” — são direcionados à exclusão pelos códigos e regulamentos de conduta, estabelecidos pelo meio social, cultural e religioso que os circunda, ao mesmo tempo em que representam parcela considerável na estruturação do tecido social, visto que constituem o *locus* contra o qual se direcionam os modelos de comportamento válidos a serem seguidos. Ao longo da Idade Média, esse aspecto peculiar dos mecanismos de exclusão apresenta papel significativo:

Do século XI ao século XIII, a Europa Ocidental vive um conjunto de mutações econômicas, demográficas, sociais e intelectuais de primeira importância. Os reajustes mais ou menos violentos da estrutura social provocam novos fenômenos de marginalização, mas também permitem a integração de todas as espécies de marginalidades cujo papel é essencial na constituição dessa nova sociedade (SCHMITT, 2005, p. 360).

É o caso das atividades marcadas por determinados “tabus”<sup>5</sup> que, apesar de mal vistas, faziam-se necessárias ao funcionamento do organismo social. Como salienta Schmitt (2005), em especial no âmbito dos ofícios urbanos, coexistiam as atividades consideradas desonestas, como as profissões em contato com o sangue, entre as quais os ofícios de açougueiros e carrascos que, muitas vezes, eram segregados às margens da cidade, preferencialmente no limite exterior das muralhas. Também os

<sup>5</sup> A Enciclopédia Britânica define como “tabu” (*taboo*) a proibição de uma prática fundamentada na crença de que tal comportamento é demasiadamente sagrado (consagrado) ou muito perigoso (maldito) para ser realizado por indivíduos comuns — fato que interdita qualquer contato entre eles.

ofícios relacionados à impureza conheciam o mesmo descrédito: eram os limpadores de fossas, operários têxteis e tintureiros<sup>6</sup>, também marginalizados pelo exercício de sua profissão. Da mesma forma, aviltavam-se os comerciantes, sobretudo os usurários (vendedores do “tempo” de Deus), e as prostitutas que, para a Igreja, representavam a encarnação do vício da luxúria e pecado da carne. Sobre elas, cabe ressaltar, a marginalização/integração se manifestava de forma explícita, ao se considerar que, no século XV, fazia-se recorrente a existência de “casas públicas”, bordéis e casas de banho fiscalizadas pelas autoridades.

As margens do medievo, mais que suas delimitações espaciais onde as fronteiras territoriais e os mares desconhecidos inculcavam maravilhas e temores às representações do pensamento coletivo — em outras palavras, o temor que o desconhecido suscitava no homem medieval —, remetem ao cerne dos conflitos religiosos e sociais que acabavam por fortalecer a separação entre o “eu” e o “outro”. A cristandade ocidental define-se, pois, em oposição aos “pagãos”, “cismáticos” e “infiéis”. Nessa conjuntura, a marginalidade logo é convertida em exclusão (SCHMITT, 2005).

No contexto medieval, a exclusão da sociedade constituía-se como prática recorrente. Entre as “minorias” mal vistas e marginalizadas, encontravam-se os hereges, os judeus, os leprosos e outros doentes (suicidas e loucos), estrangeiros, mendigos e errantes, e, claro, as bruxas. Segundo Le Goff (1989), o primeiro marginal é o exilado; o exílio significava uma substituição da pena de morte na Alta Idade Média. Um dos principais mecanismos utilizados no intuito de evidenciar a má reputação dos marginais, o qual será melhor detalhado mais adiante, era a utilização da marca da infâmia para distingui-los e segregá-los do resto da sociedade.

Outra forma de exclusão, diretamente relacionada ao âmbito religioso, consistia na excomunhão — ação através da qual a Igreja, em situações específicas ou na manutenção de seus interesses, apartava da comunidade cristã indivíduos e grupos,

---

<sup>6</sup> Cabe observar que o próprio termo “tecelão” tornou-se sinônimo de herético — e, portanto, marginal — (SCHMITT, 2005), por causa dos vínculos estabelecidos com a heresia cátara. Isso se deve ao fato de que, como observa Falbel (1999), os adeptos do catarismo eram comumente recrutados entre os humildes, em especial, entre os artesãos. Nos argumentos de Feldman (2009), o catarismo albigense penetrou, sobretudo, entre as massas populares — fossem urbanas ou rurais —, em decorrência da insatisfação geral frente à postura da Igreja Católica, cuja ostentação e riqueza, somadas à falta de rigor ascético estabelecido desde a Reforma Gregoriana (no século XI), suscitavam ferrenhas críticas direcionadas à sua autoridade.

privando-os da esperança de salvação. O homem marginalizado apresentava-se nas sociedades medievais como resultado da negação da ordem dominante, além de constituir elemento constante na literatura religioso-moralista e na legislação (GEREMEK, 1989).

Como informa Geremek (1989), a documentação histórica pouco esclarece sobre os marginalizados. Sua caracterização encontra lugar, sobretudo, nos mecanismos de repressão. Esse fato demonstra, de forma ampla, que a imagem do marginal consiste mais em um reflexo da sociedade do período — grosso modo, a maneira como a própria sociedade enxerga tais indivíduos e grupos — do que os marginalizados por si mesmos.

A marginalidade pode ser diferenciada entre seu aspecto social e o espacial, embora ambas as formas tendam a estabelecer profundas relações. Contudo, convém ressaltar a possibilidade de exclusão por critérios culturais, frequentemente relacionados por fatores religiosos e ideológicos. Na conjuntura da Europa cristã e medieval, os heréticos, os infiéis e os pagãos eram marginais por excelência. A não aceitação da ortodoxia cristã, a desobediência das normas sexuais vigentes e a recusa da autoridade religiosa eram elementos que caracterizavam aqueles que não se adequavam à ordem social e, portanto, necessitavam ser excluídos. As bruxas integravam essa categoria de marginalidade. Eram heréticas e apóstatas, pois pervertiam os ritos e as tradições cristãs, além de recusarem Deus e a Igreja.

Na opinião de alguns autores, o denominador comum entre as minorias perseguidas no quadro social da Idade Média é o sexo. Era constante o ímpeto da Igreja em controlar a conduta sexual dos fiéis. O contexto medieval assistiu, a partir do século XII, a profundas mudanças nas formas de expressão religiosas e sexuais. Buscava-se, com maior intensidade, o acesso a Deus e o controle sobre o próprio corpo. Tais elementos suscitaram reações por parte da Igreja, que se preocupava em regulamentar a sexualidade e a espiritualidade (RICHARDS, 1993). Com efeito, temiam-se a poluição e o contágio. A ameaça da dissidência era uma preocupação onipresente para a Igreja, em especial a partir do século XI. O temor ao contágio tinha como alvo por excelência a sexualidade. Nesse sentido, como mecanismo de defesa, “o medo da poluição assegura fronteiras e o medo da poluição sexual,

fronteiras sociais, em particular” (MOORE, 2007, p. 94, tradução nossa).<sup>7</sup> Para resguardar tais fronteiras, fazia-se necessária uma constante e efetiva vigilância dos comportamentos sexuais.

Cabe aqui ressaltar que ambos os aspectos doutrinários supracitados integravam diretamente o conjunto de elementos característicos da bruxaria, que era vista como a completa desvirtuação das tradições e dos ritos religiosos, ao mesmo tempo em que remetia à máxima devassidão e perversão sexual. As bruxas eram consideradas amantes e servas do diabo, e por meio da copulação com o demônio (com ritos imorais e orgiásticos) adquiriam poderes ocultos utilizados para a destruição da humanidade. Na mesma medida, a bruxaria consistia em uma inversão do cristianismo em símbolos e práticas.

Destarte, os desenvolvimentos políticos, sociais, econômicos e culturais do século XII deram lugar à descoberta do “indivíduo”, fato que incitaria certo desequilíbrio em toda a estrutura social, um questionamento da ordem estabelecida, considerando-se que o medievo mantinha como característica essencial a noção de comunidade, além de preconizar o ideal de obediência e fé inquestionável à autoridade — tanto eclesiástica (espiritual e temporal), quanto secular. Amplamente, como observa Moore (2007), o simples fato de existirem indivíduos que manifestassem convicções religiosas distintas daquelas aprovadas e difundidas pela Igreja era, por si só, justificativa à perseguição. Em termos religiosos, a cristandade medieval se encontrava organizada como a comunidade de fiéis, um corpo unificado no qual o indivíduo restringia sua singularidade em benefício da manutenção da identidade coletiva (RICHARDS, 1993). A abertura ao sentimento religioso e à escolha individual fomentou o terreno de desenvolvimento e expansão de dissidências.

No que concerne à posição ocupada pelas minorias, podemos considerar uma gradual mudança de atitudes a partir do século XII, que se acentuou nos séculos seguintes. O temor ao fim dos tempos — que parecia iminente, tendo em vista as adversidades e as intempéries que assolaram a Europa do século XIV, como a peste, a fome, as guerras e as disputas pontificais — e a incessante busca por bodes expiatórios ao fim do medievo mantiveram altiva a atmosfera de perseguição.

---

<sup>7</sup> “The fear of pollution protects boundaries, and the fear of sexual pollution, social boundaries in particular”.

Tornaram-se comuns os estereótipos<sup>8</sup> de malignidade e dissidência. A sociedade medieval era muito propensa a listar, hierarquizar e classificar as coisas, a controlar comportamentos e atitudes. Ao lado dos modelos positivos de virtude a serem seguidos, encontravam-se os estereótipos negativos, cuja existência corporificava a ameaça que colocava em risco a manutenção da ordem da estrutura social. Dessa forma, é preciso levar em consideração que “o estereótipo nasceu especificamente do contexto social, sua forma e conteúdo sendo ditados pela sociedade que o produziu. Ele constituía o que era diferente, e diferença era o que ameaçava a ordem e controle” (RICHARDS, 1993, p. 30).

Retomando os aspectos concernentes às definições de marginalidade, destacamos que outro importante conceito para o estudo e a compreensão da “História dos Marginais” é a noção de “desvio”, constantemente relacionado ao desrespeito às regras e aos padrões sociais, ou seja, a um comportamento divergente. Para tanto, poderíamos tomar como referência a seguinte definição:

O desviante seria aquele que realizaria uma leitura diferente do mundo, leitura esta qualificada como “falsa”, “errônea” ou “indesejável” por grupos concorrentes com os quais se relaciona. O desvio torna-se assim o subproduto de uma convenção social que estabelece padrões entre o que é lícito e o que é ilícito, demarcando a diferença entre “eles” e “nós” (SILVA, 2009, p. 21).

Como salienta Velho (1999), por longo tempo o comportamento desviante foi considerado elemento de natureza patológica, restrito à esfera médica como uma espécie de desequilíbrio psicológico ou doença. Dessa forma, a origem do problema estaria localizada no indivíduo. O problema, todavia, deve ser percebido no contexto sociocultural. São as pressões exercidas pela estrutura social e cultural que condicionam o comportamento desviante — o que, nas palavras do autor, poderia ser denominado de “comportamento socialmente desviado”. Essa estrutura é, por vezes, responsável por definir e ordenar os objetivos a serem preservados, ao mesmo tempo em que mantém o controle sobre os meios pelos quais esses objetivos são alcançados.

A cultura não determina o comportamento, porém o condiciona e orienta, pois a constituição do homem, sua evolução e adaptação ao meio estão sujeitas aos

---

<sup>8</sup> Partindo das proposições de Richards (1993), apreendemos a noção de “estereótipo” como uma forma de dar sentido a um conjunto desordenado, estabelecendo ordem, definindo o “eu” e, como resultado, o “outro”, além de personalizar temores.

mecanismos socioculturais. Uma vez não sendo determinista, permanece aberto o espaço para o surgimento de comportamentos divergentes.

Assim, uma possível compreensão do conceito de “desvio” seria seu entendimento como o desrespeito às regras e padrões estabelecidos pelos grupos sociais. Nos argumentos de Velho (1999), a ideia de “desvio” implica a existência de um comportamento “médio” ou “ideal” em benefício do funcionamento do sistema social. Nessa perspectiva, o desvio é criação dos próprios grupos sociais que, através de sua leitura de mundo, estabelecem regras, cuja infração cria o comportamento considerado desviante. É importante, ainda, atentar para o fato de que o comportamento considerado desviante não permanece restrito em moldes fixos. Caracterizado como produto das relações estabelecidas pelos grupos e indivíduos em sociedade, apresenta contornos bastante flexíveis, variando de acordo com o sistema cultural no qual está inserido. Em outras palavras, o desvio em determinada sociedade não é necessariamente representado da mesma forma em outra organização social, podendo encontrar-se, pois, como padrão/“norma”.

Por fim, e não menos importante, podemos ressaltar o conceito de “estigma” como arcabouço de análise da marginalização das minorias medievais. Partindo das proposições do sociólogo canadense Erving Goffman (2006), o termo “estigma” em sua acepção original grega era utilizado para evidenciar o *status* moral de seu portador. Posteriormente ao desenvolvimento e à consolidação do cristianismo, seriam incorporadas às suas definições elementos de fé (marcas corporais da graça divina) e de razão (distúrbios físicos). Na atualidade, a significação do termo, apesar de semelhante, remete mais a um sinal de desqualificação do que propriamente um aspecto corporal.

Com base na conceituação de Goffman (2006), entendemos o estigma como atributo de distinção/diferenciação, sendo uma caracterização negativa aplicada a determinados indivíduos considerados diferentes dos demais devido a alguma de suas características. É utilizado, pois, como referência depreciativa. O estigma pode ser dividido em três categorias distintas: 1) pode ser físico no que se refere às abominações ou evidências corporais, como as marcas e deformações físicas; 2) moral no que concerne aos conteúdos de caráter individual e subjetivos, como as condutas extremistas; 3) ou étnico, relativo aos aspectos religiosos e raciais que

podem ser transmitidos de forma hereditária. Ademais, é válido ressaltar que o estigma aplicado a determinado indivíduo acaba por confirmar a normalidade de outro, sendo considerado “normal” aquele que atende às expectativas sociais.

Na conjuntura específica das minorias medievais, as três categorias do estigma supracitadas se manifestam abertamente — sendo as duas primeiras mais recorrentes nos aspectos relativos à bruxaria. Em sua acepção física, o estigma da bruxaria evidenciava as características de determinados indivíduos colocados sob suspeita. Eram, muitas vezes, mulheres velhas e sozinhas, mas também jovens moças que seduziam por sua beleza. O estigma físico das bruxas também se manifestava pelas evidências de sua malignidade, reconhecida fisicamente pelas supostas marcas demoníacas, apontadas em larga escala pelos inquisidores e juízes responsáveis por provar a culpabilidade de seus acusados. O estigma moral da bruxaria encontrava-se em suas práticas, que se estendiam desde depravações sexuais ao prejuízo do homem medieval por meio de poderes ocultos adquiridos por associação com o diabo.

Entre hereges, judeus, leprosos, prostitutas e bruxas não faltavam elementos depreciativos de conduta, fossem eles físicos, morais ou étnicos. As representações coletivas nas sociedades da Europa medieval buscavam segregar, isolar e rotular as minorias desviantes ou dissidentes no intuito de prevenir a contaminação da comunidade cristã. Nesse sentido, os grupos marginalizados deveriam portar signos que identificassem suas condições, que se materializavam mediante roupas e sinais distintivos — as chamadas “marcas da infâmia”. A rodela de feltro amarelo dos judeus (*rouelle*), o cordão vermelho das prostitutas (*aiguillette*), as cruces amarelas dos hereges e as vestes especiais com guizos e sinos dos leprosos constituíam-se instrumentos empregados pelas autoridades na tentativa de manter a segregação.

No caso das bruxas, a identificação visual do estigma encontrava certas dificuldades. Apesar das recorrentes acusações de reuniões noturnas e pecaminosas — os sabás —, acreditava-se que a bruxaria era uma espécie de ação voluntária e individual. O indivíduo (que era normalmente, mas não exclusivamente, uma mulher) entregava-se a serviço de satã e, no entanto, poderia passar despercebido no interior de sua comunidade até o momento em que, por intermédio de suas ações ou por acusações de outrem fossem identificados como tal. Em

algumas regiões da França e Alemanha, os praticantes de feitiços, idolatria e bruxaria eram impelidos a portar, em seu vestiário, de duas a quatro peças de feltro semelhantes a *rouelle* dos judeus. Contudo, podemos considerar que a “marca da infâmia” para as bruxas transfigurou-se na “marca do diabo”. Assim, tornava-se corrente a crença de que os envolvidos nas práticas de bruxaria possuiriam sinais físicos em alguma parte do corpo através dos quais seria possível a comprovação de seu desvio, porém apenas através de um exame detalhado.

Voltando brevemente aos argumentos de Goffman (2006) sobre as identidades deterioradas, observamos que outro importante aspecto desse mecanismo de exclusão e marginalização do “outro” deriva do fato de que o indivíduo portador do estigma perde, muitas vezes, uma parcela de sua humanidade. Esse argumento também pode ser transportado ao estudo do fenômeno da bruxaria, dado que todo o estereótipo construído e aplicado sobre a figura das bruxas acabava por conferir-lhes caracterizações de uma humanidade deturpada.

## 2.2 ESTUDOS HISTÓRICOS DA BRUXARIA EUROPEIA

A complexidade em se delinear o real caráter da bruxaria, suas especificidades e implicações ao longo da História abarca uma série de problemáticas espaciais e temporais estudadas sob as mais variadas abordagens. Investigar o conceito de bruxaria procurando compreender as condições e interações sociais que permeiam suas características e limitações é uma atitude arriscada. Quando se propõe a investigação de determinados fenômenos afastados no tempo histórico, é preciso estar ciente das problemáticas que os acompanham, em especial o que diz respeito aos problemas das fontes. Na maioria das vezes, temos acesso apenas à parte da documentação de determinados eventos e acontecimentos históricos, principalmente em função da má preservação dos escritos. Entretanto, ao estudarmos as questões relacionadas à bruxaria (tardo-medieval ou moderna)<sup>9</sup>, as dificuldades tendem a crescer.

---

<sup>9</sup> Por uma questão didática, optamos por identificar a bruxaria em duas categorias distintas, embora complementares. Assim, por “bruxaria tardo-medieval” nos referimos ao conjunto de práticas que foi diretamente associado à figura demoníaca na baixa Idade Média, mais especificamente ao longo dos séculos XIV e XV, isto é, a bruxaria no provável contexto de origem de sua demonização. Enquanto por “bruxaria moderna” (sem qualquer alusão aos movimentos contemporâneos do

Apesar de vasto, o conjunto de documentos referentes às concepções acerca da bruxaria constitui obra de autoridades eclesiásticas e seculares empenhadas em seu combate. Embora extensivamente representadas sob os mais variados aspectos, as bruxas refletem apenas os interesses de seus algozes. Não há conhecimento de como essas personagens viam a si mesmas ou se sua caracterização condizia com a realidade. Os estudos relacionados à temática da bruxaria são variados e numerosos, tanto no campo historiográfico, quanto em outras Ciências Humanas — particularmente na Antropologia. As contribuições agregadas pelos aportes teóricos e metodológicos das diversas áreas do conhecimento que, pouco a pouco, se associaram à História a partir da primeira metade do século XX com o programa desenvolvido pela Escola dos *Annales*, permitiram a elaboração de diferentes correntes de interpretação acerca do fenômeno da bruxaria.

Antes, todavia, de desenvolver qualquer apreciação sobre essa historiografia mais específica, voltada para o fenômeno da bruxaria na Europa cristã ocidental, é preciso ter em conta alguns princípios básicos:

- a) A disponibilidade de fontes referentes à bruxaria no ocidente cristão, incluindo tratados, bulas, manuais e processos de inquisição, é consideravelmente extensa e variada, embora muitas vezes a impossibilidade de acesso a determinados documentos pode dificultar o trabalho do historiador;
- b) as fontes existentes são escritos de cunho eclesiástico ou doutrinal, nos quais se fala sobre as bruxas e elas nunca falam sobre si mesmas. A voz das bruxas é apresentada, de forma parcial, por meio dos processos inquisitoriais;
- c) a caracterização da bruxaria europeia apresentou particularidades específicas de acordo com as regiões em que se manifestou sua prática e perseguição. Aliás, essa caracterização variava não apenas no espaço, mas também no tempo histórico;
- d) os principais estudos da historiografia moderna relacionados à bruxaria só começaram a ser desenvolvidos quando as perseguições já haviam cessado.

---

neopaganismo), entendemos o objeto de obsessão das grandes perseguições do período moderno, que levou inúmeras vítimas às fogueiras dos séculos XVI e XVII.

No que concerne ao âmbito acadêmico, Russell e Alexander (2008) apresentam quatro correntes de interpretação da bruxaria europeia: a) a liberal, que defende a inexistência da bruxaria, caracterizando-a apenas como um aparato repressivo da autoridade eclesiástica no intuito da consolidação de sua ortodoxia; b) a folclórica, baseada na tese da antropóloga inglesa Margaret Murray sobre a ancestralidade da bruxaria como uma antiga religião da fertilidade que sobreviveu até o período moderno; c) a da História Social, que admite a inexistência da bruxaria, porém não pelo fato de ser uma invenção, mas por constituir-se em uma superstição geral bastante difundida; d) a da História das Ideias, que define a bruxaria como a combinação de inúmeros conceitos reunidos ao longo dos séculos. Optamos, pois, por priorizar, neste tópico de nossa pesquisa, alguns autores cujos trabalhos integram as correntes liberal — cujos contornos melhor se adaptam a nossa proposta — e folclórica. Ambas as correntes, embora conflituosas, permitem compreender a bruxaria como objeto de demonização, na medida em que discutem a apropriação e a ressignificação de elementos tradicionais do paganismo pela doutrina e instituição eclesiástica sob a luz dos novos tempos e concepções que emergiam, em especial, no contexto tardo-medieval.<sup>10</sup>

Já no século XIX, o historiador e filósofo francês Jules Michelet antecedeu-se aos historiadores das mentalidades nos estudos dos sentimentos, do costume e das crenças na historiografia ocidental (VAINFAS, 1997). Pautado em ideais de cunho liberal e anticlerical, foi precursor nos estudos da continuidade de antigas crenças no medievo cristão. Em sua famosa obra *A Feiticeira*, datada de 1862, credits a feitiçaria como religião europeia e sua personagem como originária do período medieval.

O texto de Michelet (2003) sugere que a mulher ocupava posição preponderante nas práticas de feitiçaria, por sua natureza e seu temperamento. Desde os primórdios da humanidade às mulheres cabiam as responsabilidades pela esfera espiritual. Porém,

---

<sup>10</sup> Consideramos relevante reiterar que a utilização (e contraposição) de duas correntes interpretativas divergentes — liberal e folclórica — no que concerne ao estudo histórico da bruxaria limita-se à presente seção de nossa pesquisa, no intuito de aludir a algumas das principais contribuições acadêmicas à temática específica de nosso estudo. Todavia, tomamos como referência ao presente estudo apenas a vertente liberal, haja vista nossa perspectiva de compreender a bruxaria como um construto eclesiástico a partir de uma determinada leitura da realidade.

como observa o autor, ao longo do período medieval, a sibila<sup>11</sup> é transfigurada na bruxa e sua adoração convertida em expurgo. Em contrapartida, a feiticeira foi por muito tempo o único médico do povo. Era aquela a quem se recorria nos momentos de desespero, em busca de alívio aos males físicos do corpo. Acudiam as mulheres em trabalho de parto e assistiam aos enfermos, em especial junto às populações menos favorecidas. Necessárias e temidas, viviam isoladas, muitas vezes, vítimas do ódio, do interesse e da inveja alheios. A feiticeira não tinha família. Sua origem era desconhecida. Vinha de lugares longínquos e tenebrosos. Todavia, continuava a ser mulher.

Por outro lado, o autor também explicita a sobrevivência dos deuses da natureza e do paganismo no âmbito doméstico, destacando a proposição de que a feitiçaria abarcava um mecanismo de contestação da ordem vigente. Os contestadores consistiam em homens e mulheres que buscavam meios de modificar sua sorte e lutar contra as adversidades que os afligiam, num período marcado por profundas incertezas. Em razão desse entendimento, observa-se a resposta imediata para sua própria indagação sobre a origem da Feiticeira: “dos tempos do desespero”, das incertezas e do temor criado e incitado pela Igreja.

A incerteza da condição, o declive terrivelmente escorregadio pelo qual o homem livre se tornou *vassalo* – *vassalo servidor* –, e o servidor *servo*, é o terror da Idade Média e o fundo do seu desespero; [...] traços gerais, exteriores, da miséria da Idade Média, que fizeram com que ele se entregasse ao Diabo (MICHELET, 2003, p. 41).

Dando passo aos autores que, no século passado deram continuidade, reformularam ou afastaram-se dos estudos desenvolvidos por Michelet no que concerne às temáticas relativas à bruxaria, destacamos os estudos antropológicos da folclorista inglesa Margaret Murray, em sua obra *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, publicada originalmente em 1921, em que argumenta a permanência e a continuidade de uma série de tradições e crenças anteriores ao cristianismo. Para a autora, tais conhecimentos permaneceram ativos ao longo da Antiguidade e do medievo paralelamente às religiões oficiais — uma espécie de culto de fertilidade em adoração a uma deidade de chifres, designado pela autora como *Bruxaria Cerimonial* ou *Culto Diânico*. A antropóloga relata que

---

<sup>11</sup> As sibilas são descritas, na mitologia greco-romana, como mulheres portadoras de poderes proféticos, inspiradas por Apolo.

[...] abaixo da religião cristã havia um culto praticado por muitas classes da comunidade, principalmente pelos mais ignorantes ou aqueles das partes menos populosas do país, que pode ser considerado uma antiga religião da Europa Ocidental na época pré-cristã. O deus, antropomórfico ou teriomórfico, era venerado em ritos bem definidos; a organização era altamente desenvolvida e o ritual análogo, comparado aos muitos outros velhos rituais (MURRAY, 2003, p. 17).

Em virtude da vasta disponibilidade de material, o estudo desenvolvido pela autora limitou-se apenas ao culto das bruxas na Grã-Bretanha. Porém, Murray (2003) considerava que a concepção de bruxaria parecia ser a mesma em toda a Europa ocidental, estabelecendo-a, em sua tese, como uma conceituação geral, através da análise de registros judiciais e crônicas, contemporâneos às perseguições. Segundo Murray (2003), ainda que os testemunhos das bruxas nos processos inquisitoriais resguardassem uma negação acerca de uma estrutura religiosa coesa sob seus rituais, a própria uniformidade das confissões demonstrava a existência desse grupo organizado e coerente. Assim, as descrições do sabá, contidas nos processos de bruxas, não seriam mentiras extorquidas por juízes e inquisidores, mas sim descrições precisas de ritos de fato ocorridos (GINZBURG, 1991). Os argumentos da antropóloga pressupõem que “bruxaria” seria um termo inquisitorial adotado para caracterizar o mais antigo culto à fertilidade e à natureza, que inicialmente nada tinha de oposição ao cristianismo, mas que se transformou num culto clandestino e de resistência frente à perseguição empreendida pela Igreja.

Sua tese tornou-se extraordinariamente apreciada por pelo menos 40 anos desde sua publicação. Hoje, no entanto, a tese de Murray é alvo de severas críticas no cenário acadêmico e já não apresenta grande valor aos olhos dos historiadores contemporâneos. Acreditamos que o equívoco de Murray esteja em sua afirmação da real existência de uma seita de bruxas estabelecida e organizada. Porém, não a excluimos por completo. Comungamos com muitos de seus argumentos acerca da permanência de tradições ancestrais no seio da cristandade. Uma das possibilidades cabíveis seria considerar que essa continuidade de crenças e práticas pagãs limitou-se, quase que exclusivamente, ao âmbito doméstico e rural das populações incultas. Tratava-se de um ambiente hostil no qual a autoridade religiosa enfrentou grande dificuldade em exercer seu domínio.

Na segunda metade do século XX, alguns trabalhos receberam destaque no cenário acadêmico internacional. É o caso do historiador norte-americano Jeffrey Burton

Russell, que em sua obra, *Witchcraft in the Middle Ages* (1972), versava a respeito da bruxaria no medievo, retomando as teses lançadas por Michelet, corrigidas por elementos extraídos das propostas de Murray e outros autores. Nessa obra, Russell evidencia que “ritos milenares e liturgias ordenadas tendo em vista a fertilidade, com danças, banquetes e desrecalques eróticos, transformaram-se em sabás sob a pressão da sociedade cristã” (DELUMEAU, 2009, p. 552). Compartilhando dos ideais expressos pelas teorias “murrayistas”, Russell escreveu, em sua *História da Bruxaria*, publicada em 1980, que a bruxaria europeia era, inicialmente, equivalente à de qualquer parte do mundo e que a gradual e acentuada mudança de concepções deveu-se, em essência, ao pensamento cristão frente à sociedade e a religiões pagãs. Para o autor, “[...] o equívoco mais comum a respeito da bruxaria é a concepção de que ‘bruxas não existem’. [...] A existência ou não de bruxas está intimamente relacionada à definição adotada para caracterizá-las” (RUSSELL; ALEXANDER, 2008, p. 9).

Opinião distinta a desses autores encontra-se em outro importante pesquisador que voltou olhares para o tema, o historiador britânico Norman Cohn, cujos argumentos desestruturam a tradição “murrayista” e discutem as proposições da construção de um imaginário eclesiástico no combate de opositores e dissidentes do cristianismo. Em seu livro *Los demonios familiares de Europa* — cuja publicação original de 1975 recebeu uma edição revisada na virada do milênio —, Cohn sugere que a bruxaria demoníaca constituiu uma construção eclesiástica no combate de opositores e dissidentes da doutrina cristã. Seus argumentos sugerem que a caracterização de malignidade e perfídia, imposta à bruxa ao fim do medievo e princípio do período moderno, consistia em um conjunto de elementos de diversas origens, derivados de uma representação presente desde a Antiguidade. As acusações foram direcionadas às inúmeras minorias ao longo da História: aos cristãos, aos hereges, aos judeus, aos templários e, por fim, às bruxas. Segundo essa concepção presente na tradição literária e nos escritos dos teólogos e padres da Igreja,

[...] existia, em algum lugar da sociedade, outra sociedade, pequena e clandestina, que não apenas ameaçava a existência da macrosociedade, mas que também era adepta de práticas abomináveis,

no sentido de algo que repudia a espécie humana (COHN, 1997, p. 11, tradução nossa).<sup>12</sup>

Tal concepção adquiriu maior complexidade ao longo dos séculos que sucederam o paleocristianismo e constituiu-se como fundamental instrumento propiciador das grandes perseguições (COHN, 1997). Assim, todo o conjunto de acusações às quais esses supostos inimigos da cristandade estavam submetidos compreenderia nada mais do que uma construção que preconizava o expurgo dos resquícios das tradições populares e dos movimentos heréticos.

Com tais argumentos, o autor levanta duas hipóteses principais a serem discutidas em seu estudo. De um lado, a bruxa representava um bode expiatório para um impulso inconsciente e, de outro, a fé religiosa já estava perdendo parte de sua hegemonia gerações antes do aparecimento do ascetismo consciente e intelectual. Ambos os elementos vieram a propiciar o enfretamento dos resquícios da tradição popular com os dogmas eclesiásticos, unindo as reminiscências pagãs até então tidas como ilusórias ao culto demoníaco.

Em crítica aos argumentos de Cohn, o historiador italiano Carlo Ginzburg (1991) alega que, ao relacionar a imagem do sabá a um estereótipo milenar direcionado contra as minorias, o autor desconsidera inúmeros elementos de origem folclórica, em um discurso destinado simplesmente a desestruturar as teses “murrayistas”.

Em relação a Murray, Cohn (1997) salienta:

Margaret Murray não era historiadora de profissão, mas egiptóloga, arqueóloga e folclorista. Seus conhecimentos de história europeia, inclusive de história inglesa, eram superficiais e careciam de um verdadeiro método historiográfico. No campo específico dos estudos referentes à bruxaria, não parece ter lido as histórias modernas das perseguições, e se as leu, é evidente que não as assimilou (COHN, 1997, p.30, tradução nossa).<sup>13</sup>

No cenário acadêmico e historiográfico nacional temos Carlos Roberto F. Nogueira em seu estudo sobre as práticas mágicas no ocidente cristão. Em seu livro *Bruxaria e História* (2004), propõe uma definição geral para a bruxaria como um fenômeno

<sup>12</sup> “[...] existía, en algún lugar de la sociedad, otra sociedad, pequeña y clandestina, que no sólo amenazaba la existencia de la macrosociedad sino que, además, era adicta en prácticas abominables, en el sentido de algo que repudia a la especie humana”.

<sup>13</sup> “Margaret Murray no era historiadora de profesión, sino egiptóloga, arqueóloga y folclorista. Sus conocimientos de historia europea, incluso de historia inglesa, eran superficiales y carecía de un verdadero método historiográfico. En el campo especial de los estudios referidos a brujería, no parece haber leído las historias modernas de las persecuciones, y si la hubo leído, es evidente que no las asimiló”.

rural e coletivo que atua de forma passiva, haja vista que a opinião da coletividade é o elemento legitimador de sua existência. Segundo o autor, resquícios pagãos permaneceram junto ao cristianismo, mascarados sob formas sincréticas nas quais deuses eram convertidos em santos, enquanto os elementos impassíveis dessa assimilação eram transportados à esfera maligna.

Em *O Nascimento da bruxaria* (1995), Nogueira defende que a cristianização da cultura europeia propiciou a construção de um sistema de conteúdos simbólicos que articulavam realidade e imaginado, no qual podemos observar profundas mudanças nos sistemas de representação. No seio da sociedade medieval, o eterno embate entre o bem e o mal “transborda a esfera do sagrado para pautar condutas e comportamentos cotidianos, servindo de explicação para a realidade e as desventuras vividas, para explicar impulsos incontroláveis da carne, e para ensinar à **boa coletividade**, ‘ao rebanho dos fiéis’, onde se encontram satã e seus agentes” (NOGUEIRA, 1995, p. 11, grifo do autor). Assim nasceu a bruxaria demonizada ao fim do medievo e princípio da modernidade. O autor assenta sua origem em três fatores principais: na elaboração clerical da demonologia, na diabolização da mulher e no temor ao fim dos tempos.

Relativo destaque em seus trabalhos revela depreciação da figura feminina e suas relações com a prática da bruxaria diabólica. Para o autor, a misoginia medieval, herança da Antiguidade Clássica e dos escritos dos padres da Igreja, esforçou-se por descrever a mulher como símbolo do pecado e da perdição. Maligna em sua própria natureza, ela tornava-se, por excelência, vítima do diabo. Temia-se a mulher, pois se temia a sexualidade. Dessa forma, os discursos religiosos difundidos a partir do século XIII, além de disseminarem o pânico em relação ao demônio, consolidaram o arquétipo das malévolas bruxas (NOGUEIRA, 1991). Entretanto, é importante observar a seguinte consideração:

Bruxas e feiticeiras constituíram-se nas intermediárias necessárias entre a realidade e a possibilidade, fornecendo os meios mágicos do entendimento ou da superação da existência mundana a uma coletividade que as teme, mas não pode prescindir delas. Aceitas e rejeitadas, a sociedade as acolhe ou as pune, na razão direta de seus sucessos ou desventuras, projetando nestas as responsabilidades das desgraças comunitárias, em uma tentativa de expiação da própria incapacidade de superação da contradição vivida (NOGUEIRA, 1991, p. 24).

Apresentados alguns dos principais autores e seus respectivos trabalhos dedicados à temática da bruxaria, tal como nossa justificativa à abordagem histórica do objeto de estudo em questão, resta-nos agora abrir a discussão sobre o contexto histórico de demonização das práticas mágicas e elaboração do modelo representativo da bruxaria demoníaca.

### **3 RELIGIÃO, PODER E SOCIEDADE NO OCIDENTE MEDIEVAL: A DEMONIZAÇÃO DA BRUXARIA**

A velha e assustadora bruxa má dos contos infantis ou a bela e sedutora feiticeira constituem personagens insólitas, portadoras de dons sobrenaturais e capazes de feitos extraordinários. Porém, como se desenvolveu sua caracterização? Existiu efetivamente a bruxaria ou não passou de uma construção clerical utilizada contra opositores e dissidentes? No intuito de estabelecer a ordem e resguardar seu domínio frente à sociedade, a Igreja medieval assentou todo um conjunto de mecanismos que exorcizavam as minorias e estigmatizavam o “outro”. Sobretudo, como observa Macedo (2002), a crença na bruxa e o medo a ela, os sabás, os voos noturnos, as metamorfoses e os malefícios marcaram profundamente a representação popular no medievo.

Na esteira de um movimento de profundas transformações religiosas, sociais e culturais, as práticas mágicas foram gradualmente assimiladas ao crime de heresia e deram origem ao modelo representativo da bruxaria demoníaca, cujos primeiros contornos definitivos tiveram lugar na primeira metade do século XV. No intuito de esboçar as nuances dessa mudança de concepções, tracemos um breve panorama sobre nosso tema de estudo, tal como a definição de alguns conceitos-chave para o entendimento da temática proposta.

#### **3.1 MAGIA, FEITIÇARIA E BRUXARIA: CONCEITOS E DEFINIÇÕES**

A diferenciação entre os termos “magia”, “feitiçaria” e “bruxaria” é fundamental para a compreensão de nosso objeto de estudo, visto que muitas vezes são confundidos e tomados como equivalentes. Embora relacionados, os termos possuem evidentes e distintos significados teóricos e, mesmo, práticos. Nos argumentos de Silva (2015), esses e outros termos semelhantes parecem constituir-se como fenômenos universais, expressão da vontade humana de transcender a realidade por intermédio de recursos tidos como mágicos e sobrenaturais.

O conceito de magia, por vezes confundida com a religião é, segundo Nogueira (2004), frequentemente adotado por inúmeros manuais de referência de forma

bastante limitada. A definição de magia, por exemplo, como a arte primitiva de manipulação da natureza e do mundo invisível por meios ocultos (desenvolvida a partir dos estudos das sociedades “primitivas”) pode incorrer em determinadas incompreensões quando aplicada às demais sociedades ao longo da História, sujeitas à constante transformação de valores e comportamentos. Assim, para o autor, “não existe uma magia, existem magias, tantas quantas forem os sistemas culturais” (NOGUEIRA, 2004, p. 25). Como salienta Malinowski (1993), a magia é fabricada pela tradição, circunscrita ao âmbito do misticismo.

É válido ressaltar que o interesse pelo estudo sistemático da magia emerge apenas na segunda metade do século XIX, localizado no campo da Antropologia, estendendo-se, posteriormente, a outras disciplinas, como a Sociologia, a Psicologia e a História (SILVA, 2015). Podemos considerar que o termo “magia”, grosso modo, traduz uma estreita e especial relação do homem com o sobrenatural. “A magia, frequentemente encarada como uma arte ou “ciência” de entendimento complexo, tem no mago um intermediário junto às forças do universo, visíveis e invisíveis, subjugando-as” (LIEBEL, 2004, p. 51). Caro Baroja (1992) se posiciona sobre uma das concepções de magia dos povos europeus na Antiguidade Clássica e no medievo:

A Magia foi de modo primordial certa atividade fundada em **um vínculo de simpatia** ou **afinidade**, estabelecido o referendado por um **pacto** ou operação de caráter mais ou menos contratual, entre certos seres humanos e certas potências sobrenaturais ou divindades, de modo que aquelas potências ou divindades satisfazem os desejos e paixões dos homens e estes entregam uma parte de seu ser às mesmas potências sobrenaturais ou preternaturais, que às vezes são malignas e outras não, mas que sempre têm um caráter especificamente ligado a alguma aspecto da *psique* humana: amor, ódio, desejos em geral (CARO BAROJA, 1992, p. 36, tradução nossa, grifo do autor).<sup>14</sup>

Ademais, a magia pode ser entendida como um conjunto de ações práticas realizadas no intento de alcançar determinados resultados (MALINOWSKI, 1993). Como argumenta Silva (2015), pode ser sensato supor que as crenças e práticas

<sup>14</sup> “La Magia ha sido de modo primordial cierta actividad fundada en *un vínculo de simpatía* o *afinidad*, establecido o refrendado por un *pacto* u operación de carácter más o menos contractual, entre ciertos seres humanos y ciertas potencias sobrenaturales o divindades, de suerte que aquellas potencias o divindades satisfacen los deseos y pasiones de los hombres y éstos hacen entrega de una parte de su ser, a las mismas potencias sobrenaturales o preternaturales, que unas veces son malignas y otras no, pero que siempre tienen un carácter especificamente ligado con algún aspecto de la *psique* humana: amor, odio, deseos en general”.

religiosas se situam no âmbito dos fenômenos religiosos, na relação do homem com o sagrado. No seio do sistema religioso, os ritos mágicos teriam como finalidade evocar o auxílio das forças sobrenaturais no intuito de modificar ou apreender uma realidade. Tais ritos podem ser definidos em cinco modalidades: 1) terapêuticos (visando curas físicas e espirituais); 2) purificatórios ou defensivos (para proteção contra influências maléficas); 3) divinatórios; 4) de transmutação; 5) de contra magia (para desfazer outras ações mágicas).

Segundo a abordagem antropológica de Marcel Mauss (2003), a magia é um sistema simbólico que compreende agentes, atos e representações. São eles, respectivamente, os mágicos (indivíduos executores da magia), os ritos mágicos e as ideias e crenças correspondentes aos rituais. As práticas mágicas encontram-se, assim, condicionadas aos poderes circunscritos aos feitiços e ritos aos quais os agentes mágicos recorrem em determinadas ocasiões (SILVA, 2015). Além disso, por sua associação com as diversas esferas da sociedade, e não apenas com o âmbito religioso, institui-se como fenômeno social. Em seus aspectos funcionais, a magia estabelece estreitas relações com os vínculos que o homem estabelece na vida em sociedade. Aflora, sobremaneira, como tentativa de solucionar momentos de crise — os fracassos em atividades importantes, a morte, os desejos insatisfeitos e amores desafortunados. Como observa Malinowski (1993), a função cultural da magia é proporcionar ao homem ações e crenças que o auxiliem a transpor situações críticas. Em outras palavras, como forma de superação da realidade, a magia

[...] capacita [o homem] a realizar suas tarefas importantes com confiança, para que mantenha sua presença de espírito e sua integridade mental em momentos de cólera, na dor do ódio, do amor não correspondido, do desespero e da angústia. A função da magia consiste em ritualizar o otimismo do homem, em aumentar sua fé na vitória da esperança sobre o medo (MALINOWSKI, 1993, p. 33, tradução nossa).<sup>15</sup>

Para além desse aspecto funcional, cabe ressaltar ainda que, desde o final do século XIX, um consenso entre os pesquisadores dedicados ao estudo da magia estabelece que representa uma forma específica de poder, conferindo a

---

<sup>15</sup> “Le capacita para llevar a efecto sus tareas importantes en confianza, para que mantenga su presencia de ánimo y su integridad mental en momentos de cólera, en el dolor del odio, del amor no correspondido, de la desesperación y de la angustia. La función de la magia consiste en ritualizar el optimismo del hombre, en acrecentar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo”.

determinados indivíduos prestígio e reputação social. É o caso de adivinhos, magos e profetas que, nas sociedades antigas, em muitas ocasiões auxiliavam soberanos ou conduziam assuntos públicos (SILVA, 2015).

Em determinadas culturas, como a dos Azande descritos por Evans-Pritchard (2005), a magia podia ser diferenciada, quanto a suas formas e seus usos, em duas vertentes: de um lado, a magia branca ou boa magia, que apesar de destrutiva e letal, era direcionada àqueles que cometiam algum crime; e de outro, a magia negra ou feitiçaria, utilizada de forma nociva contra quaisquer indivíduos por motivos de ódio, ciúmes e vingança. Em contrapartida, no contexto no qual se estrutura a ortodoxia cristã tardo-medieval, todas as formas de magia — externas ao que poderíamos chamar de sagrado eclesiástico, a saber, o conjunto de práticas e rituais mágicos apropriados e legitimados para uso exclusivo da autoridade clerical, como veremos mais adiante — são consideradas manifestações de malignidade.

Para o contexto medieval, todavia, Cardini (1996) distingue outras duas categorias de classificação da magia: a “magia natural”, voltada apenas à investigação do universo, e a “magia cerimonial”, caracterizada pela utilização de rituais e cerimônias para a invocação de espíritos. Para o autor, essa distinção se processa desde o século XIII, quando pensadores cristãos, em defesa de sua ortodoxia, mas também interessados na natureza e suas relações com o pensamento mágico, buscaram diferenciar tais práticas. Na concepção cristã, apenas a magia natural era legítima. Outra definição da magia na conjuntura medieval é apresentada por Hilário Franco Jr. (2001) em sua obra *A Idade Média, o nascimento do Ocidente*. Segundo o autor, a magia no medievo se manifesta em três variações: o milagre, o maravilhoso e a feitiçaria. Existe, no entanto, uma problemática em tentar estabelecer uma diferenciação estrita entre tais fenômenos, já que o homem medieval pouco parece se esforçar em apreender seus contrastes. Sem grande rigor, poderíamos considerar o milagre como o maravilhoso cristão, manifestado apenas pela vontade e misericórdia de Deus. O maravilhoso medieval, por sua vez, encontra-se implícito nas crenças, incorporado às atitudes cotidianas. Com efeito, podemos definir o maravilhoso como uma categoria, um tipo de realidade, no sentido de que

[...] a Idade Média latina vê um conjunto, uma coleção de seres, fenômenos, objetos, possuindo todos a característica de serem surpreendentes, [...] e que podem estar associados quer ao domínio propriamente divino, [...] quer

ao domínio natural, [...] quer ao domínio mágico, diabólico [...] (LE GOFF, 2006, p. 106).

A feitiçaria pode ser entendida, grosso modo, como a aplicação prática da magia. Para Russell e Alexander (2008), a feitiçaria, apreendida como a interação prática com o cosmos e com as ligações ocultas entre os elementos naturais, é um fenômeno comum a todas as sociedades, cabendo ao feiticeiro controlar ou, ao menos, influenciar tais ligações. Ademais, é detentora de uma função social, frequentemente relacionada ao meio religioso da comunidade. Segundo os autores, a feitiçaria pode ser classificada como simples (a realização mecânica de uma ação física no intuito de produzir outra) ou complexa (através da invocação de espíritos).

Nos argumentos de Nogueira (2004), o termo “feitiçaria” (do latim *fatum* = destino) carrega o sentido de “algo feito”. Sua origem europeia parece estar relacionada às práticas vinculadas aos desejos e às paixões amorosas desenvolvidas na Antiguidade.

O mundo da feitiçaria é o mundo do desejo, eminentemente passional, que a tudo se sobrepõe para conseguir uma resposta para uma paixão não correspondida ou proibida. Suas atividades trazem consigo a utilização de ervas e unguentos, dos quais resultam conhecimentos positivos que se transmitem da feiticeira greco-romana à sua correspondente imediata no mundo da representação mental: a feiticeira medieval (NOGUEIRA, 2004, p. 43).

No mundo greco-romano, a feitiçaria era uma prática recorrente. Célebres magas e feiticeiras estiveram presentes, no mundo antigo, nos escritos da literatura clássica. Circe e Medeia, a Dípsas de Ovídio, a Pánfila de Apolíneo e tantas outras feiticeiras eram peritas nas artes da magia erótica e passional, na confecção de filtros, perfumes e venenos, e no conhecimento das propriedades de determinadas plantas e substâncias.<sup>16</sup> Ainda que tais conhecimentos fossem utilizados para fins maléficos, sua associação direta com entidades malignas não era tão evidente como ao final do medievo. É apenas no fim do período medieval que essas representações serão convertidas nas temíveis bruxas maléficas e seus conhecimentos, associados às práticas heréticas e diabólicas.

Além da manipulação do meio material, a feitiçaria poderia manifestar-se por meio dos encantamentos e sortilégios. Na Antiguidade Clássica, acreditava-se no poder

---

<sup>16</sup> É importante observar que as feiticeiras clássicas constituem apenas representações literárias, posto que a prática da magia no mundo antigo ficava a cargo da autoridade masculina dos feiticeiros, magos e arúspices.

contido em determinadas palavras e alguns rituais. Todavia, sua eficácia encontrava-se condicionada à correta execução desses ritos e encantamentos. Nos argumentos de Caro Baroja (1978), os sortilégios possuíam ritmo e forma, dotados de uma espécie de poder específico. Assim, necessitavam ser pronunciados da maneira correta.

Por fim, partindo da abordagem antropológica de Evans-Pritchard (2005), convém ponderar um importante aspecto relacionado à conceituação do fenômeno da bruxaria. Essa prática consistiria também em um sistema de explicação da realidade — um sistema de valores regulador da conduta humana —, no qual qualquer insucesso ou infortúnio sobre qualquer pessoa em qualquer uma das múltiplas atividades da vida poderia ser atribuído à bruxaria, em especial aquelas desditas sobre as quais o homem não é capaz de racionalizar.

Para nosso estudo sobre caracterização das práticas mágicas ao final do medievo, partimos do princípio de que o termo “bruxaria” deve ser utilizado para designar um fenômeno cuja caracterização negativa foi elaborada em grande medida pela demonologia tardo-medieval. Assim, ideia de bruxaria implica a associação das práticas mágicas à figura de satanás. Quando as práticas mágicas evoluem, na perspectiva eclesiástica ao fim do medievo, de simples superstição ao crime de heresia, emerge a conceituação da bruxaria como ação demoníaca, segundo a qual homens e mulheres — mas especialmente as mulheres — entregavam-se ao diabo, por livre e espontânea vontade, renegavam Deus e a Igreja, e cometiam as mais vis atrocidades em nome de seu mestre, em prol da destruição da humanidade. Seus usos e suas formas, a saber, o sabá, os voos noturnos e as metamorfoses em animais são tomados como realidade e conjugados para legitimar as futuras perseguições. Nesse sentido, coadunamos com o argumento de que “[...] a bruxaria conota caracteres de malignidade que não costumam ser encontrados na feitiçaria e magia e o ideal seria reservá-la para designar as práticas atribuídas aos bruxos e bruxas da Europa cristã entre os séculos XIII e XVIII”<sup>17</sup> (CALLEJO, 2008, p. 41, tradução nossa).<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Atrevemo-nos a discordar do argumento levantado pelo autor ao estender os caracteres demoníacos da bruxaria ao século XIII. De fato, a partir do século XIII, observamos uma profunda modificação na caracterização das práticas mágicas, às quais foram gradualmente impostos elementos diabólicos. No entanto, o mais razoável seria limitar a emergência do modelo

É válido ressaltar que feiticeiras e bruxas, apesar de correspondentes, não se equivalem, sendo claras as diferenciações de seus contornos. Ao passo que, em suas representações literárias, as feiticeiras da Antiguidade utilizavam seus conhecimentos de forma individual para a fabricação de filtros e poções, não envolvendo algum pacto demoníaco, acreditou-se que as anônimas bruxas medievais e modernas mantinham práticas coletivas, nas quais o pacto e o conjuro de demônios eram elementos-chave (SOUZA, 1987). No contexto medieval, Nogueira (2004) propõe outra diferenciação entre essas manifestações, na qual atribui à feitiçaria um caráter individual e urbano<sup>19</sup> em contraposição à bruxaria caracterizada como uma prática essencialmente rural e coletiva, que atuava de forma passiva na comunidade, considerando-se que sua existência estava mais condicionada à opinião pública do que à própria ideia que a bruxa fazia de si mesma. Ela não se dizia bruxa. Era, pois, assim caracterizada pela representação coletiva de uma sociedade que temia sua malignidade, isto é, pela desconfiança de uma coletividade imersa na crença do poder exercido pelas forças ocultas.

As contribuições e os diálogos entre a História e as demais áreas do conhecimento também auxiliam na compreensão e diferenciação entre as terminologias relacionadas às práticas mágicas. Segundo Cohn (1997), para os antropólogos, a feitiçaria seria uma técnica que possibilita a quem a utiliza ter poderes “sobrenaturais”, podendo, assim, ser praticada por pessoas comuns, enquanto a bruxaria só poderia ser exercida por pessoas dotadas desses poderes. Trata-se, pois, de uma qualidade intrínseca ao indivíduo sem a necessidade direta de ritos, encantamentos ou substâncias com propriedades mágicas (EVANS-PRITCHARD, 2005).

Definidos os termos referentes ao nosso objeto de estudo, cabe, agora, discutirmos a evolução histórica das práticas mágicas, uma vez que as concepções relativas a

---

representativo da bruxaria à primeira metade do século XV, como veremos na quarta seção de nosso estudo.

<sup>18</sup> “[...] la brujería connota unos caracteres de malignidad que no suelen darse en la hechicería y magia y lo ideal sería reservarla para designar a las prácticas atribuidas a los brujos y brujas de la Europa cristiana entre los siglos XIII e XVIII”.

<sup>19</sup> É preciso ponderar que o autor não desconsidera a existência da feitiçaria em âmbito rural. Argumenta, todavia, que o meio urbano é o cenário propício para o florescimento dos problemas humanos, suas esperanças e seus desejos. Trata-se de um local que possibilita o encontro das desigualdades materiais e mentais que justificam a necessidade da feiticeira.

elas sofreram profundas transformações ao longo do medievo, até a consolidação do estereótipo demonizador da bruxaria.

### 3.2. MUDANÇAS E REPRESENTAÇÕES DAS PRÁTICAS MÁGICAS

As práticas mágicas sempre existiram desde os primórdios da humanidade. Sua função social, constantemente relacionada ao âmbito religioso, encontrava sentido prático nas necessidades dos membros de cada comunidade. Os vínculos entre magia e religião não são facilmente diferenciados, especialmente quando nos referimos às sociedades afastadas no tempo histórico, nas quais os complexos sistemas de crenças encontram-se enraizados na vida cotidiana.

Sua caracterização, no entanto, foi profundamente modificada no devir histórico, em especial ao longo do período medieval. Resultado da tentativa de classificação da norma e do desvio, essas esferas sobrenaturais foram parcialmente segregadas à categoria de manifestações de malignidade. Argumenta o historiador Joseph Pérez:

No Ocidente europeu, desde as origens da civilização, tanto na época pagã, quanto na era cristã, se observa o desenvolvimento de uma série de crenças e práticas à margem da religião oficial, as quais se costumam nomear de superstição, magia ou bruxaria. Essas atividades descansam na opinião de que existem, na natureza, potências ocultas que, convenientemente utilizadas, permitem modificar o curso das coisas humanas para o bem ou para o mal (PÉREZ, 2010, p. 24-25, tradução nossa).<sup>20</sup>

A gradual transformação das concepções referentes às práticas mágicas de meras superstições à realidade demoníaca, durante o medievo, abriu caminho para o desenvolvimento da representação diabólica da bruxaria, servindo de base para a legitimação e justificação das perseguições que se processaram no período moderno. Entretanto, tal mudança de pensamento esteve condicionada a inúmeros fatores não apenas de ordem cultural e religiosa, mas também da esfera política, econômica e social. Nesse sentido, parece relevante esboçarmos um breve histórico de alguns aspectos das transformações da caracterização das práticas mágicas até

---

<sup>20</sup> “En el Occidente europeo, desde los orígenes de la civilización, tanto en época pagana cuanto en la era cristiana, se observa el desarrollo de una serie de creencias y de prácticas al margen de la religión oficial, a las que se suele dar los nombres de superstición, magia o brujería. Estas actividades descansan en la opinión de que existen en la naturaleza potencias ocultas que, convenientemente utilizadas, permiten modificar el curso de las cosas humanas para bien o para mal”.

o século XIV, quando uma nova conjuntura emerge para modificar radicalmente sua caracterização.

No mundo antigo, as artes mágicas eram extensivamente utilizadas. Os escritos greco-romanos destacam seu emprego, para fins benéficos ou maléficos, no que concerne ao controle da natureza. Também poderia ser destinada, no âmbito urbano, às disputas políticas e desportivas, e aos desejos e relações entre os sexos — a magia erótica. Grosso modo, acreditava-se que os atos mágicos poderiam matar (CARO BAROJA, 1978). Exemplo dessa utilização da magia na Antiguidade Clássica são as chamadas *defixiones*,<sup>21</sup> uma espécie de “tábua execratória [...] um tipo de maldição encontrada em todo mundo greco-romano, em que um pleiteante, geralmente não identificado, pede aos deuses para realizar mal a terceiros” (BAPTISTA, 2011, p. 234).

Contudo, qualquer definição da magia nas sociedades clássicas deve considerar a intenção e o setor social em que se encontram, tendo em conta que processos semelhantes são diferentes quanto a sua finalidade. Assim, no contexto greco-latino a *teurgia* – a saber, a magia praticada por sacerdotes, médicos e outros profissionais para fins de cura e proteção – era considerada lícita e necessária, ao passo que a *goetia* (por exemplo, os sortilégios e encantamentos) era objeto de severas punições (CARO BAROJA, 1978).

Em seu *Historical Dictionary of Witchcraft*, o historiador norte-americano Michael David Bailey (2003a) propõe uma equivalência entre a figura literária das feiticeiras do mundo antigo com as bruxas tardo-medievais e modernas.<sup>22</sup> Segundo o autor, no contexto da magia erótica e passional na Antiguidade, as feiticeiras Circe e Medeia, filhas de Hécate,<sup>23</sup> podem ser consideradas as figuras mais representativas. Circe é

---

<sup>21</sup> *Defixiones*, more commonly known as curse tablets, are inscribed pieces of lead, usually in the form of small, thin sheets, intended to influence, by supernatural means, the actions or the welfare of persons or animals against their will (JORDAN, 1985a, apud OGDEN, 1999, p. 3). Segundo Funari (1997), o termo *defixiones*, conhecido materialmente para designar certas tábuas de imprecação, tem origem greco-latina em *defixio*, ou seja, “declaração de que está fixo” — neste caso, uma maldição.

<sup>22</sup> É importante reiterar que não existiam bruxas ou feiticeiras na Antiguidade. Esses modelos femininos, associados às práticas mágicas no período clássico, às quais alguns estudiosos estabelecem equivalência com as bruxas tardo-medievais e modernas, constituem apenas representações literárias, uma vez que tais práticas, no mundo antigo, encontravam-se sobre domínio masculino.

<sup>23</sup> Como descrita por Bailey (2003a), Hécate era uma clássica deusa da noite e da morte. Era também uma deidade lunar, muitas vezes associada à Diana e Selene. Vista como perigosa e

descrita na Odisseia de Homero, como representante da sedução; “o modelo da mulher que por seu ‘encanto’, por seu ‘feitiço’ [...] faz o que quer com os homens” (NOGUEIRA, 1995, p. 35). Famosa feiticeira da mitologia clássica por ter transformado a tripulação de Ulisses em porcos, foi, nos períodos medieval e moderno, representada como o arquétipo literário da bruxa, em especial pela concepção de que as bruxas eram sedutoras e perigosas aos homens (BAILEY, 2003a). Medeia, por outro lado, é modelo representativo do arquétipo trágico feminino e de um erotismo poderoso e frustrado (CARO BAROJA, 1978; NOGUEIRA, 1995). A feiticeira era filha do rei Eetes e sacerdotisa de Hécate. Apaixonada por Jasão, ajuda-o a alcançar o Velocino de Ouro. Quando Jasão a deixa por outra princesa, a paixão de Medeia se converte em desejo de vingança. Segundo Bailey (2003a), assim como Circe, seus contornos também manifestaram influência sobre a caracterização das bruxas no medievo e no início do período moderno, em especial no que concerne à noção de que as bruxas eram movidas pelas paixões carnisais.

A passagem do mundo antigo para o período medieval proporcionou novas formas e novos sentidos às concepções sobre as práticas mágicas. Em paralelo às transformações econômicas, políticas e culturais, a gradual consolidação do cristianismo e a organização da doutrina eclesiástica permitiram que as interações com o sobrenatural fossem reinterpretadas à luz de “novos” valores e crenças. Como observa Delumeau (2009), enquanto imperadores cristãos e concílios do século IV lançavam severas ameaças contra os praticantes de magia, a Igreja da Alta Idade Média buscava propor maior clemência em relação aos acusados dessas práticas, acreditando que, mesmo os dissidentes, deviam ser resgatados e inseridos na verdadeira fé. Assim, seriam mais convenientes punições menos severas que preconizassem a vida e a redenção dos pecados, como a penitência.

Com a expansão da fé cristã e a consolidação da Igreja, acompanhada pela definição e fortalecimento da doutrina eclesiástica, a presença dessas práticas mágicas foi reinterpretada, pelo viés teológico, como meras ilusões — é o caso do

---

maligna, era imaginada com um espírito de três faces que vagava pela noite e assombrava as encruzilhadas, visível apenas aos cães. Acreditava-se que ela causava pesadelos e insanidade, além de ser particularmente associada à magia negra no mundo antigo. Segundo o autor, as míticas feiticeiras Circe e Medeia eram muitas vezes creditadas como filhas de Hécate. No medievo cristão, quando as deidades pagãs foram convertidas em demônios, muitos dos aterradores atributos de Hécate foram transferidos à figura de Diana.

ceticismo às metamorfoses, defendido por inúmeros teólogos. Agostinho de Hipona, por exemplo, acreditava que o demônio mergulhava os homens em um estado imaginário, além de duvidar da invocação dos mortos (CARO BAROJA, 1978).

Na Alta Idade Média, consolidaram-se as teorias eclesiásticas da irrealidade dos atos mágicos, através do chamado *Canon Episcopi* (c. 906) do abade beneditino e cronista medieval Regino de Prüm. No escrito do século X, o abade fazia uma “[...] elaborada condenação de falsas crenças que levanta a questão da realidade de uma prática que mais tarde se tornaria o *sabbat* das bruxas” (KORS; PETERS, 2001, p. 60, tradução nossa).<sup>24</sup> É pertinente destacarmos que a compilação do Direito Canônico realizada pelo abade comportava uma obra maior, o *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* — coletânea de instruções aos bispos e seus representantes dispendo de uma lista de crenças e práticas supersticiosas que precisavam ser erradicadas das comunidades cristãs (GINZBURG, 1991).

A obra divide-se em duas partes distintas em conteúdo. O Livro I aborda as questões acerca de heterodoxia, prescreve que a feitiçaria e o malefício são invenções do diabo e que os bispos que encontrarem homens e mulheres envolvidos nessas práticas devem expulsá-los de suas dioceses (PETERS, 2002). Enquanto o Livro II ou *Canon Episcopi* denuncia como ilusões diabólicas as cavalgadas noturnas em companhia de uma divindade feminina conhecida como Diana<sup>25</sup> – mas também Herodíade, Holda, Abundia e outros tantos nomes extraídos de lendas e tradições greco-romanas e germânicas. Assim, por tratar-se de mera ilusão, as mulheres envolvidas não necessitavam ser punidas (DELUMEAU, 2009). Como vítimas da ação demoníaca, precisavam ser resgatadas das falsas crenças (BASCHET, 2006) com o exílio e a penitência.

Nos argumentos contidos no documento, algumas mulheres ímpias, seduzidas por ilusões provocadas por satanás,

[...] acreditam e professam que, nas primeiras horas da noite, cavalgam sobre determinados animais determinados, com Diana, a deusa dos

<sup>24</sup> “[...] elaborate condemnation of false beliefs that raises the question of the reality of a practice that will later become the witches' sabbat”.

<sup>25</sup> Diana (deusa romana da lua, da caça e da castidade, correspondente da grega Artemis) é considerada divindade pagã e “primitiva” representante dos poderes noturnos, cultos lunares e rituais de fertilidade, protetora dos animais, dos mortos e das florestas. Segundo Coelho (1998, p. 45), “Diana se manifesta na época das divindades pagãs, cujos deuses têm funções que representam ou explicam os mistérios do universo”.

pagãos, e uma multidão inumerável de mulheres, e no silêncio da noite atravessam grandes espaços de terra, e obedecem aos seus comandos como de sua senhora, e são convocadas para seu serviço, em certas noites (PRŪM, apud KORS; PETERS, 2001, p 62, tradução nossa).<sup>26</sup>

Ainda de acordo com o cânone, muitos indivíduos, ludibriados e crentes nessas falsas opiniões, vagavam pela verdadeira fé e retornavam ao erro pagão. Por isso,

[...] os sacerdotes em todas as igrejas deveriam pregar com toda a insistência para que as pessoas saibam que isto é, em todos os aspectos, falso e que tais fantasmas são impostos nas mentes dos infiéis e não pelo divino, mas pelo espírito maligno (PRŪM, apud KORS; PETERS, 2001, p 62, tradução nossa).<sup>27</sup>

Percebemos, nesses trechos, que, apesar de o cânone justificar a presença de satã, os envolvidos nas práticas mágicas ainda não eram sistematicamente demonizados como as bruxas medievais e modernas. Em verdade, eram considerados vítimas da ação demoníaca que precisavam ser resgatados das falsas crenças (BASCHET, 2006). Por outro lado, os argumentos empregados pelo documento em prol da erradicação da perfídia maligna do meio do rebanho dos verdadeiros cristãos demonstram a concepção clerical do período de que qualquer indivíduo que coadunasse com tais práticas estaria aderindo, mesmo que inconscientemente, ao plano do diabo em corromper a humanidade e desvirtuá-la da salvação.

As teses divulgadas pelo *Canon Episcopi* foram retomadas e ampliadas por inúmeras autoridades nos séculos XI e XII, como nos Penitenciais de Burchard de Worms (*Corrector sive medicus*) e nos Decretos de Graciano. Preocupados em combater as crenças relacionadas às práticas religiosas divergentes, os penitenciais, principais instrumentos de controle da vida cotidiana (PEREIRA, 2011), confirmavam “a postura da Igreja do século XI, que ainda argumenta com as crenças populares, procurando demonstrar a ilusão que elas contêm, punindo exemplarmente a crença, e não a ação mágica” (NOGUEIRA, 1995, p. 36).

Como observa Bailey (2007), com a emergência do aparato inquisitorial — parte das transformações dos modos como era exercida a autoridade da Igreja no medievo europeu —, observa-se relativa mudança de posicionamentos. As autoridades

<sup>26</sup> “[...] believe and profess that, in the hours of night, they ride upon certain beasts with Diana, the goddess of pagans, and an innumerable multitude of women, and in the silence of the night traverse great spaces of earth, and obey her commands as of her lady, and are summoned to her service on certain nights”.

<sup>27</sup> “[...] the priests in all churches should preach with all insistence to the people that they may know this to be in every way false and that such phantasms are imposed on the minds of infidels and not by the divine but by the malignant spirit”.

eclesiásticas, que até então se concentravam na correta aplicação da observância religiosa, passavam a considerar cada vez mais que uma crença adequada deveria ser subjacente à prática religiosa. No cerne desse movimento, encontra-se o Quarto Concílio de Latrão (1215), convocado pelo papa Inocêncio III (1198-1216). Esse concílio ecumênico foi responsável, em larga escala, pela intensificação do ideal persecutório, estabelecendo uma série de regras, em especial no que tange ao trato com as heresias. Em meio a uma crescente preocupação com a identificação e o expurgo das crenças potencialmente inadequadas, desenvolveu-se sobremaneira a condenação das heresias, da magia e da superstição.

A partir do final do século XIII, em meio à transformação espiritual vivenciada na Europa, as teorias de ilusões diabólicas perderam terreno e deram lugar à crença na realidade objetiva das práticas mágicas. Demonólogos e juízes, tanto eclesiásticos quanto civis, abandonaram a ideia de ilusão diabólica para aderirem à realidade objetiva do voo noturno das feiticeiras, a fim de convencê-las de sua efetiva participação no ritual demoníaco do sabá (SCHMITT, 2006). Com a crescente expansão das heresias — em especial, dos hussitas e lolardos — e a elevada cristianização, a Igreja elaborou uma nova concepção característica dessas práticas, transferindo-as à esfera do mal (DELUMEAU, 2009). Dotada de instrumentos de controle mais eficazes, passou a persegui-las metodicamente, lançando-as cada vez mais ao domínio das chamadas superstições e logo começando a demonizá-las (BASCHET, 2006).

No contexto da autenticidade dos atos atribuídos às bruxas, até então considerados como mera ilusão, a autoridade de Tomás de Aquino substituiu a de Agostinho. O teólogo afirmava a existência de demônios e sua capacidade de fazer o mal (CARO BAROJA, 1978). Iniciava-se, assim, a caracterização da bruxa não apenas como vítima, mas como serva (voluntária) do diabo. Essa mudança de concepções no discurso clerical de demonização da bruxaria, que contrastava as fronteiras entre o real e o imaginado, consolidou-se efetivamente com os grandes manuais de perseguição e caça às bruxas, o que viria a desestruturar por completo as teorias desenvolvidas e estabelecidas pelo *Canon Episcopi*.

Tal mudança de concepções acabou por relacionar as práticas mágicas a um culto diabólico, uma oposição a Deus e à sociedade, além de uma inversão do

cristianismo em símbolos e práticas. Pela nova percepção elaborada pela Igreja, reuniões noturnas, liturgias demoníacas, pactos e malefícios, somados a infanticídio, canibalismo, incesto e perversão sexual compunham agora o conjunto de elementos característicos da bruxaria demoníaca. Por volta de 1300, os elementos formadores iniciais da bruxaria — feitiçaria, paganismo, folclore e teologia — já se apresentavam reunidos e disseminavam-se por toda a Europa, passando do medo à obsessão (RUSSELL, 1993).

Na primeira metade do século XV, em decorrência da atmosfera de medo criada uma por série de adversidades de natureza política, econômica, social e religiosa — a saber, períodos de peste, escassez de alimentos e elevada mortalidade, disputas territoriais e instabilidade religiosa — que assolaram a Europa no século XIV, iniciou-se o processo de caracterização da bruxa como serva do diabo. Nesse contexto, a feiticeira deu lugar à bruxa adoradora do mal e, conseqüentemente, tornou-se herege, por rejeitar Deus e a Igreja. Na conjuntura de uma sociedade ainda fortemente imersa em um estado mágico, como se apresentava a sociedade do medievo cristão ocidental, a crença nos poderes maléficos das bruxas foi estruturada pelas autoridades eclesiásticas e incorporada à representação coletiva, como elemento aterrador e nocivo.

### 3.3 A MAGIA NA IGREJA MEDIEVAL

Como destacado anteriormente, a Igreja medieval continuou a “dialogar” com as práticas mágicas, embora sempre buscando impor-se de alguma forma a elas, até os séculos XII e XIII. A afirmação da doutrina cristã no ocidente foi acompanhada pelas tentativas de superação das tradições e crenças oriundas do paganismo, com variável intensidade e sucesso. Os múltiplos deuses do paganismo se contrapunham ao Deus único da religião revelada, o que incitava os apologistas e heresiarcas cristãos desde os primeiros séculos do cristianismo a demonstrar incessantemente sua origem sobrenatural e superior e ao mesmo tempo formular explicações acerca das origens dos deuses pagãos, sobretudo, justificando as semelhanças entre as religiões. Ademais, no período medieval, os confrontos com os judeus e o Islã — autores de importantes obras sobre as religiões pagãs — fomentaram ainda mais o interesse e, por conseguinte, o conflito com quaisquer reminiscências do paganismo.

Porém, como compreender o homem situado em um mundo carregado de valores religiosos? O período medieval é profundamente marcado pelo sentimento religioso em suas mais diversas acepções. Seja nas investidas cristãs contra o paganismo, seja nas suas permanências junto à religião oficial, mesmo que sob a forma de sincretismos, o homem medieval permanece em constante interação com o plano mágico e sobrenatural.

Nessa perspectiva, sobressaem dois elementos de grande relevância para o entendimento das relações estabelecidas e, por vezes, impostas entre as práticas mágicas e a Igreja medieval. São eles as noções de sagrado e profano, cuja constante oposição revela-se como eixo central dos mecanismos de apropriação levados a cabo pelas autoridades eclesiásticas no intuito de ordenar a sociedade medieval segundo os preceitos doutrinários de sua ortodoxia. No que concerne a esses conceitos, tomamos como base os argumentos do historiador das religiões Mircea Eliade (1992) em sua obra *O profano e o sagrado*, no intuito de compreender, ainda que superficialmente, os contornos gerais dos dois elementos basilares ao entendimento do fenômeno religioso no medievo cristão ocidental. Como nos sugere o autor, o mundo profano “dessacralizado” é algo muito recente na História das civilizações, haja vista que nas sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder. Diferente do homem moderno, para o homem “primitivo” um ato nunca é apenas fisiológico ou social. Constitui, antes de tudo, algo que é — ou pode vir a ser — sacramentado. O homem das sociedades tradicionais é o *homo religiosus*. No entanto, seu comportamento se enquadra na esfera de comportamento geral do homem e pode ser estudado pelas mais diversas abordagens — antropológicas, filosóficas, fenomenológicas, psicológicas, históricas, sociológicas ou etnológicas.

Uma das formas de compreender a manifestação do sagrado seria considerar que ela se exprime sempre como uma realidade integralmente diferente das ditas realidades naturais. Para Mircea Eliade (1992), todavia, a complexidade do fenômeno do sagrado não está meramente relacionada a seus caracteres irracionais. No intuito de apreender sua totalidade, propõe, assim, uma primeira definição: o sagrado se opõe ao profano. É a partir dessa oposição que o homem toma conhecimento do sagrado.

As hierofanias — termo utilizado pelo autor para designar as manifestações das realidades sagradas — podem ser elementares, como a sacralização de coisas e objetos, ou supremas, no caso a sacralização de indivíduos. Tais situações implicariam, pois, a manifestação de um elemento ou de uma característica de “ordem superior” em componentes do mundo “natural”, “profano”. Por meio da hierofania, a realidade imediata é transmutada em uma realidade sobrenatural e os objetos acabam por revelar aspectos que transcendem sua natureza, apesar de continuarem a ser eles mesmos. Em outras palavras, Eliade (1992) considera que qualquer natureza, por meio da experiência religiosa, está sujeita a desvelar uma sacralidade.

O próprio espaço, para o homem religioso, não constitui uma dimensão homogênea. Existem espaços sagrados e não sagrados. Em contrapartida, para a experiência profana, o espaço é homogêneo e neutro — sem qualquer diferenciação qualitativa. Por esse ângulo, a revelação do espaço sagrado permitiria a orientação e a organização da vida em torno de um “ponto fixo” e, por consequência, anularia sua homogeneidade; em suma, fixam-se limites e estabelece-se a ordem. A consagração de um espaço equivale ao seu ordenamento. Ademais, os recintos sagrados são demarcados por inúmeros símbolos (e sinais) que fundamentam sua transcendência em detrimento dos lugares profanos. É o limiar desses espaços que efetua a transição do mundo profano ao mundo sagrado. As cidades santas, os santuários e os templos são exemplos de espaços privilegiados de fixação da realidade e ligação com os planos superiores, segundo a experiência religiosa.

Tal como o espaço, segundo expõe Eliade (1992), para o homem religioso o tempo também não se apresenta como algo homogêneo e contínuo. Há o tempo sagrado, das festas sagradas — cujo caráter periódico (circular, reversível e recuperável) renova e enfatiza o sentimento religioso — e o tempo profano, de duração temporal ordinária que, por sua fluidez, não pode ser retomado.

Na conjuntura medieval, a intersecção das modalidades do profano e do sagrado com as práticas mágicas procede, em especial, por intermédio dos mecanismos pelos quais a Igreja buscou cercear as manifestações da magia. Tais mecanismos marginalizavam e, ao mesmo tempo, se apropriavam do universo mágico para transmutá-lo em uma espécie de “sagrado eclesiástico”, cujas maravilhas, não muito

distintas das práticas pagãs, eram consideradas lícitas e incentivadas como dádivas concedidas por Deus aos homens.

Como observa o britânico Keith Thomas (1991), em sua obra *Religião e o declínio da magia*, as religiões ditas “primitivas” são, frequentemente, consideradas por seus adeptos como um meio sobrenatural de se obter controle sobre a vida material do homem. Inicialmente, o cristianismo não constituía exceção. Em especial, as conversões eram, muitas vezes, acompanhadas pela ideia de que os conversos, para além da salvação, aderiam a uma espécie de “magia” — pois muito se acreditava nas práticas mágicas — mais potente. Os próprios apóstolos da Igreja, em seus primórdios, como relatado no Novo Testamento e na literatura patrística, operavam milagres e curas sobrenaturais — importantes instrumentos no trabalho de conversão. No entanto, as autoridades eclesiásticas medievais competiam com uma vasta gama de deidades pagãs, cujos poderes sobrenaturais manifestavam-se em todas as esferas da vida cotidiana. Eram deuses da natureza que prestavam ao homem comum o auxílio necessário.

As crenças e as práticas mágicas procedentes das antigas tradições pagãs, as quais a ortodoxia estabelecida pela doutrina cristã buscou obliterar, permaneceram justapostas a essa religião de forma marginal. Todavia, não comportavam um sistema de crenças e ritos em oposição direta à doutrina oficial. Constituíam-se como conjunto de costumes e tradições características de um sentimento religioso diverso ao monoteísmo cristão. Ao longo do período medieval, essas mesmas manifestações de adoração aos elementos cósmicos e deuses da natureza foram gradualmente incorporadas, transformadas e dotadas de nova significação.

Os esforços da Igreja, cuja ortodoxia encontrava-se em pleno fortalecimento e expansão, em se impor sobre as reminiscências pagãs que subsistiam justapostas à religião oficial, demonstravam o ideal de necessidade de sacralização de elementos do meio social a serem utilizados para pautar as condutas e os comportamentos da coletividade. Observa Eliade (1992):

Quando se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistas e ocupar um território já habitado por “outros” seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é “o nosso mundo” não é ainda um “mundo”. Não se faz “nosso” um território senão “criando-o” de novo, quer dizer, consagrando-o (ELIADE, 1992, p. 22).

No contexto de difusão do cristianismo, tal consagração não se restringia a meras acepções territoriais, como também abarcava as dimensões sociomorais, culturais e religiosas. Era preciso delimitar espaços e cercear atitudes a fim de ordenar e sacralizar a realidade à luz da verdadeira fé. Somente assim, os desígnios divinos poderiam ser disseminados efetivamente no seio da cristandade. Na medida em que a supressão do paganismo não pudesse ser concretizada, fazia-se necessária sua assimilação e adequação ao sagrado eclesiástico.

O universo mágico sempre exerceu fascínio sobre a curiosidade natural do homem em desvendar o desconhecido e o maravilhoso. A sociedade medieval, ainda profundamente estruturada no estágio mágico — na crença efetiva do poder manifesto das forças sobrenaturais —, apresentava forte atração pelo extraordinário, pela tênue fronteira entre o natural e o sobrenatural que, segundo Jacques Le Goff (1989), o homem do medievo não distinguia efetivamente. Destarte, o maravilhoso medieval também apresentava contradições inerentes a sua natureza. Engendrava as relações do homem com o divino e também com o maligno. Era difícil distinguir as maravilhas diabólicas das criações e obras de Deus, pois os elementos que transcendiam ao natural poderiam consistir em ilusões produzidas pelo diabo a fim de confundir os homens (LE GOFF, 2006).

Nessa sociedade, onde o visível e o invisível estavam em constante interação, o homem expressava a necessidade de ater-se àquilo que lhe oferecia conforto ao inexplicável. Aproximando-se do universo mágico, buscou nas práticas mágicas respostas imediatas e saídas emergenciais às duras condições que o afligiam. Submerso em um complexo conjunto de crenças e tradições reais ou imaginadas, tentava decifrar ambiente hostil que o circundava. O medo à morte e as tentativas de superação de sua realidade o levaram a temer e, ao mesmo tempo, se utilizar das artes mágicas. “O sentimento religioso cristão e a magia convivem de perto em um espaço de adaptação dos sentimentos, especialmente o medo, e por vezes se confundem enquanto padrão de comportamento ou visão de mundo” (PORTELA, 2010, p. 2).

A “vitória” e a expansão da doutrina cristã no Ocidente e a destruição de templos e lugares pagãos não fizeram desaparecer, repentinamente, os ritos e as tradições que caracterizavam o paganismo. Muitos foram incorporados sob formas sincréticas

à tradição cristã, ao passo que outros, impassíveis de assimilação, foram transportados à esfera da malignidade. Muitas dessas crenças e tradições, em essência, relacionadas aos cultos de fertilidade e abundância das colheitas, estavam em constante transformação, deslocamento e recomposição, em função do ordenamento estabelecido pela Igreja (BASCHET, 2006). Em verdade, “a religiosidade popular, tal como se praticava nas sociedades ocidentais, apresentava muitos aspectos que já existiam no paganismo antigo, um paganismo que havia deixado marcas numerosas e profundas” (PÉREZ, 2010, p. 14, tradução nossa).<sup>28</sup>

É válido ressaltar que, na Europa cristã medieval, os praticantes das diferentes formas de magia também eram variados. Entre eles, encontramos monges, clérigos, médicos, parteiras, curandeiros populares e adivinhos sem preparação formal — indivíduos de diferentes esferas culturais e cujo nível de acesso ao conhecimento legado da Antiguidade manifestava-se de forma relativamente desigual. Kieckhefer (1992) argumenta que certas categorias mágicas não eram praticadas de forma universal e sofreram inúmeras mudanças ao longo dos séculos. Todavia, isso não impedia a constante interação entre tais grupos.

Imersa na conjuntura da experiência religiosa, a existência humana encontra-se condicionada à comunicação permanente com a esfera do sagrado — um plano espiritual ou divinal. Para a ortodoxia cristã medieval, essa comunicação do homem com o divino exigia, por excelência, a presença ou, em certos casos, ao menos aprovação das autoridades eclesiásticas, encarregadas do papel de mediadores da relação do homem com Deus.

A Igreja medieval soube utilizar os milagres e curas “sobrenaturais” como eficazes instrumentos de conversão, uma vez que reforçavam a crença dos novos convertidos, ainda pouco integrados a sua doutrina, em seu poder de salvação. Nos séculos XII e XIII, as hagiografias abundavam de relatos dos feitos prodigiosos que eram atribuídos aos santos — os milagres, a predição do futuro, o controle e proteção contra calamidades naturais e alívio dos enfermos. Os santos eram considerados intercessores dos homens junto a Deus. Além disso, os lugares santos convertiam-se em centros de peregrinação. Às relíquias sagradas eram atribuídos os poderes

---

<sup>28</sup> “La religiosidad popular, tal como se practicaba en las sociedades occidentales, presentaba muchos aspectos que ya existían en el paganismo antiguo, un paganismo que había dejado huellas numerosas y profundas”.

de cura e proteção. Mesmo as imagens e as representações dos santos eram consideradas dotadas de poderes miraculosos (THOMAS, 1991), muitas das quais portavam características e atribuições que normalmente correspondiam a divindades pagãs.

Na mesma medida, a adoração dos santos integrava a própria estrutura social do medievo, tal como a influenciava. Não era incomum o fato de que os santos carregassem consigo o nome de um determinado lugar de culto ou de origem. As peregrinações traziam dinheiro às comunidades e os habitantes passavam, muitas vezes, a depender delas.

Como salienta Thomas (1991), os poderes atribuídos aos santos compunham apenas uma parcela do poder que a Igreja medieval dizia ser capaz de exercer na administração da graça divina. Na Alta Idade Média, desenvolvera inúmeras fórmulas de difusão das bênçãos de Deus sobre a esfera secular: o benzimento do corpo, da casa, do gado, da colheita, das embarcações, das ferramentas e de outros aspectos da vida cotidiana; as bênçãos para duelos, viagens, batalhas e mudanças de residência; os métodos de abençoar os doentes e animais, afastar tempestades e trazer a fecundidade.

Amuletos e talismãs, bênçãos, orações e exorcismos, para fins de cura e proteção, eram práticas frequentes e aconselhadas pela Igreja, desde que se adequassem ao sagrado eclesiástico. “Os teólogos sustentavam que não era superstição portar um pedaço de papel ou uma medalha com versículos dos evangelhos ou o sinal da cruz, desde que não se empregassem símbolos não cristãos” (THOMAS, 1991, p. 39). Observamos, assim, que a estratégia utilizada pela Igreja na apropriação de determinados ritos e certas tradições das antigas religiões politeístas acompanhava sempre a tentativa de separação entre as práticas lícitas, permitidas pela doutrina cristã, e as chamadas superstições, que deveriam ser evitadas a qualquer custo.

### 3.4 UM MAL TEMÍVEL E NECESSÁRIO

No conjunto de intensas mudanças no trato com as práticas mágicas, as bruxas emergiam como uma espécie de “mal necessário” em termos. Como sugere Nogueira (1991), eram intermediárias entre a realidade e a possibilidade, pois

forneciam os meios mágicos para a compreensão ou mesmo a superação da existência de uma coletividade que as temia, mas que ao mesmo tempo não podia prescindir delas. Eram aceitas e rejeitadas, acolhidas e punidas. Igualmente necessárias ao auxílio, eram também responsabilizadas pelas desgraças cotidianas, nas palavras do autor, pois as pessoas recorriam a elas “em uma tentativa de expiação da própria incapacidade de superação da contradição vivida” (NOGUEIRA, 1991, p. 24).

O temor do indivíduo à morte e a sua recusa em resignar-se às contradições e às adversidades que assolavam a sociedade do período, de certa forma, aproximaram-no do universo mágico. No intuito de contornar as duras condições e intempéries da vida cotidiana, o homem medieval buscou nas artes mágicas o conforto e a solução para seus problemas imediatos. Entretanto, esse caminho apresentava-se como via de mão dupla. As atividades destinadas a amenizar as contradições cotidianas da sociedade do medievo eram também as mesmas práticas repudiadas e caracterizadas como representações e manifestações do mal. Assim, a bruxaria encontrava sua ambiguidade funcional: era, ao mesmo tempo, uma ameaça iminente e um mal necessário.

Durante séculos, a população que vivia no campo, que era a grande maioria, não teve outro médico que a bruxa, ou seja, uma mulher considerada bruxa. Prestava seus serviços à pessoa de ambos os sexos, mas sua clientela era preferencialmente feminina: assistia às mulheres nos momentos difíceis, quando iam dar à luz, pois além de curandeiras eram parteiras. Quase sempre, essa mulher a quem se buscava auxílio nos dias de desgraça ou de dificuldades, a quem se recorria em busca de saúde ou de algum alívio, era também temida, maldita, odiada, pois se acreditava que possuía segredos que lhe davam um poder extraordinário, fora do comum; tal como curava, podia matar (PÉREZ, 2010, p. 74, tradução nossa).<sup>29</sup>

Em sua maioria, as acusadas de bruxaria — frequentemente, embora não exclusivamente, mulheres — eram associadas às atividades que lidavam, direta ou indiretamente, com a vida e a morte. Eram parteiras, cozinheiras e curandeiras que, descritas pelos inquisidores e magistrados como “mulheres de saber” devido ao seu

<sup>29</sup> “Durante siglos, la población que vivía en el campo, que era la inmensa mayoría, no tuvo otro médico que la bruja, es decir, una mujer considerada como bruja. Prestaba sus servicios a personas de ambos los sexos, pero su clientela era preferencialmente femenina: asistía a las mujeres en los trances difíciles, cuando iban a dar a luz, pues además de curanderas eran parteras. Casi siempre, esa mujer a la que se acudía en los días de desgracia o de dificultades, a la que se recurría en busca de la salud o de algún alivio, era también temida, maldita, odiada, pues se creía que poseía secretos que le daban un poder extraordinario, fuera de lo común; igual que sanaba, podía matar”.

conhecimento e à sua manipulação das propriedades de determinadas ervas, tornavam-se os principais alvos de suspeita (MARIZ, 1999). Como salienta Portela (2012), é possível observar que muitos dos suspeitos de praticar bruxaria acumulavam funções importantes no interior da sociedade medieval. O curandeirismo, em grande medida, constituía-se muitas vezes a única via de acesso dos estratos inferiores da sociedade ao alívio dos males físicos do corpo. A parteiras, por sua vez, encontravam lugar de atuação em todos os níveis sociais, haja vista ser prática recorrente no medievo o acompanhamento da gravidez e do nascimento.

Na mesma medida, tais pessoas eram também responsabilizadas pelos infortúnios de seus ofícios. Pelas precárias condições do período, não eram raras as ocorrências de óbito dos doentes em tratamento ou recém-nascidos. Esses casos eram, por sua vez, automaticamente apontados como suspeitos de bruxaria. Às parteiras, por exemplo, eram imputados os crimes de assassinar crianças durante o parto para seus fins maléficos e oferecê-las ao diabo.

Destarte, comungamos com o pressuposto do papel ambivalente exercido pela bruxaria no seio da cristandade ocidental. Ao mesmo tempo em que era estigmatizada e repudiada como representação da malignidade, também consistia em resposta imediata às adversidades impassíveis de explicação. O temor ao sobrenatural inspirava o medo e também o fascínio; a desconfiança, mas também a busca por saídas emergenciais ao desespero que assolava o contexto social do medievo. “[...] O bruxo era o bode expiatório, o maldito, a válvula de escape da agressividade latente na sociedade” (PÉREZ, 2010, p. 117, tradução nossa).<sup>30</sup>

Tal como observa o historiador italiano Franco Cardini (1996), é preciso considerar que, muitas vezes, os clientes das bruxas podem mostrar-se ainda mais interessantes que elas mesmas, tendo em vista que nada mais eram que consoladoras dos aflitos, vendedoras de sonhos e ilusões, fossem de poder, triunfo ou vingança. Eram bodes expiatórios dos maus pensamentos de uma sociedade imersa em desejos, vícios, impotências e medos. Assim, seria a bruxaria, antes de qualquer coisa, outra forma de “redenção” frente à incerteza social e cultural.

---

<sup>30</sup> “[...] El brujo era el chivo expiatorio, el maldito, la válvula de escape de la agresividad latente en la sociedad”.

### 3.5 O SABÁ DAS BRUXAS

Elemento de fundamental importância para a diferenciação entre bruxaria demoníaca e simples feitiçaria, considera-se, usualmente, o modelo representativo do sabá das bruxas como a grande expressão representativa da bruxaria diabólica. Sua construção histórica iniciou-se no período medieval. Todavia, seus contornos definitivos delinearão-se efetivamente em princípios do século XV (SANTOS, 2009) com o advento inicial das grandes perseguições. Do gradual desenvolvimento do estereótipo demonizador das práticas mágicas e das intensas investidas da Igreja, bem como do cristianismo em pleno projeto de evangelização, contra as práticas consideradas heréticas emergiu o modelo definitivo da pérfida reunião demoníaca das bruxas.

O historiador italiano Carlo Ginzburg (1991) define, em termos gerais, o estereótipo recorrente do sabá: acreditava-se que bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite em lugares inóspitos e tenebrosos. Ali chegavam voando em vassouras, no lombo de animais ou neles metamorfoseados, após untar-se de um unguento maléfico produzido com a gordura de crianças e outros ingredientes. O demônio presidia a assembleia sob a forma antropomórfica ou zoomórfica — geralmente um bode. Reunidos, adoravam ao diabo, profanavam a fé cristã e realizavam banquetes, danças e orgias sexuais e incestuosas.

Os encontros sacrílegos eram inicialmente conhecidos como “sinagogas” e, mais tarde, foram denominados “sabás”. Poderia também ser subdividido em duas categorias. Os “sabás ordinários” caracterizavam-se como reunião local realizada uma vez por semana, já os “sabás ecumênicos” eram realizados em regiões distintas três a quatro vezes ao ano (COHN, 1997).

Nos argumentos de Caro Baroja (1978), a primeira descrição direta do sabá das bruxas surgiu no século XIV, nos processos de Inquisição de Carcassone e de Toulouse. De acordo com as declarações das bruxas de Toulouse, se confessavam filiadas ao exército de satanás e que a partir de então pertenciam a ele, tanto na vida quanto na morte. E com bastante frequência assistiam ao sabá em companhia de outros homens e mulheres que realizavam atos sacrílegos, cometendo todo tipo de excessos.

É válido refletir, no entanto, que essas declarações não estavam isentas das influências dos próprios juízes e inquisidores. Não seria impossível considerá-las fruto de alucinações provocadas pelas torturas. Ademais, não estranharíamos que as autoridades responsáveis pelo processo o descrevessem da maneira que melhor lhes conviesse. Destarte, é importante recordarmos que a maior parte do conhecimento que possuímos sobre as bruxas medievais provém dos textos eclesiásticos que as condenavam, o que dificulta a distinção entre a realidade e os possíveis exageros contidos nos processos e julgamentos. Deveras, a compreensão da bruxaria se encontrava condicionada à atitude da Igreja em relação a ela.

### 3.6 A CONDIÇÃO DO FEMININO E O OLHAR DOS CLÉRIGOS

A desigualdade entre os sexos não foi uma invenção medieval. Remonta ao aparecimento das civilizações. Entre os romanos, por exemplo, circulava a ideia de uma suposta “inferioridade natural” das mulheres. Excluídas do mundo público, permaneciam restritas ao espaço privado do *domus* (casa). Sua autonomia pessoal era limitada pelos interesses familiares (MACEDO, 2002). Como observa a historiadora francesa Michelle Perrot (1992), as representações do poder feminino são numerosas e antigas. Em grande parte, elas seguem a leitura “tradicional” do *Gênesis* na apresentação da potência sedutora da eterna Eva — legando à mulher o estigma do mal e da infelicidade, da potência noturna e rainha da noite, em oposição ao homem diurno portador da ordem e da razão. Em verdade, a noção do pecado original retomada exaustivamente pelos pensadores eclesiásticos e padres da Igreja contribuiu para consolidar a caracterização negativa do feminino, que iria perdurar ao longo de todo o medievo.

Cabe ressaltar, todavia, que a própria suposta inferioridade da mulher perante o homem no momento da criação apresenta suas problemáticas, tendo em vista a complexidade da exegese bíblica. Isso advém do fato de que existem duas passagens distintas sobre a origem humana. Em *Gênesis* 1, 27, aponta-se que “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou”. Em contrapartida, em *Gênesis* 2, 7, lê-se que “Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”; em *Gênesis* 2, 22, assinala-se que “[...] da costela que

tirara do homem, Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem”. Como podemos observar, a tradição eclesiástica parece ter desconsiderado a criação em conjunto do homem e da mulher, optando apenas por evidenciar a criação feminina a partir do corpo masculino.

Para os comentaristas do Gênesis, em especial a notável autoridade de Agostinho, o homem é formado de uma parte carnal (o corpo), subordinada a outra, espiritual (a alma), sendo a razão o princípio do masculino. Em contrapartida, a mulher também é dotada de razão. Porém, tal razão é comedida e dá lugar à predominância do desejo. Partindo desse entendimento, os clérigos e pregadores medievais acabaram por reforçar a concepção de que na mulher o elemento de maior amplitude seria a sensualidade, em outras palavras, o pecado, o desejo que apenas poderia ser controlado pela razão, fator predominantemente masculino (DUBY, 2001). Na mesma medida, o episódio da queda bíblica, ocasionado pela suposta infração cometida por Eva, consolidou as bases do discurso religioso de subordinação da mulher.

A tradição cristã legou às mulheres todo um conjunto de elementos de inferiorização e descrédito. Como ressalta Richards (1993), a sociedade medieval era muito propensa a listar, hierarquizar e classificar as coisas. Para tanto, estabelecia regras e definições de comportamento e ordenação social, ressaltando vícios e virtudes, modelos e papéis a serem seguidos. A partir do século X, a Igreja passou a regular com maior precisão seus procedimentos de controle, atentando aos menores indícios daquilo que definia como pecado e manifestando cada vez mais influência sobre a conduta dos leigos (DUBY, 2001). Em muito coube aos clérigos a atribuição do lugar a ser ocupado pela mulher no plano divino. Esses homens de saber, como sugere Dalarun (1990), letrados, prolixos e muito influentes, regiam a conduta social e religiosa dos cristãos, sob o argumento de orientá-los ao reto caminho da salvação. A partir do século XI, com o advento da reforma gregoriana<sup>31</sup>, observa-se a fortificação de todo um universo masculino através dos claustros e das escolas de teologia orientadas pelo ideal do celibato. Tal universo intensificou a clivagem entre

---

<sup>31</sup> A reforma gregoriana, assim nomeada em honra ao papa Gregório VII (1073-1085), tinha como princípios o regresso da Igreja ao modelo ideal dos primeiros tempos do cristianismo, a reorientação dos modos de vida de clérigos e leigos, tal como a afirmação do poder eclesiástico nas relações estabelecidas entre a Igreja e o Estado.

os sexos. Esses clérigos pouco sabiam das mulheres que, sob minuciosa cautela, eram observadas de longe.

Em verdade, a grande problemática das fontes medievais que referenciam a figura feminina encontra-se no fato de que a voz das mulheres raramente se faz ouvir. Em sua maioria são obras e escritos eclesiásticos cuja produção permanece restrita à esfera masculina. Destarte, quando essa voz encontra lugar, provém basicamente dos estratos mais altos da sociedade e não informam mais do que os escritos dos clérigos da Alta Idade Média, sobretudo das consideradas trivialidades dos comportamentos e sentimentos femininos. No esquema de sociedade medieval tripartida — entre cavaleiros, clérigos e camponeses — a mulher não encontrava lugar. Era definida pelo seu corpo, seu sexo e suas relações com determinados grupos. As definições primárias da mulher eram as de “virgem”, “esposa” ou “viúva”, e sua personalidade jurídica, moral e econômica encontrava contorno em função de uma figura masculina (LE GOFF, 1989; KLAPISCH-ZUBER, 1989).

Nos argumentos de Dalarun (1990), o olhar dos clérigos sobre a natureza feminina é um olhar obcecado. O fator desconhecido os fascina. Entre tantos poemas, tratados e comentários, o verdadeiro intento consistia em desvendar a incógnita figura da mulher. Pouco originais, os detentores da alta cultura clerical, permaneceram herdeiros da tradição dos primeiros Pais. De Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, extraem os fundamentos de seus discursos misóginos. A novidade encontra-se no ímpeto do novo ataque à mulher. Para os autores eclesiásticos medievais, a mulher era portadora do mal, sendo que o ócio feminino gerava a perdição e a propagação do pecado. A natureza feminina era marcada por uma série de vícios e desvios perniciosos, dentre os quais se destacam: 1) a aptidão à prática da feitiçaria, cuja variação se estendia desde a utilização de cosméticos à manipulação de encantamentos e sortilégios que pervertiam a ordem divina das coisas; 2) a hostilidade em relação à “necessária” tutela masculina, podendo mostrar-se rebeldes, pérfidas e vingativas; 3) a inclinação ao grande pecado da luxúria, pois eram fracas demais para resistir aos desejos carnavais. Era, pois, a busca do prazer o pecado feminino por excelência (DUBY, 2001). Tais discursos de depreciação do feminino se orientavam no sentido de justificar a necessidade da recusa da carne e do afastamento da mulher, naturalmente marcada pelo estigma de uma moral repulsiva. Como observa Dalarun (1990), a literatura medieval pautada nesses dois

princípios, inicialmente direcionados ao regramento da conduta de monges e clérigos — em benefício da manutenção do celibato —, seria estendido, a partir de meados do século XII, a um público mais vasto de moralistas, canonistas e, do século XIV em diante, aos autores de tratados e manuais inquisitoriais. Como mencionado anteriormente, o pensamento clerical provinha, sobremaneira, de modelos fornecidos pelos escritos bíblicos.

Qualquer realidade lhes chega por esse prisma; ou, mais exactamente, eles estão convencidos de que aquilo a que hoje chamamos realidade não é senão a projecção de uma Ideia da mulher, que não poderia revelar-se melhor do que nas figuras que saíam desses textos em que jaz a Revelação de todas as coisas (DALARUN, 1990, p. 53).

No início do século XI, o bispo Burchard de Worms enunciava em seu *Decretum* (Doutrina) — espécie de penitencial de purificação geral — uma série de questões destinadas ao comportamento das mulheres. Entre os temas recorrentes estavam a superstição, a adoração de divindades malignas, a fornicação, a assassinato de sua prole ainda no ventre, a negligência com os filhos, a manipulação de venenos e encantamentos para matar um homem ou enfraquecer sua virilidade. Consideravam-se, ainda, as mulheres como dotadas de uma natureza pérfida, frívola, luxuriosa e naturalmente impulsionada à fornicação. Muito além dessas questões, o penitencial ainda versava sobre as práticas de feitiçaria, levantando indagações sobre as cavalgadas noturnas, a utilização de amuletos e sortilégios. Como salienta Duby (2001), as mulheres inquietavam os homens especialmente por serem portadoras da morte. De fato, “na maior parte das culturas tradicionais, a mulher está mais próxima das forças misteriosas da vida e da morte do que o homem. Porta da vida, ela vela também pelos últimos instantes, no limiar da outra grande passagem” (DALARUN, 1990, p. 37).

Outro importante aspecto relativo às concepções sobre o feminino no período medieval foi o matrimônio. O casamento constituiu um dos grandes mecanismos — religiosos e familiares — na tentativa de controle sobre o feminino. Já argumentava Paulo, em sua justificação ao casamento, que seria “melhor casar do que desejar ardentemente”, tendo, pois, como único propósito a procriação. Em verdade, para um clérigo medieval, o desejo no interior do casamento era relativamente melhor do que as paixões carnis externas. Assim, as alianças matrimoniais eram elementos de organização e sustentação das relações sociais, um pacto entre famílias. As

expressões de amor e afeto não eram consideradas importantes nessas uniões. (MACEDO, 2002).

Segundo Klapisch-Zuber (1989), o matrimônio medieval é uma forma de instauração da paz, legando à esposa responsabilidades ainda mais intensas que os “deveres conjugais”. Ela ficava condicionada a garantir a perpetuação da linhagem à qual passava a pertencer, com o uso de seu corpo. O controle sexual da mulher converteu-se em elemento central da ordem familiar, considerando-se que “o corpo exige uma vigilância sem falhas, para evitar atos fraudulentos que causariam danos a toda a linhagem (KLAPISCH-ZUBER, 1989, p. 197). Quando jovem, a mulher devia obediência total à autoridade familiar masculina — o pai, o irmão ou o tutor. Alocadas a uniões frequentemente desiguais, as mulheres casadas passavam a dever dedicação aos interesses de ambas as famílias.

Importante elemento também era o tabu sexual sobre o corpo feminino. Como ressalta Macedo (2002), o tamanho, o formato e a disposição dos cabelos, por exemplo, recebiam regramentos específicos, uma vez que revelavam a situação familiar e social da mulher, como também sua disponibilidade para o casamento, situação de compromisso conjugal e diferenças etárias. Podemos considerar, além disso, que, em certa medida, os homens também carregavam parte da responsabilidade pelo exercício exacerbado da sexualidade feminina. Considerando que eram os detentores do poder, suas ações e vontades manifestavam influência direta sobre a conduta das mulheres. Nesse sentido, a mulher torna-se pecadora “apenas quando sai do seu papel, conseguindo ela própria seu prazer. Quando se faz de homem. Ou [...] quando desafia o poder masculino, fora do razoável [...]” (DUBY, 2001, p. 30), uma vez que o homem detinha o maior grau da autoridade familiar.

O medievo cristão ocidental foi fecundo na elaboração de representações e modelos femininos de conduta e condenação do que era considerado vício. De acordo com preceitos religiosos e morais, elaboravam-se representações que variavam da mulher luxuriosa e pecadora à mulher casta e virtuosa. Tais modelos seguiam, respectivamente, as figuras de Eva e Maria — o pecado e a redenção. Como observa Macedo (2002), os teólogos tardo-antigos e medievais acreditavam que, por sua criação a partir de Adão, Eva era apenas uma projeção da criação divina,

justificando assim a “inferioridade natural” do sexo feminino. Sendo a parte débil da natureza humana, as descendentes de Eva, tal como ela, levariam o homem à danação. Constituíam, assim, um obstáculo à retidão. A contraparte de Eva seria Maria, imaculada, virgem e pura. Era modelo a ser seguido e perpetuado por aquelas que almejassem a salvação eterna. As duas oposições, propostas e difundidas pelos homens da Igreja, carregavam em si a tentativa de doutrinação do comportamento feminino sob a tutela masculina.

É conveniente, todavia, levar em consideração também a importância conferida a certas mulheres pela cultura monástica, pela herança das funções feudais, pelo nascimento real ou pela vida espiritual e mística (KLAPISCH-ZUBER, 1989). Podemos destacar, por exemplo, as rainhas “bárbaras” que tiveram grande papel na cristianização de seus povos e igualmente as mulheres religiosas (monjas e místicas), consideradas entre as primeiras escritoras. Eram mulheres que, por suas premissas e atuações, receberam relativo espaço em uma sociedade em que predominou o monopólio do poder masculino.

Desde a Antiguidade Clássica, a representação do poder das mulheres apresenta-se como tema recorrente nos escritos de filósofos, poetas e pensadores. Das mais variadas formas, a questão do feminino permeia sobremaneira as diferentes esferas de ordenação social dos sistemas culturais — tal como sua direta vinculação às práticas mágicas. Assim, foram também as mulheres integradas na categoria de “desprezados” no Ocidente cristão medieval. Não a ponto de serem excluídas e marginalizadas, uma vez que pertenciam a seus respectivos grupos sociais e desempenhavam seu papel na reprodução da ordem social. Tal exclusão tinha lugar específico e direcionava-se às hereges, às prostitutas e às bruxas (MACEDO, 2002). No que concerne à bruxaria, as principais suspeitas e acusadas eram mulheres sozinhas, solteiras, viúvas e velhas.

Entre os escritos eclesiásticos com forte teor misógino, tomamos como exemplo, um importante manual de inquisição da segunda metade do século XV, no qual os inquisidores dominicanos alemães Heinrich Kramer e James Sprenger conjugaram e sistematizaram as mais importantes concepções relativas à bruxaria e, conseqüentemente, à inferioridade moral e espiritual do feminino — o *Malleus Maleficarum* (1484-86). O compêndio, produzido sob aval pontifício, reunia as principais teorias eclesiásticas e demonológicas sobre os poderes maléficos das

bruxas, apresentando os mecanismos mais eficazes para o entendimento, a perseguição, o julgamento e a condenação dessas mulheres. Entre as principais proposições do tratado, seus autores defendem que o maior número de praticantes de bruxaria encontra-se no sexo feminino, designado nas páginas do *Malleus* como o “sexo frágil”. As mulheres, segundo os argumentos do manual apoiados nas Sagradas Escrituras e nos escritos da Antiguidade Clássica, não conhecem moderação; são incontidas, perversas, maliciosas e lascivas. Embora o documento faça ressalva às mulheres de boa índole (as virgens e santas), e a elas dedicam louvores, essas se distinguem como casos excepcionais. Em verdade, a maioria é descrita como sinônimo da devassidão carnal.

Dentre as outras razões para explicar o maior número de mulheres supersticiosas, os autores destacam que as mulheres são mais crédulas e facilmente influenciadas. Ademais, possuem uma língua traiçoeira. Nas palavras do manual, “por serem mais fracas na mente e no corpo, não surpreende que se entreguem com mais frequência aos atos de bruxaria” (KRAMER; SPRENGER, 2009, p. 114). Assim, por sua debilidade e natural propensão ao mal, as mulheres seriam, por excelência, as principais agentes do diabo. Em suas justificativas sobre a inferioridade da mulher, Kramer e Sprenger ressaltam que o próprio termo utilizado para designá-las demonstra a veracidade de suas proposições. Assim, destacam que o vocábulo *mulher* derivaria do termo latim *femina*, cuja composição *fe* e *minus* significaria “com menos fé”. Ademais, o manual apresenta ainda disposições também sobre os crimes das bruxas-parteiros, que eram responsabilizadas pelas adversidades dos partos, cuja natureza era extremamente instável sob as condições de vida medievais. As principais acusações consistiam no assassinato de crianças não batizadas (infanticídio) — tendo em vista que, em decorrência do pecado original, a ausência do batismo impedia a salvação — e nos malefícios contra a concepção (esterilidade).

### 3.7 PESTE, GUERRA, FOME E MORTE<sup>32</sup>: AS IMPLICAÇÕES DO SÉCULO XIV

Segundo Caro Baroja (1978), para compreender a bruxaria não basta apenas ter em conta as teorias teológicas, mas também as situações concretas vividas pela sociedade do período: as guerras, as epidemias, os flagelos e outras adversidades que marcaram a Europa nos séculos XIV e XV — situações denominadas por Peters (2002) como macrocondições para as transformações da ordem de pensamento medieval, que relegou a bruxaria a uma categorização herética. O século XIV parece oferecer muitas explicações para o crescimento da conceituação e perseguição da magia e da bruxaria, embora sejam demasiado variáveis e não devam ser citadas como explicações diretas ao fenómeno em questão (PETERS, 2002). Esse período é descrito por Tuchman (1999, p. xii) como “uma era violenta, atormentada, desorientada, de sofrimento e de desintegração, um tempo, como pensaram muitos, em que Satanás triunfava”.

A Europa Ocidental sofreu com uma série de desastres naturais desde 1315 até o início do século XV. No século XIV, observamos o advento da crise agrícola e da Peste Negra (1348), cujos reflexos afligiram a sociedade europeia até meados do século XVII, sob a forma de epidemias, pobreza, fome e mortalidade (CARDINI, 1996). Ademais, as guerras do período devastaram muitas áreas, atingindo também indivíduos que nada tinham a ver com tais disputas. Esses desastres certamente abalaram a confiança dos europeus em seus protetores materiais e espirituais (PETERS, 2002).

Em virtude de um longo resfriamento e repetidos períodos de chuva, a sociedade medieval, especialmente no norte da Europa, sofreu com uma terrível escassez de alimentos, entre os anos de 1315-1322 (LE GOFF, 2010). Nessa difícil conjuntura, o homem medieval “[...] vive constantemente na apreensão do frio, das tempestades e das longas secas contra as quais não pode fazer nada. Pois a agricultura só dispõe de poucos recursos e as plantas são extremamente vulneráveis” (HEERS, 1981, p. 78). A queda das colheitas e a conseqüente elevação dos preços acresceram ainda mais a pauperização da população. Além das intempéries naturais, Wolff (1988)

---

<sup>32</sup> A analogia com os Cavaleiros do Apocalipse não é mera coincidência. Em sua obra *As raízes medievais da Europa*, Jacques Le Goff (2010) já atenta para essa comparação. A Europa do século XIV foi marcada por intensos reveses políticos, econômicos e sociais que legaram à sociedade do período um clima de constante medo e desespero pelo fim dos tempos.

salienta que as dificuldades de subsistência na sociedade da Europa na Baixa Idade Média sofreram influência da debilidade e irregularidade da produção, das más condições de armazenamento e pelos hábitos alimentares demasiado uniformes.

Segundo Le Goff (2010), as guerras eram recorrentes no período medieval. Todavia, observamos, no século XIV, um novo impulso às formas militares. Conjugadas, a lenta formação dos Estados Nacionais e a interminável Guerra dos Cem Anos renovaram velhas hostilidades entre ingleses e franceses. Em paralelo, a inovação dos aparatos bélicos acompanhou a profunda militarização da Europa, quando o serviço feudal deu lugar ao recrutamento de milícias e exércitos permanentes.

O século XIV vivenciou também novos surtos de epidemias, das quais a mais catastrófica foi a Peste Negra — caracterizada pelo aparecimento de gânglios (bulbos) cheios de um sangue negro, que definiu a doença e a epidemia (LE GOFF, 2010). Estima-se que a mortalidade ocasionada pela Peste Negra, embora regionalmente variável, tenha chegado a pelo menos um terço da população.

As informações contemporâneas eram fruto de uma impressão temerosa e não de uma contagem precisa. Na superlotada Avignon, pelo que se dizia, morriam quatrocentas pessoas por dia; sete mil casas, que ficavam vazias em consequência das mortes, foram fechadas; metade dos moradores da cidade morreu, pelo que se soube, inclusive nove cardeais, ou um terço do total, e setenta prelados menores. Vendo o desfile interminável de carroças com mortos, os cronistas exageraram mais do que habitualmente e colocaram o número de mortos de Avignon em 62 mil, ou mesmo 120 mil, embora a população total da cidade fosse provavelmente inferior a cinquenta mil almas” (TUCHMAN, 1999, p. 89).

O fato é que, precisas ou não, as taxas de mortalidade em decorrência da violência da peste, em uma sociedade na qual não se conheciam prevenção ou remédios, suscitavam comoção e desespero do homem medieval. A doença não escolhia a dedo suas vítimas. Leigos ou eclesiásticos, pobres ou ricos, todos estavam à mercê dessa temerosa e eminente ameaça — um presságio, talvez, do fim dos tempos. Como observa Le Goff (2010), já no século VI, o Oriente e o Ocidente foram devastados pela peste bubônica. Todavia, desapareceu completamente dos territórios ocidentais, voltando a assolar a Europa em 1348, perdurando no Ocidente até o século XVIII. É válido considerar que o novo surto da epidemia se desenvolveu de forma ainda mais grave que as epidemias anteriores, favorecido pelas difíceis circunstâncias ocasionadas pelos flagelos do período (HEERS, 1981): a fome e a penúria vividas pelo homem medieval.

A Peste Negra pode ter trazido consigo uma grande mudança nas mentalidades: com efeito, as altas taxas de mortalidade parecem ter alterado na população a percepção quanto à proximidade da morte; esta, de fato, era sentida pela maioria como iminente. Esta mudança, por sua vez, poderia ter modificado os modos de busca pela salvação, que se tornaria para muitos quase uma obsessão (QUÍRICO, 2012, p. 136).

Essa mudança apontada por Quírico (2012) constitui outra importante consequência dos flagelos do período, observada por Le Goff (2010), que foi o surgimento de novas formas de devoção cristã, em especial o culto a determinados santos especializados como provedores de cura e proteção. Acreditava-se, ainda, que tais calamidades pudessem ser castigos de Deus aos pecados da humanidade e que o fim dos tempos se aproximava. O medo e o desespero, que foram instaurados na sociedade tardo-medieval, faziam com que muitos acreditassem que as investidas do diabo sobre o mundo dos homens ficavam cada vez mais fortes e difíceis de combater. Nos argumentos de Seibt (1992), em meio às transformações espirituais do século XIV, em suas mais variadas facetas, o Apocalipse apresenta-se como o grande tema e dele emergiu, sob nova caracterização e simbologia, o mito do anticristo. Os novos caracteres da lenda estabeleciam um perverso paralelo com a vida de Jesus. Tal como este, o anticristo deveria nascer em meio ao povo escolhido. Essa conexão, ao final do século XIV, fomentou a incessante busca pelo “Cristo” do fim dos tempos em todos os recantos da cristandade. Com efeito,

[...] a mesma narração se transformou, dentro da tradição popular, em uma crueldade sem sentido, como expressão da perda da ordem, do caos que rompe todos os vínculos, tanto os políticos e os familiares como os da piedade e compaixão humanas. Neste sentido, as variantes populares da lenda foram claramente exageradas, com inauditas cenas infernais, as imagens e o relato dos tormentos futuros que esperavam as pessoas honradas e dispostas a resistir (SEIBT, 1992, p. 21, tradução nossa).<sup>33</sup>

Concomitantemente, cabe considerar que, em meio às intempéries vivenciadas pela sociedade europeia no século XIV, o homem medieval acabou por recorrer às práticas mágicas muitas vezes como saídas emergenciais mediante as incertezas e a atmosfera de medo que o circundavam. Esse recurso, considerado ilícito e nocivo pelas autoridades eclesiásticas, impulsionou a Igreja a identificar e punir os desviantes da fé.

---

<sup>33</sup> “[...] la misma narración se transformó dentro de la tradición popular hasta la crueldad sin sentido, como expresión de la pérdida del orden, del caos que rompe con todos los vínculos, tanto los políticos y familiares como los de la piedad y la compasión humanas. En este sentido, las variantes populares de la leyenda exageraron a todas luces, con escenas infernales inauditas, las imágenes y el relato de los tormentos que esperaban a las personas honradas y dispuestas a resistir”.

Outro aspecto de considerável influência na mudança na caracterização das práticas mágicas, que somado aos flagelos do século XIV, reconfigurou ritos e crenças tradicionais em depravações heréticas, consistiu nas disputas pontificais deflagradas ao final do século XIV e no início do século XV. Nessa conjuntura, o meio intelectual que produziu uma concepção cada vez mais demonizada da bruxaria, compreendia, nos argumentos de Muchembled (2001), o dos inquisidores e juízes, civis e eclesiásticos, tal como o dos participantes do Concílio da Basileia (1431-1439).

É válido ressaltar, inicialmente, que o apogeu da Igreja no século XIII, acompanhado pelo surgimento das novas ordens monásticas, pelo estabelecimento da Inquisição e do combate às heresias e pelo impulso ao desenvolvimento das universidades, logo experimentou relativo enfraquecimento frente aos enfrentamentos com o Sacro Império. O historiador belga Henri Pirenne (1942) salienta que a principal causa do declive de poder partiu das atitudes da sociedade com a Igreja. De um lado, a necessidade de independência dos Estados nacionais que pretendiam transpor a tutela do papado e, de outro, a incompatibilidade dos interesses econômicos da sociedade com o ideal de cruzada pela fé, defendido pela doutrina eclesiástica.

Quando nos voltamos ao contexto da tradição jurídica e intelectual que, a partir do século XII, tratou de perseguir e condenar as heresias, podemos observar que a crise vivenciada pela hierarquia papal nos séculos XIV e XV propiciou diretamente o novo posicionamento das autoridades eclesiásticas em relação às práticas anteriormente consideradas meras superstições. Segundo Peters (2002), a passagem do século XIV ao século XV foi marcada por uma série de julgamentos políticos na França, Itália, Inglaterra e na corte papal de Avignon, onde as acusações de feitiçaria tiveram lugar de destaque. Apesar de essas acusações se processarem desde os séculos IX e XI, apenas no século XIV sistematizou-se um conjunto coerente e altamente articulado de concepções sobre a prática da feitiçaria como heresia e crime secular.

Até o século XIV, a perseguição à magia, à feitiçaria e à bruxaria era conhecida apenas em âmbito local. As doutrinas de condenação que circundavam essas práticas tendiam a encontrar maior difusão entre os estudiosos de teologia e direito canônico. A primeira metade do século XIV testemunhou a eclosão de acusações e discussões sobre tais práticas maléficas nos altos círculos dirigentes europeus. Tal

fato não surpreende, porque, no âmbito político das cortes reais e papais, a grande maioria dos acusados constituía-se dos próprios clérigos, cujo acesso à leitura e ao conhecimento os tornava mais susceptíveis que outros (PETERS, 2002). Recordamos, aqui, o intenso conflito entre o rei Filipe IV, da França, e o papa Bonifácio VIII. A disputa entre a autoridade temporal e a autoridade papal teve como estopim a imposição de tributos à renda do clero, sem aval pontifício. Como resposta, através da bula *Clericos laicos* (1296), Bonifácio VIII proibiu o pagamento, por parte do clero, de qualquer imposto às autoridades seculares, haja vista que a crescente divisão dos eclesiásticos entre a fidelidade à autoridade secular e a obediência ao Vigário de Cristo constituía obstáculo à pretensão de um governo universal manifestada pelo pontífice. Em outra bula, *Unam sanctam* (1302), Bonifácio VIII afirmava e enfatizava a supremacia papal e a necessidade de sujeição de “toda criatura humana” ao pontífice romano (TUCHMAN, 1999). Por conseguinte, um conselho foi reunido pelo rei francês para julgar o pontífice sob acusação de heresia, blasfêmia, assassinato, sodomia e simonia. Ademais, Bonifácio VIII foi acusado, mesmo após a sua morte, em 1303, de praticar magia, adorar o diabo e possuir um demônio familiar a seu serviço (PETERS, 2002).

Outra importante ocasião que manifestou relativa influência na reordenação do pensamento religioso direcionado às práticas mágicas foram os episódios do Cativo de Avignon (1305-1378) e o Grande Cisma do Ocidente (1378-1417). O fortalecimento do poder real na França, após 1300, incorreu no aumento dos conflitos entre Igreja e Estado. Após o embate entre Filipe IV e o papa Bonifácio VIII, o sucessor papal, o francês Clemente V, na tentativa de afastar-se das agitações que também se manifestavam entre a população romana, foi convencido pelo rei francês a transferir a sede papal de Roma para Avignon. Seus sucessores ali permaneceram até 1378, desenvolvendo, segundo Le Goff (2010), um eficaz sistema administrativo da cristandade que o caracterizou como o governo monárquico de maior êxito na Europa do século XIV. Com efeito, em uma sucessão de seis pontífices franceses, Avignon converteu-se em um Estado temporal suntuoso e culturalmente atrativo (TUCHMAN, 1999).

Por ocasião da morte de Gregório XI e do retorno definitivo da residência papal para Roma, longe de estabelecer a paz na Igreja, originou-se uma nova crise da autoridade eclesiástica — o chamado Grande Cisma do Ocidente. A escolha do

italiano Urbano VI como novo pontífice, no intuito de assegurar a permanência do papado em Roma, foi motivo de grande hostilidade, em especial pelos cardeais franceses, o que obrigou o conclave a anular a eleição e eleger em seu lugar o genovês Clemente VII. A recusa do afastamento de Urbano VI segmentou a Europa católica entre duas autoridades: de um lado, França, Castela, Aragão, Escócia e o reino de Nápoles em favor de Clemente VII, em Avignon; e de outro, Itália, Inglaterra, o Sacro Império e os reinos periféricos do Leste e Norte europeu obedientes a Urbano VI, em Roma (DELUMEAU, 1994; LE GOFF, 2010).

As disputas entre “clementinos” e “urbanistas” e suas respectivas sucessões duraram cerca de trinta e nove anos. Em 1409, com o Concílio de Pisa, os papas Bento XIII e Gregório XII foram declarados heréticos e depostos. A consequente eleição de Alexandre V e sua substituição por João XXIII, em decorrência de sua morte, somada à recusa de ambos os pontífices anteriores em abdicar ao papado, estabeleceram a existência de três papas. Apenas com o Concílio de Constança, em 1415, a difícil situação em que se encontrava a autoridade pontifícia foi solucionada. João XXIII e Bento XIII foram depostos e Gregório XII abdicou. O papa da reconciliação da Igreja foi Martinho V, eleito em 1417.<sup>34</sup>

Esse quase meio século de desestabilidade de autoridade na alta hierarquia da Igreja implicou também profundas consequências no âmbito secular. Nos argumentos de Peters (2002) e Le Goff (2010), os sentimentos de perda e incerteza suscitados pelo Grande Cisma complementaram a ideia de que o diabo se tornava cada vez mais poderoso e as defesas contra ele cada vez mais enfraquecidas. Em resposta ao medo do iminente fim dos tempos, a intensidade da devoção aumentou. No entanto, as querelas religiosas não representaram os únicos tormentos que assombravam a sociedade europeia do período. Nessa mesma conjuntura encontravam-se os combates às temíveis heresias de Wycliffe e John Huss<sup>35</sup>, os

---

<sup>34</sup> Destacamos ainda o retorno da controvérsia dos papas e do cisma, embora em menor escala, entre 1439 e 1449. Na ocasião, o Concílio da Basileia (1439) elegeu o papa Amadeus VIII, duque de Savoia, como Felix V (conhecido como o “antipapa”) no lugar de Eugênio IV (PETERS, 2002).

<sup>35</sup> A doutrina acadêmica heterodoxa do *wiclefismo* — movimento iniciado pelo reformador religioso inglês John Wycliffe —, segundo Pirenne (1942), nada tinha em comum com os grupos heréticos anteriores. Suas investidas não eram contra o dogma ou a moral cristã, mas sim contra a Igreja, ou melhor, contra o Papado. Predicava que o único chefe da Igreja era Jesus Cristo e que a Bíblia, cujo ideal pautava-se na pobreza, nada conhecia da opulência e do poderio da hierarquia religiosa. Wycliffe foi também responsável pela primeira tradução da Bíblia para o inglês. Sobre a figura de John Huss, discípulo de Wycliffe, podemos destacar que foi o responsável por desenvolver e difundir as críticas ao papado na região da Boêmia. Seus seguidores ficaram

conflitos entre França e Inglaterra, as disputas internas pelo controle do Sacro Império e outros importantes percalços à harmonia política e social da Europa.

A agitação se propaga em todas as partes, tanto nos espíritos como na política, tanto na política como na religião, e parece muito próxima ao desastre. Sofre-se e se age mais do que se avança. Porque o único sentimento do qual se tem claramente consciência é o dos próprios males (PIRENNE, 1942, p. 277, tradução nossa).<sup>36</sup>

Na esteira desses acontecimentos, emergiam incessantes apelos por reformas, não apenas no papado, mas na prática cristã como um todo. O resultado foi a reunião de uma série de concílios da Igreja — dentre os mais relevantes, destacam-se os concílios de Pisa (1409), de Constança (1414-1418), de Pavia-Siena (1423-1424) e da Basileia (1431-1439) — destinados a coordenar o proceder do movimento de renovação da cristandade. Tais concílios foram os grandes responsáveis pela reinterpretção dos conjuntos de crenças e práticas locais à luz dos novos padrões de pensamento, decorrentes dos acontecimentos que marcaram os séculos XIV e XV (PETERS, 2002). Além do mais, constituíram importante centro de contatos e troca de ideias, possibilitando o desenvolvimento de novas formas de comunicação.

Nos argumentos de Peters (2002), o movimento conciliarista foi acompanhado por claros esforços em benefício da reforma de crenças e comportamentos comuns aos cristãos. O Concílio da Basileia parece ter sido o mais importante e influente em matéria de demonologia. Nele uma série de novas ideias sobre o caráter diabólico da feitiçaria, superstição e bruxaria tiveram lugar. Cabe ressaltar ainda que o Concílio da Basileia propiciou a elaboração de inúmeros tratados sobre a nocividade das práticas mágicas, agora associadas à figura do diabo, permitindo a difusão de suas ideias para as respectivas regiões de origem de seus participantes.

Como observam Bailey e Peters (2003), a exemplo do movimento conciliarista, o Concílio da Basileia — conhecido também por sua tripartição entre Basileia-Ferrara-Florença — tinha como prerrogativa uma completa reforma da Igreja, a reconstituição da estrutura e autoridade eclesiásticas, tal como a renovação moral e

---

conhecidos como hussitas. Segundo Le Goff (2010), Huss defendia uma reforma moral da Igreja e a obediência estrita à palavra de Deus. Excomungado em 1410, foi condenado pelo Concílio de Constança e queimado vivo.

<sup>36</sup> “La agitación cunde en todas partes, tanto en los espíritus como en la política, tanto en la política como en la religión, y parece muy próxima al desastre. Se sufre y se actúa más de lo que se avanza. Porque el único sentimiento del que se tiene claramente consciencia es el de los propios males”.

espiritual de toda a cristandade ocidental, estendida tanto aos clérigos quanto aos leigos. Dissolvido e reconstituído, o referido concílio foi substituído pelo Concílio de Ferrara pelo papa Eugênio IV, em 1437 e, posteriormente, transferido para Florença. Em resposta às decisões do pontífice, os membros do Concílio da Basileia se manifestaram em prol da deposição de Eugênio IV e elegeram o duque Amadeus VIII da Saboia como papa, sob o nome de Félix V (1439-1449). Esse episódio acabou por reintroduzir o cisma papal no seio de uma Igreja em pleno movimento de reforma.

Em meio ao clima de evidente preocupação reformista, o Concílio da Basileia demonstrou significativo interesse pelos desvirtuamentos da prática e crença religiosas, as heresias e outros assuntos relativos à dissidência. Negociou de maneira extensiva com os hussitas na Boêmia, tal como o *status* legal dos begardos e beguinas. Tais negociações e debates figuraram nos registros oficiais do concílio. Além do trato com os movimentos heréticos do século XV, outro ponto de discussão foi a emergência do crime diabólico e conspiratório de bruxaria, no qual as práticas mágicas e supersticiosas seriam dotadas de novos caracteres e associadas a uma nova concepção de heresia, idolatria e apostasia. Apesar de não ser encontrada nos registros oficiais e atas do referido concílio, a nova conceituação da bruxaria demoníaca claramente tomou forma e teve lugar no pensamento e nos escritos de seus membros (BAILEY; PETERS, 2003).

Foi no contexto do Concílio da Basileia que o célebre teólogo alemão Johannes Nider escreveu seu largo e reformista trabalho teológico intitulado *Formicarius* (1435-1437) — tratado de grande importância à nova representação da bruxaria e nossa fonte de estudo.

Nider escreveu seu livro e circulou sua narrativa no Concílio da Basileia, na época em que a encruzilhada da Europa cristã e o ponto no qual diversas ideias regionais sobre feitiçaria — e outros temas — convenientemente poderiam se encontrar e influenciar uns aos outros (PETERS, 2002, p. 235, tradução nossa).<sup>37</sup>

A partir desse e de outros importantes escritos que foram desenvolvidos em meio ao movimento de reorganização e reforma da Igreja após o Grande Cisma, cristalizaram-se as concepções que atribuíam caráter demoníaco às práticas

---

<sup>37</sup> “Nider wrote his book and circulated his narrative at the Council of Basel, at the time virtually the crossroads of Christian Europe and the point at which diverse regional ideas about sorcery – and other topics – could conveniently encounter and influence each other”.

mágicas e associavam-nas ao crime de heresia. Na segunda metade do século XV, as novas teorias vieram a promover a elaboração de verdadeiros compêndios de acusação e condenação dos considerados heréticos. Sobre esses escritos dedicaremos nossa discussão daqui por diante.

#### 4 O LIVRO V DO *FORMICARIUS* E A REPRESENTAÇÃO DA BRUXARIA

O século XV é considerado o momento-chave na História da demonologia europeia ocidental. Como observa Cavallero (2011), entre os anos de 1430 e 1440 vislumbramos um grande empenho pela reforma da comunidade cristã e uma crescente preocupação pela “contaminada” piedade laica. A confluência de ambos os aspectos circunscritos à esfera religiosa, somada ao conturbado cenário político, econômico e social no qual se encontrava a Europa após as adversidades sofridas ao longo do século XIV, delineavam o marco propício para a propagação de uma renovada inquietude acerca de determinadas práticas e crenças consideradas ilícitas e o forte anseio por erradicá-las. As práticas consideradas heterodoxas eram cada vez mais atribuídas à esfera demoníaca. Em verdade, para os teólogos dos séculos XIV e XV, especialmente no que diz respeito ao nível pastoral, mostrava-se urgente a necessidade de empreender uma reforma eclesiástica e devocional no intuito de extirpar aquilo que eles denominavam “superstições”. A urgência dessa reforma encontrava-se na necessidade de intensificação no combate aos planos do diabo que almejava ruir as bases da sociedade cristã. Esses planos receberam uma nova leva de componentes, entre os quais se encontravam a feitiçaria diabólica e a assembleia de bruxas (KORS, PETERS, 2001).

Nesse cenário de profundas transformações, limiar entre o medievo e a modernidade, no seio da cristandade observa-se o nascimento de uma teoria e prática repressivas até então inéditas: a configuração do modelo representativo da bruxaria e os primeiros rompantes de caça às bruxas da Europa Moderna. Não há mais uma distinção entre as ilusões diabólicas expressas pelo *Canon Episcopi* e a posterior crença na possível realidade dos atos mágicos. Todos os elementos circunscritos ao universo mágico — e, para o clero, supersticioso — são emoldurados em uma única condenação de malignidade.

Em resposta às consequências da instabilidade geral vivenciada na Europa nos últimos séculos da Idade Média, as autoridades eclesiásticas buscaram corrigir e resgatar todos aqueles que agiam contrários à fé cristã (PEREIRA, 2011). A partir dos séculos XIV e XV, a relativa benevolência inicial em relação às práticas mágicas se converteu em obsessão (PÉREZ, 2010). Inquisidores e demonólogos viam as bruxas e seus malefícios por todos os lados. Inúmeros tratados descrevendo as

hordas demoníacas e seus seguidores no plano material floresciam, em especial nas regiões em que os surtos de heresia eram mais frequentes. Assim, a publicação dos manuais demonológicos concedeu base jurídica e religiosa à perseguição da bruxaria (MERENCIO, 2009).

Como argumentam Kors e Peters (2001), as investigações acadêmicas das últimas décadas contribuíram sobremaneira não apenas para precisar o período que antecede o modelo representativo da bruxaria diabólica, marcado pela associação entre feitiçaria e heresia que, por sua vez, agregava-se ao culto demoníaco presente no discurso de inúmeros pensadores — laicos e eclesiásticos —, como também para definir os lugares nos quais cedo germinaram essas novas noções relativas às práticas mágicas. Dentre essas áreas se destacam, especialmente, as regiões que hoje correspondem ao noroeste da Itália, sudeste da França, centro e oeste da Suíça e sudoeste da Alemanha.

O período compreendido entre o advento do Grande Cisma da Igreja e o que se convencionou denominar como a fase final do medievo é marcado por dois tratados em particular: o *Directorium inquisitorum* (1376)<sup>38</sup>, do teólogo e inquisidor catalão Nicolas Eymerich, e o *Malleus maleficarum* (1484-1486)<sup>39</sup>, dos inquisidores dominicanos alemães Heinrich Kramer e James Sprenger. Ambos os escritos podem ser entendidos como os dois polos da decisiva evolução conceitual da feitiçaria — e das práticas mágicas como um todo — que culminariam na representação demoníaca da bruxaria (PARAVY, 1999). É pertinente observar, todavia, que a problemática dos primeiros tratados inquisitoriais do século XIV, como os trabalhos de Bernardo Gui (*Practica Inquisitionis hæreticæ pravitatis* – 1319-1323) e o referido

---

<sup>38</sup> O escrito de Eymerich é usualmente conhecido, ainda que de forma imprecisa, como “Manual do Inquisidor”.

<sup>39</sup> O *Malleus Maleficarum* (1486), também conhecido como “O Martelo das Feiticeiras”, constitui um dos mais importantes manuais de inquisição, elaborado na segunda metade do século XV pelos inquisidores dominicanos alemães Heinrich Kramer e James Sprenger. Considerado por três séculos “a bíblia dos inquisidores”, devido ao seu caráter sistemático e à sua metodologia de investigação e processo, o manual conjugou em um único lugar as mais obscuras concepções elaboradas pela demonologia em plena expansão. A obsessão gerada em torno da realidade das bruxas e seus malefícios adquiria, a partir de suas teses, licitude religiosa e jurídica. Carregado de forte conteúdo misógino, o tratado se empenha em discorrer sobre a natureza da bruxaria, apoiando-se nos textos bíblicos, nos escritos dos padres da Igreja e nos tratados da escolástica medieval, para justificar a crença na real existência da bruxaria e destacar os meios de reconhecer a bruxa em seus inúmeros disfarces. Da mesma forma, procura explicar detalhadamente as atividades das bruxas, os diferentes tipos de malefícios, o princípio de atuação das bruxas e como delas se proteger, além de apresentar as medidas “legais” de inquirir e condenar as bruxas, tanto em tribunais eclesiásticos quanto civis.

manual de Eymerich, consistia em identificar se a bruxas poderiam ser consideradas heréticas, tendo em vista que a Inquisição, atendo-se às heresias, não demonstrava grande interesse pelas “superstições” (CARDINI, 1996). Em contrapartida, importantes escritos demonológicos e eclesiásticos dos dois últimos séculos da Idade Média se empenharam em forjar a concepção da bruxaria como prática herética.

No âmago do pensamento clerical e jurídico do final do século XIV e princípio do século XV, observamos a emergência de uma nova conceituação na qual a feitiçaria, entendida como prática herética, consistia em uma ação colaborativa. Pautados nessa nova representação das práticas mágicas, juristas e eclesiásticos defendiam a necessidade de prender e punir os acusados e forçá-los a revelar outros membros do grupo, sendo que de praticantes individuais foram convertidos em integrantes de uma seita demoníaca (KORS; PETERS, 2001). Em outras palavras, a primeira metade do século XV representou uma revolução das concepções vigentes sobre feitiçaria e bruxaria, elevando a um novo patamar as discussões desses temas tanto em nível secular quanto eclesiástico.

Exemplos dessa linha de pensamentos podem ser encontrados na carta do Papa Alexandre V ao inquisidor franciscano Pontus Fougeyron (1409)<sup>40</sup>, responsável por perseguir a depravação herética em Avignon e Arles, na qual o referido pontífice menciona, de maneira explícita, a existência de novas seitas e a ele relaciona inúmeros praticantes de feitiçarias. Segundo o pontífice, muitos cristãos e judeus daquelas regiões eram feiticeiros, adivinhos, invocadores de demônios, encantadores, conjuradores, supersticiosos e áugures, que por meio de suas artes nefastas e proibidas empenhavam-se no intento de manchar e perverter o povo cristão.

Os mesmos argumentos sobre tais ideias foram fornecidos pela carta do Papa Eugênio IV ao mesmo inquisidor em 1434, indicando a crescente e intensificada

---

<sup>40</sup> Alexandre V (nascido Petros Philargos ou Pietro di Candia – 1339-1410) é oficialmente considerado, pela Igreja Católica, como um antipapa do período do Cisma do Ocidente (1378-1417). Seu breve pontificado teve lugar entre 1409 e 1410. Escolhido como novo prelado pelo Concílio de Pisa (1409), Alexandre V foi coroado papa no mesmo ano, tornando-se o terceiro rival na disputa pela legítima autoridade pontifícia — em oposição à Gregório XII (papa de Roma) e Bento XIII (papa de Avignon). Foi sucedido pelo antipapa João XXIII (1410-1415). Convém ressaltar que o título de João XXIII, por sua designação oficial como antipapa, foi revogado e reutilizado pelo papa que esteve à frente da sede pontifícia entre 1958 e 1963.

postura da Igreja frente às ameaças provenientes dos diabólicos feiticeiros. Em outra carta, datada de 1437 — dessa vez endereçada a todos os inquisidores da depravação herética —, Eugênio IV discursa sobre as ações do príncipe das trevas que impelia, por meio de suas detestáveis ilusões, muitos cristãos a tornarem-se membros de sua seita. Segundo o pontífice, tais indivíduos, desvirtuados da verdadeira fé, adoravam os demônios e por eles sacrificavam, obedeciam a seus desígnios, prestavam-lhes culto e estabeleciam com eles um pacto pelos quais adquiriam poderes ocultos — podiam, por exemplo, praticar quais maldades que desejassem ou serem transportados para onde quisessem. O documento informa ainda outras ações atribuídas a esses maléficis desviantes: curavam doenças, provocavam alterações climáticas e invocavam demônios para realizar seus malefícios. Para a sua operação, não temiam a utilização de elementos batismais e eucarísticos, tal como outros sacramentos.<sup>41</sup>

O papa Eugênio IV é descrito por Kors e Peters (2001) como um austero e devoto prelado, cujo pontificado, entre 1431 e 1447, foi marcado pelas más relações que o pontífice mantinha com o Concílio da Basileia (1431-1439) e sua direta oposição à eleição do antipapa Felix V pelo referido concílio. Em 1440, o pontífice dirigiu-se aos membros do concílio e denunciou Felix V (Amadeus VIII, Duque de Savoia), sob acusação de tolerar a existência de homens e mulheres vulgarmente chamados de “*stregule*” e “*stregonos*”<sup>42</sup> — ou ainda “*valdenses*”, em referência não ao movimento herético do século XII, mas sim às bruxas. Não surpreende o ávido interesse do pontífice pelo problema da bruxaria, manifestado nos conturbados anos iniciais de seu pontificado, porquanto mais que uma conduta religiosa contra os inimigos externos à cristandade, revelava vigoroso anseio pela reforma do clero.

Não apenas circunscritos ao âmbito teológico, outras importantes fontes do período, elaboradas pela autoridade secular, ajudaram a definir os contornos da emergente representação diabólica da bruxaria. Dentre esses escritos, podemos destacar o *Ut magorum et maleficiorum errores* (1436-1437), definido como um tratado sobre a ofensa da bruxaria e a punição de seus agentes, escrito pelo magistrado Claude

---

<sup>41</sup> Parte dos documentos supracitados podem ser encontrados na obra “*Witchcraft in Europe 400-1700: a documentary History – Second Edition*” (2001) editado por Alan Charles Kors e Edward Peters, na qual os autores compilam uma série de fontes relativas ao fenômeno da bruxaria europeia, comentando e apresentando alguns de seus trechos .

<sup>42</sup> Terminologia italiana para designar *bruxas* e *feiticeiros*.

Tholosan, do distrito de Briançonnais, no Delfinado<sup>43</sup>, justificando o papel da autoridade secular nas perseguições. Outro documento trata da obra *Errores Gazariorum* (ou “Errors of the Cathars”)<sup>44</sup>, atribuída a um inquisidor anônimo, que faz alusão a uma nova seita de adoradores do diabo, em muito semelhante à clássica representação da bruxaria.

Como observa Paravy (1999), Tholosan, em *Ut magorum*, elaborou uma obra de conteúdo doutrinal e reivindicou a responsabilidade pelas afirmações que nela apresentava, pois discursava a partir de sua experiência pessoal. O fato sugere que, além da elaboração de um modelo de culpabilidade a ser atribuído a determinados indivíduos, o magistrado buscava também enfatizar o caráter específico da repressão. Realmente, uma peculiaridade no tratado de Claude Tholosan consiste no fato de que seu autor não é pontífice, teólogo, inquisidor ou governante, mas simplesmente um juiz secular que, ao longo de sua carreira como magistrado, foi responsável por julgar centenas de casos de bruxaria, o que, supostamente, o tornaria apto a formular os pressupostos sobre a natureza da ofensa, sua criminalização e punição (KORS; PETERS, 2001; PARAVY, 1999).

Em *Errores Gazariorum* (1437), por sua vez, são apresentadas muitas das novas ideias encontradas nos demais escritos do período, além de exemplos da elaboração de supostas atividades heréticas já presentes nos escritos romanos anticristãos<sup>45</sup> e na caracterização tardo-medieval das assembleias heréticas (KORS; PETERS, 2001). Sua datação é apenas aproximada e seu local de origem relativamente impreciso. Daquela, sabe-se que teve lugar em algum momento anterior a 1437, considerando-se que seus manuscritos apresentam conteúdo das atas do Concílio da Basileia até o referido período, em especial no que concerne às relações com os hussitas. Os primeiros estudos sobre o documento, no início do século XX, sugerem que o texto teria sido produzido na região de Chambéry, na

---

<sup>43</sup> Em francês *Dauphiné*; trata-se de uma antiga província (localizada no sudeste da França) incorporada ao Sacro Império no século XI e, como salienta Pierrette Paravy (1999), é considerada uma região privilegiada nos estudos da feitiçaria medieval.

<sup>44</sup> Segundo Kors e Peters (2001), o termo “*Cathars*” não se refere à heresia dualista (cátaros), mas sim às “bruxas”.

<sup>45</sup> Da literatura romana anticristã, podemos tomar como exemplo a obra *Octavius*, do apologista cristão Marco Minúcio Félix, datada do século III, na qual apresenta um diálogo entre um cristão e um pagão, o qual acusa os cristãos de rejeitar crenças ancestrais, negar a existência de vários deuses, reunir-se em abomináveis e secretas assembleias noturnas, realizar atividades sexuais indiscriminadas, cometer canibalismo e infanticídio, entre outras ações. Cf. Kors e Peters (2001), Capítulo 1.

Saboia, ao passo que estudos mais recentes levantam a hipótese de que seria proveniente de algum lugar próximo ao convento dominicano de Lausana (OSTORERO; TREMP, 1999). Como argumenta Ostorero (1999), juntamente com o tratado de Claude Tholosan, essa fonte pode ser considerada o primeiro texto a apresentar uma descrição completa e estruturada do sabá. Por meio de informações recolhidas a partir de confissões e testemunhos indiretos, o autor dos *Errores* realiza uma reconstrução da cerimônia do sabá e das atividades atribuídas à seita apresentando, inclusive, as etapas de ingresso no grupo, seu ritual e sua organização.

Os *Errores* contêm uma ideia inovadora, a de uma seita diabólica cuja organização, estrutura e ritual são descritos e codificados com precisão e rigor. Tudo se orienta em torno da "sinagoga", que ocupa uma posição privilegiada e que visa conferir à seita uma existência extremamente concreta (OSTORERO, 1999, p. 306, tradução nossa).<sup>46</sup>

Em verdade, a partir do século XV o crime de bruxaria não mais se restringia à simples prática de malefício contra determinado indivíduo, mas carregava um forte estigma demoníaco. Entre 1430 e 1460, a bruxaria, entendida como feitiçaria diabólica, foi gradual e efetivamente assimilada ao crime de heresia. Seus elementos característicos — a suposta apostasia e adoração ao diabo por meio de uma ação coletiva contra a humanidade, a constante ideia do sabá e a noção de pacto demoníaco, além da aparente hostilidade com a sociedade cristã — foram reunidos em um modelo representativo de malignidade que seria aplicado, nos séculos vindouros, a todo um conjunto de indivíduos que, verdadeiramente envolvidos ou não nas práticas mágicas e supersticiosas, foram colocados sob os desafortunados títulos de bruxos e bruxas. Esse modelo de perfídia e malignidade foi condensado e sistematizado na segunda metade do século XV pelos escritos demonológicos e eclesiásticos, sendo exponencialmente utilizado nas perseguições aos acusados de bruxaria que se processariam até meados do século XVII, no intuito de legitimar e justificar tais ações.

É certo que, no último século do medievo, muitos teólogos e eclesiásticos dedicaram de forma voraz à reconstrução e resignificação das noções de superstição e

---

<sup>46</sup> Les *Errores* contiennent une idée novatrice, celle d'une secte diabolique dont l'organisation, la structure et le rituel sont décrits et codifiés avec précision et rigueur. Tout s'oriente autour de la "synagogue", qui occupe une place de premier ordre et qui entend conférer à la secte une existence très concrète.

feitiçaria, facilitando enormemente as perseguições que se seguiriam. Não podemos, no entanto, imputar à Igreja toda a responsabilidade pela construção e definição do conceito de bruxaria demoníaca.

Certamente, essa nova concepção de bruxaria estava longe de ser exclusivamente a criação de autoridades clericais, mais tarde imposta ao resto da sociedade europeia por meio de propaganda e perseguição. Muitos aspectos do estereótipo da bruxa surgiram a partir de concepções comuns de magia e folclore popular, amplamente sustentadas pelos leigos, e a crença na bruxaria alimentada fora, em grande parte, fora das estruturas e interações sociais comuns, não em extraordinárias ondas de perseguição oficial (BAILEY, 2003b, p. 4, tradução nossa).<sup>47</sup>

Feitas essas considerações, voltemos nossos olhares ao documento central de estudo. Outro interessante tratado merece especial destaque no que concerne aos estudos dos discursos tardo-medievais de demonização da bruxaria. Trata-se, todavia, de uma obra ainda pouco estudada em comparação ao famoso e polêmico manual de inquisição *Malleus Maleficarum*. Coube ao frade dominicano, teólogo e reformador religioso Johannes Nider (1380/85-1438) a tarefa de desenvolver um dos mais importantes escritos sobre bruxaria da primeira metade do século XV, durante sua participação no Concílio da Basileia — o *Formicarius* (1435-1438). Essa obra, mais especificamente seu quinto livro, foi responsável por abrir o caminho para o desenvolvimento e a definição da representação diabólica da bruxaria pela demonologia tardo-medieval e moderna.

#### 4.1 DO AUTOR E DO CONTEXTO DE PRODUÇÃO

Ao tomarmos o *Formicarius* como objeto de investigação histórica, devemos primariamente considerar que tal escrito se insere em uma conjuntura espaço-temporal específica; que seu autor integra o contexto político, religioso e cultural de uma sociedade em plena e evidente transformação — no caso, o contexto da região ocidental do Sacro Império Romano-Germânico ao fim do medievo, zona de intensa circulação e contato entre indivíduos de diferentes regiões. Para fins de contextualização, tracemos alguns pontos comuns entre a situação vivenciada pela sociedade do período e o autor do manual.

---

<sup>47</sup> “Certainly this new conception of witchcraft was by no means solely the creation of clerical authorities [...], later imposed on the rest of European society through propaganda and persecution. Many aspects of the witch stereotype arose from common conceptions of magic and popular folklore widely held by the laity, and belief in witchcraft fed to a large degree off common social structures and interactions, not extraordinary waves of official persecution.”

O contexto histórico de produção — e inicial circulação — do documento corresponde a um período de intensas mudanças, as quais viriam a delinear os aspectos políticos, sociais e culturais vigentes na Europa nos séculos posteriores. Entre os acontecimentos-chave estavam a Guerra dos Cem Anos (1337-1453) e a consequente formação do Estado Moderno na França e na Inglaterra, a transição/transformação do Ocidente medieval, especialmente a Península Ibérica, Itália e Alemanha, e, por fim, a profunda “crise” sofrida pelo Sacro Império que daria lugar à ascensão da dinastia dos Habsburgos, cujo poder se perpetuará do final do século XV ao início do século XX.

No Sacro Império, a nobreza e o alto clero se esforçavam por acrescer sua independência e a de seus domínios à custa do Império, ao passo que as cidades se tornavam verdadeiras repúblicas urbanas, geridas por conselhos de comerciantes. Nesse mesmo cenário, parece evidente que a aurora dos novos ideais mercantis trouxesse consigo nova concepção de vida, novos gostos, costumes e comportamentos sociais, além de novas formas de cultura e educação. Evidentemente, dos novos ideais resultariam também novas formas de religiosidade, cujos contornos destoavam da herança e tradição medieval (JIMÉNEZ MONTESERÍN, 2004).

Outra peça-chave dos conturbados contextos do período foi a instituição eclesiástica. A posição hegemônica da Igreja sobre o continente europeu já apresentava indícios de deterioração desde os embates entre Papado e o Sacro Império a partir do final do século XIII — os conflitos entre o imperador Carlos IV e o Papa João XXII, cujos resultados incorreram no definitivo afastamento da autoridade pontifícia dos desígnios imperiais (JIMÉNEZ MONTESERÍN, 2004). Ao cabo desse detrimento de poder temporal, não apenas em âmbito político, a Igreja teve ainda que afrontar-se com os percalços provenientes do Grande Cisma, o qual abordamos na seção anterior.

Tratemos, então, da trajetória do autor do *Formicarius*.

Pouco se sabe sobre os primeiros anos de vida de Johannes Nider. Estima-se que nasceu em Isny, ao sul da região da Suábia, parte sudoeste da atual Alemanha, entre 1380 e 1385. Era filho de um pobre sapateiro, que faleceu antes de Nider completar sua formação universitária. Sua mãe, preferindo manter-se viúva e casta,

não voltou a contrair matrimônio. Como sugere Bailey (2003b), provinha de uma família bastante religiosa que, muito provavelmente, o influenciou a ingressar na vida eclesiástica. Sua formação inicial teve lugar em um convento beneditino de sua cidade natal, ingressando, posteriormente, no convento dominicano de Colmar em 1402. Após completar seu noviciado, foi enviado a Worms para confirmação e ordenação. Em Colônia, completou sua formação teológica e filosófica por volta de 1413 e, em 1422, deu continuidade a seus estudos em Viena. Nesse ínterim, participou do Concílio de Constança (1414-1418). Logrando o título de doutor em teologia pela Universidade de Viena em 1425, foi nomeado prior do convento dominicano de Nuremberg, entre 1426 e 1429.

Extremamente favorável à reforma da Ordem Dominicana — tal como da Igreja e da sociedade cristã como um todo —, Nider tornou-se prior do convento da Basileia, onde foi encarregado de introduzir a reforma. Ali atuou entre 1429 a 1436, tendo servido ativamente no Concílio da Basileia (1431-1449). Em 1435, retornou à Universidade de Viena, no intuito de dedicar-se ao ensino de teologia e à redação do *Formicarius*, sua obra mais difundida. Eleito reitor da Faculdade de Teologia, veio a falecer em 1438, em Nuremberg, após um período no qual introduziu a reforma nos conventos dominicanos de Colmar.

Como salienta Chène (1999), Nider legou uma importante obra literária — entre tratados, sermões e cartas —, desenvolvendo uma teologia baseada na prática em consonância à tradição patrística e escolástica. É descrito por alguns autores como um altamente educado, ambicioso e proeminente dominicano (GALBRETH, 1964). Em decorrência de sua filiação dominicana, recorreu de maneira especial à autoridade de Tomás de Aquino. Sua singular trajetória foi marcada pelo compromisso com o ideal de reforma religiosa e defesa da fé cristã. De fato, Nider protagonizou o assim chamado “Movimento Observante” (*observantia*), como era conhecido o processo de reforma das ordens mendicantes ao fim do medievo, estando à frente do processo de reforma de toda a província dominicana da Teutônia, que se estendia do Reno à Viena e dos Alpes aos Países Baixos, e de várias importantes casas de sua Ordem. Longe de se limitar às relações mantidas com a reforma dominicana, os escritos de Nider também se estenderam às demais ordens (BAILEY, 2003b).

Muitos desses trabalhos foram desenvolvidos no decorrer de sua participação no Concílio da Basileia. Por algum tempo, a Basileia tornou-se o centro do cristianismo ocidental e Nider, por sua vez, converteu-se em uma das mais importantes figuras daquela região. Como ressalta Bailey (2003b), não atuou no referido concílio apenas como representante da Ordem Dominicana, mas também como prior do convento dominicano da Basileia, que naquela ocasião era considerado o principal centro das atividades do concílio. Como membro do concílio, Nider atuou nas negociações com os Hussitas da Boêmia e nas considerações sobre o questionável *status* dos Begardos e Beguinhas nos Países Baixos, suspeitos de serem heréticos.

Como exposto anteriormente, o alvorecer do século XV foi marcado por profundas transformações no que diz respeito às práticas mágicas e pela elaboração de inúmeros tratados, dedicados a desenvolver o novo conceito de bruxaria. No conjunto de tais escritos demonológicos e eclesiásticos, se inserem valiosos trabalhos produzidos por Nider. O dominicano alemão e reformador religioso apresentou, em vários de seus tratados teológicos e morais, importantes contribuições no que concerne às concepções tardo-medievais de magia, superstição e bruxaria, além de discorrer sobre outros temas como heresias, crises religiosas, questões de ordem moral e de fé. No entanto, é preciso ter em conta que em nenhum de seus trabalhos Nider se dedica exclusivamente às bruxas — nem mesmo o *Formicarius*, seu mais significativo trabalho. Para Nider, a bruxaria constitui apenas um aspecto do vasto mundo religioso que ele percebe estar em crise. O objetivo de seus escritos foi, antes de tudo, promover uma reforma espiritual da cristandade. Dessa forma, suas reflexões acerca das bruxas e suas ações podem e devem ser, primeiramente, entendidas no bojo de seu espírito reformador (BAILEY, 2003b).

Ainda assim, Johannes Nider pode ser considerado um dos primeiros e mais importantes teólogos a se ocupar, na primeira metade do século XV, do emergente fenômeno da bruxaria, tanto pela quantidade de material produzido, quanto pela influência legada por seus escritos. Sua postura a respeito das representações do diabo e seus maléficos agentes permitem identificar as atitudes sustentadas pelas autoridades eclesiásticas de época em seu âmbito político e cultural (CAVALLERO, 2011). Sua obra tem importante papel no desenvolvimento da conceituação da bruxaria demoníaca. Nider não apenas realizou uma reinterpretação dos modelos

teológicos e inquisitoriais anteriores, mas reinterpretou também os relatos de eventos do final do século XIV sob a luz das novas concepções sobre a bruxaria — ou seja, de pressupostos que os informantes aos quais ele recorreu não possuíam (KORS; PETERS, 2001).

Por fim, parece oportuno observar que as obras do reformador dominicano forneceram importantes perspectivas de um novo fenômeno de maneira praticamente simultânea à sua emergência, sob uma perspectiva acadêmica, eclesiástica e reformada. Ademais, os escritos de Nider, em especial o *Formicarius*, serviram como importantes fontes de informação para a elaboração do mais polêmico tratado tardo-medieval sobre bruxaria, o *Malleus Maleficarum*: “Kramer se baseou fortemente nas descrições anteriores de seu companheiro dominicano Nider, reproduzindo largas seções dos textos de Nider, praticamente literais, no *Malleus* e referindo-se a ele em um ponto como **o mais eminente doutor**” (BAILEY, 2003b, p. 3, tradução nossa, grifo do autor).<sup>48</sup> O quinto livro do *Formicarius* foi, posteriormente, incluído em muitas das primeiras impressões do grande manual de inquisição.

#### 4.2 DA NATUREZA E ANÁLISE DA FONTE

O *Formicarius* é um documento peculiar. Caracterizado como uma obra edificante e didática, foi utilizado por Nider como instrumento doutrinal, no intuito de ensinar sobre a natureza, a origem e o significado das divinas manifestações do sagrado, para que os cristãos fossem capazes de distinguir entres as verdadeiras e as falsas (CHÈNE, 1999). O texto se estrutura em forma de diálogo entre um “teólogo” (*Theologus*) — personagem com traços claramente autobiográficos<sup>49</sup> — e um “preguiçoso” (*Piger*). Estruturado sobre a metáfora do formigueiro<sup>50</sup>, o documento

<sup>48</sup> “Drew heavily on the earlier accounts of his fellow Dominican Nider, reproducing large sections of Nider’s texts virtually verbatim in the *Malleus* and referring to him at one point as *the most eminent doctor*”.

<sup>49</sup> Uma das proposições de Bailey (2003b) sobre a imponente figura de Johannes Nider consiste no fato de que o teólogo apresenta certo impulso autobiográfico, ainda que contido — como convinha sua grave modéstia religiosa. Do próprio *Formicarius* podemos extrair muitas informações sobre a vida do autor. Tais informações são evidenciadas em inúmeros dos relatos que o personagem fictício do “teólogo” expõe, através de expressões como “eu sou enquanto era estudante em Colônia...” ou “durante o Concílio de Constança na minha juventude...”.

<sup>50</sup> Em seus comentários à obra de Nider, Chène (1999) sugere que a inspiração do teólogo tenha origem na obra *Bonum universale de apibus* (1257-1263), do dominicano Thomas de Cantimpré (1200-1270) que, por meio de *exempla*, elabora um discurso moral em torno das propriedades das abelhas.

versa sobre variados assuntos de ordem moral e provê edificantes *exempla*, tanto positivos como negativos, passíveis de serem utilizados em sermões e pregações populares. O texto destinava-se aos clérigos e frades, responsáveis por transmitir a correta doutrina aos cristãos, promover a disciplina moral e provar aos “relaxados na fé” que Deus não havia abandonado seu povo (CAVALLERO, 2011).

Ao construir sua exortação moral, Nider fez uso recorrente do recurso literário e discursivo dos *exempla*. O *exemplum* pode ser caracterizado como uma narrativa histórica que funciona como argumento dentro de um discurso persuasório. Em outras palavras, “podemos definir o *exemplum* do século XIII [...] como um conto breve dado como verídico (= histórico) e destinado a ser inserido num discurso (em geral, um sermão) a fim de convencer um auditório por meio de uma lição salutar” (LE GOFF, 1994, p. 123). Essa definição delimita o domínio do *exemplum*, ao excluir os relatos fictícios, dentro de um quadro específico da pregação, apresentado por meio da oralidade e portador de uma singular função voltada à conversão (LOUIS, 2013).

Como salienta Le Goff (1994), utilizado na Antiguidade greco-romana como recurso oratório nos âmbitos judiciário e político, o *exemplum* foi convertido em instrumento de ensino e edificação pelo discurso cristão medieval. Em meio às profundas transformações processadas na sociedade ocidental entre os séculos XII e XIII, passou a relacionar-se a um novo tipo de pregação. O *exemplum* conheceu seu fastígio junto às ordens mendicantes — em especial junto aos dominicanos, pregadores por excelência, responsáveis por conceder a esse recurso discursivo um particular caráter sacramental (LOUIS, 2013).

Outro ponto a ser levado em consideração, quando nos voltamos à natureza do documento, consiste em evidenciar os objetivos do autor ao redigir sua obra. No caso específico do *Formicarius*, o próprio Nider orienta nesse sentido. No prólogo de sua obra, Nider procura, brevemente, justificar os motivos pelos quais se propôs a escrevê-la. Segundo o teólogo, em suas frequentes viagens para determinadas regiões, especialmente no território do Sacro Império, em inúmeras ocasiões se deparou com queixas de homens “preguiçosos na fé”<sup>51</sup> que questionavam a razão

---

<sup>51</sup> O próprio termo “preguiçoso” (“*le paresseux*” no francês, “*perezoso*” no espanhol e “*piger*” no latim — segundo o que consta nas versões da fonte às quais temos acesso e utilizamos para o

pela qual Deus já não fortalecia sua Igreja com milagres e os motivos pelos quais, para sustentar a fé e as virtudes de uma boa vida, não mais as iluminava pelas santas revelações, como havia feito no passado. Acrescentou ainda que tais indivíduos, junto aos ímpios judeus, clamavam que os sinais divinos haviam cessado e que já não havia profetas.

Frente a tal cenário, que representava evidente instabilidade nos aspectos que tangem à doutrina e à fé cristãs, Nider vislumbrou a imperiosa necessidade de apaziguar tais queixas e lamentações. Para tanto, elaborou o *Formicarius*, tratado de forte conteúdo teológico e moralizante, no qual procurou evidenciar as maravilhas (*mira*) e milagres (*miracula*) de Deus, manifestados de forma visível naquele e nos últimos tempos, tal como as várias revelações e virtuosas ações dos homens santos. Como observam Bailey (2003b) e Cavallero (2011), o *Formicarius* pode ser entendido como uma obra orientada a promover uma profunda reforma moral e espiritual dos cristãos, haja vista o anseio reformador do teólogo, que ocupa lugar privilegiado na totalidade de seu pensamento e sua atuação. Seu tratado é composto de cinco livros (subdivididos em 12 capítulos cada um), nos quais trata, respectivamente:

Quadro 1 – *Formicarius* e seus conteúdos

<b>FORMICARIUS (1435-1438)</b>	<b>CONTEÚDOS</b>
<i>Livro I</i>	Os exemplos e obras dos homens de bem.
<i>Livro II</i>	As boas revelações.
<i>Livro III</i>	As visões falsas e ilusórias.
<i>Livro IV</i>	As obras virtuosas dos homens perfeitos.
<i>Livro V</i>	Os feiticeiros <sup>52</sup> e seus enganamentos.

Fonte: La Fourmilière, Livre V (2005).

Igualmente traduzido como *O Formigueiro*, a obra de Nider deve seu título à passagem bíblica de Provérbios 6:6: “Anda, preguiçoso, olha a formiga, observa o seu proceder, e torna-te sábio” (BÍBLIA, 2002), porque “[...] sustenta a disciplinada colônia de formigas como um modelo para a sociedade humana, com cada livro

---

presente estudo) foi utilizado pelo autor para designar um personagem que dialoga com o teólogo ao longo de sua obra.

<sup>52</sup> Uma vez que as fontes se utilizam dos termos “*sorciers*” (na versão francesa) e “*maleficus*” (na versão original, em latim) para designar os indivíduos envolvidos na prática de bruxaria, sem estabelecer *a priori* uma rígida diferenciação sexual, optamos por utilizar o termo “maléficos” de forma geral, em uma aproximação à maneira como são nomeados esses indivíduos no Livro V do *Formicarius*.

conectando uma característica da vida humana a alguma característica real ou imaginária da comunidade de formigas” (KORS; PETERS, 2001, p. 155, tradução nossa).<sup>53</sup> Parece pertinente atentar para o fato de que, diferente de outras fontes do período, o *Formicarius* não se define como um tratado demonológico ou um escrito cujo objetivo central fosse evidenciar a existência de feiticeiros e feiticeiras. No entanto, recebeu notório destaque no âmbito da literatura demonológica, posto que, em seus *exempla*, lançou mão de uma série de testemunhos que fornecem informações de inúmeros elementos característicos da conceituação do sabá e do emergente estereótipo da bruxaria (CHÈNE, 1999). Nos argumentos de Bailey (2003b), a reflexão de Nider apresenta a bruxaria como uma ideia e não uma realidade social ou objeto de perseguição institucional.

Antes de ingressar nas discussões sobre o Livro V — nossa fonte para o presente estudo —, é importante aludir, ainda que brevemente, ao Capítulo 4 do Livro II, no qual Nider levanta argumentos sobre a questão dos voos noturnos.<sup>54</sup> O referido capítulo tem como objeto principal os sonhos e as falsas visões, mais especificamente aqueles que, quando interpretados de maneira imprudente, induzem ao erro. Por meio de uma analogia sobre as formigas cegas que, vagando pelos caminhos, ficam expostas, Nider procura evidenciar os homens que, privados da graça divina e da razão, se assemelham em seus comportamentos aos animais.

Nos argumentos do teólogo, os sonhos não são ilusões produzidas pelo diabo, mas podem confundir muitas pessoas. Possuem cinco causas principais: a primeira, corporal e interna, engendrada pela imaginação e julgada pelos médicos; a segunda, corporal e externa, por ação do ar e dos elementos que envolvem o corpo, avaliada pelos filósofos da natureza; a terceira, também corporal e externa, porém por influência dos corpos celestes e cuja autoridade de julgamento encontra-se na figura do astrônomo; uma quarta (maléfica) espiritual e externa, pela intervenção do demônio na imaginação humana, quando faz germinar no pensamento do indivíduo coisas ocultas; e, por fim, a quinta, também espiritual e externa, porém bendita,

---

<sup>53</sup> “[...] holds up the disciplined ant colony as a model for human society, with each book connecting a feature of human life to some real or imagined feature of the ant community”.

<sup>54</sup> O referido capítulo pode ser encontrado na obra *L'imaginaire du Sabbat* (1999), compilado e comentado por Catherine Chène. Já a questão dos voos noturnos é uma temática recorrente em inúmeros escritos eclesiásticos relativos às práticas mágicas desde o século X. Sobre esse ponto, discorreremos na terceira seção desta Dissertação.

manifestada na consciência humana pela graça divina. A autoridade de julgamento dessas duas últimas causas compete aos teólogos.

O que chama atenção no discurso de Nider sobre os sonhos (verdadeiros e falsos) é o relato que apresenta em um de seus *exempla* ao referir-se à maneira como muitas pessoas podem ser enganadas por eles. De acordo com o episódio narrado, um padre dominicano encontrara uma velha mulher que havia perdido a razão e acreditava ser transportada, durante a noite, pelo ar com Diana e outras mulheres. Insistia a mulher que acreditava naquilo por experiência própria. O clérigo, por sua vez, solicitou que, no próximo desses voos noturnos, ele estivesse presente. E assim o fez, levando consigo dignos homens de fé como testemunhas. A mulher sentou em uma bacia que estava sobre uma escada e, após aplicar um unguento e pronunciar palavras maléficas, adormeceu. Imediatamente, como que por obra do demônio, ela sonhava de forma tão intensa sobre coisas supersticiosas que, cheia de alegria, gritava com grave voz. Movimentando-se demasiado, inclinou-se e caiu da escada. Com a mulher então desperta, o padre a questionou, novamente, sobre suas afirmações, uma vez que em momento algum havia deixado o lugar em que estava sentada, segundo as testemunhas presentes.

Dentro do quadro moral apresentado nesse *exemplum*, Nider faz referência à primeira descrição sobre a crença nos voos noturnos, apresentada no século X pelo *Canon Episcopi*. Em verdade, a compreensão acerca dessa crença, tal como oferecida por Nider, se inscreve fielmente na tradição do cânon e pode ser percebida também nos *exempla* utilizados por pregadores do século XIII para denunciá-la. Os elementos que integram o relato do teólogo — a personagem feminina descrita como velha e crédula e o aspecto cômico evidenciado pela queda da personagem — têm por objetivo ridicularizar e desacreditar os defensores de tal crença. Em contrapartida, o argumento de Nider se distingue sobremaneira de outros dos primeiros tratados que remetem ao sabá. Esses documentos iniciais, pela natureza de suas teses, entendiam os voos noturnos como reais ou que, mesmo ilusórios, não constituíam motivo de escárnio pelo fato de estarem associados às práticas atribuídas às bruxas que, por sua vez, deviam ser eliminadas e não convertidas ou resgatadas dos erros das superstições (CHÈNE, 1999).

O Livro V do *Formicarius*, intitulado *De maleficis et eorum deceptionibus*, apresenta os contornos de uma nova noção acerca das práticas mágicas: a representação demoníaca da bruxaria. A descrição contida no documento, típica do estereótipo do sabá, aponta para uma seita de adoradores do demônio que atuava na região de Berna e Lausana (MUCHEMBLED, 2001) e apresenta as bruxas como feiticeiras malignas que praticavam malefícios, reuniam-se à noite para adorar o diabo e profanar objetos sagrados e religiosos, além de comer crianças e praticar orgias sexuais e promíscuas (BAILEY, 2003). Ressaltamos que “Nider escreveu seu livro e circulou sua narrativa no Concílio de Basileia, na época em que a encruzilhada da Europa cristã e o ponto no qual diversas ideias regionais sobre feitiçaria — e outros temas — convenientemente poderiam encontrar e influenciar uns aos outros” (PETERS, 2002, p. 235, tradução nossa).<sup>55</sup>

Os doze capítulos que compõem o livro V apresentam um diálogo entre o próprio teólogo e um homem preguiçoso que procura, sem muito esforço, informar-se sobre os aspectos relacionados aos malefícios (CARO BAROJA, 1978). Sua estrutura, no que concerne aos assuntos abordados ao longo de seus capítulos, se organiza da seguinte forma:

Quadro 2 – Temas tratados no Livro V do *Formicarius*

<i>Formicarius</i> – Livro V	TEMAS TRATADOS
<i>Capítulo I</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ Significado das cores nas Sagradas Escrituras.</li> <li>◆ Que os espíritos dos homens são iludidos de três maneiras.</li> <li>◆ Significado bom ou mau dos exércitos e cavaleiros noturnos.</li> </ul>
<i>Capítulo II</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ Origem das desordens que ocorrem durante a noite em algumas casas. Exemplos.</li> <li>◆ Como são as possessões demoníacas.</li> <li>◆ Das seis razões pelas quais alguns não são libertados.</li> </ul>
<i>Capítulo III</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ Significado do inverno e do frio.</li> <li>◆ Das sete práticas dos feiticeiros.</li> <li>◆ Como eles comem as crianças.</li> <li>◆ Como eles fazem profissão dessa arte.</li> <li>◆ Se podemos remover um malefício sem pecado.</li> </ul>
<i>Capítulo IV</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ Quem são os necromantes.</li> <li>◆ Como eles são, às vezes, mal pagos por demônios.</li> <li>◆ Como os malefícios são divinamente impedidos.</li> <li>◆ Como eles despertam tempestades.</li> </ul>

<sup>55</sup> “Nider wrote his book and circulated his narrative at the Council of Basel, at the time virtually the crossroads of Christian Europe and the point at which diverse regional ideas about sorcery – and other topics – could conveniently encounter and influence each other”.

	(Continuação)
<i>Capítulo V</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ O prazer luxurioso é a cola da alma.</li> <li>◆ Principalmente, os feiticeiros, como eles esfriam o poder gerador (causam esterilidade), provocam o amor ou o ódio, e se aqueles que vivem na caridade podem ser enfeitiçados.</li> </ul>
<i>Capítulo VI</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ Exame dos danos causados pelo vinho.</li> <li>◆ Como curar os homens atingidos pela frigidez, as pessoas tomadas de amor ou ódio e os malefícios como estes.</li> </ul>
<i>Capítulo VII</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ O que é o alimento da fofoca.</li> <li>◆ Como, às vezes, os feiticeiros fazem mal aos magistrados.</li> <li>◆ Como eles veem as coisas ausentes.</li> <li>◆ E como às vezes eles dizem coisas contraditórias.</li> </ul>
<i>Capítulo VIII</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ Quanto se deve fugir do prazer sexual.</li> <li>◆ As mulheres: quanto se deve fugir daquelas que, vestidas como homens, se dizem, publicamente, enviadas por Deus.</li> <li>◆ Das três coisas que raramente mantém um caminho reto, a língua, o clérigo e a mulher, coisas que são as melhores nos bons tempos, mas as piores nos maus.</li> </ul>
<i>Capítulo IX</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ As três maneiras de corrigir os vícios.</li> <li>◆ Que existem demônios íncubos e súcubos, como é provado por exemplos e autoridades.</li> </ul>
<i>Capítulo X</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ A pureza e a impureza da carne e do espírito.</li> <li>◆ Como é perigoso o contato entre homem e mulher.</li> <li>◆ Se os íncubos procriam.</li> <li>◆ Como algumas virgens que concebem e dão a luz não perdem a auréola de virgens.</li> <li>◆ Remédios para espantar os íncubos.</li> <li>◆ Como algumas mulheres pensam que projetaram.</li> </ul>
<i>Capítulo XI</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ O homem perfeito é composto de três homens distintos.</li> <li>◆ As possessões têm uma dupla (quíntupla) causa.</li> <li>◆ Os seis modos de possessão demoníaca.</li> <li>◆ Que os possuídos podem receber a Eucaristia.</li> <li>◆ O que podem os exorcismos.</li> </ul>
<i>Capítulo XII</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ Significado do tronco, da raiz, dos brotos, das flores, das folhas e dos frutos.</li> <li>◆ Das plantas, das pedras e das músicas: se elas podem disseminar os demônios.</li> <li>◆ Dos diversos modos de possessão, às vezes, imaginários por efeito da loucura.</li> <li>◆ E dos remédios contra a loucura.</li> </ul>

Fonte: La Fourmilière, Livre V (2005).

Parece relevante aludir a algumas particularidades do *Formicarius* no que concerne à estruturação dos conteúdos relativos à emergente conceituação da bruxaria. O primeiro ponto a ser destacado consiste na terminologia empregada pelo autor. O termo “bruxa” (*witch*) é marcado por inúmeras complicações que podem decorrer da variedade de seus significados em diferentes tempos históricos. Como salienta

Bailey (2003b), nas primeiras décadas do século XV, a palavra latina comumente utilizada pelas autoridades eclesiásticas —entre as quais se encontra Johannes Nider — para designar o que entendemos por “bruxa” era *maleficus* (ou em sua variante feminina, *malefica*), cujo sentido literal designava uma pessoa que, através do *maleficium*, operava o prejuízo de outrem.

Outro aspecto de grande importância diz respeito à onipresença do diabo, sua ameaça e seu poder, que constituem marcas significativas da constante atmosfera de medo que pairava sobre a cristandade ao fim do medievo, no Livro V do *Formicarius*. Entre os inúmeros vícios e as perniciosas ações atribuídas aos pecadores, supersticiosos e maléficos, o poder demoníaco atuava como pano de fundo das adversidades e desgraças que podiam se abater sobre aqueles que não guardassem verdadeiramente a fé (CAVALLERO, 2011). Pelo discurso de Nider inferimos que todos esses desviantes eram governados pelo espírito maligno. Nas palavras do próprio autor do tratado, “[...] todos os exércitos de homens maus neste mundo recebem sua forma e seu comportamento de determinados demônios” (NIDER, 2005, p. 61, tradução nossa).<sup>56</sup>

Em contrapartida, podemos considerar que Nider estruturou sua obra em um sistema de oposições: o poder de Deus e a ameaça do diabo, as virtudes louváveis e os vícios infaustos, o espírito e a carne, os justos e os maléficos. Como sugere Clark (2006), a temática dualista é uma preocupação constante na comunidade cristã, patrística e medieval. Nesse sentido, parece razoável a proposição de que “[...] a bruxaria deve ser interpretada dentro de um universo de significados baseado em uma linguagem binária, em um esquema de classificação dual, em crenças apoiadas na tese e na antítese, na inversão da regra” (CAVALLERO, 2011, p. 131, tradução nossa).<sup>57</sup>

Esse modelo dual de classificação atribuiu, ao novo conceito de bruxaria, caracteres peculiares que, por sua vez, definiram-na dentro do esquema de diferenciação entre o eu e o outro. Em outras palavras, ao definir a bruxaria em oposição à religião cristã, os demonólogos e eclesiásticos do século XV (tal como seus sucessores)

<sup>56</sup> “[...] toutes les troupes d’hommes mauvais en ce monde reçoivent leur forme et leur conduite de démons déterminés”.

<sup>57</sup> “[...] la brujería debe ser interpretada en el marco de un universo de significados basado en un lenguaje binario, en un sistema de clasificación dual, en creencias apoyadas en la tesis y la antítesis, en la inversión de la regla”.

estruturaram o discurso de malignidade e depreciação moral dos supostos envolvidos nessas práticas. Tal teoria vai demarcou e consolidou a natureza desviante e, a partir de então, herética da bruxaria. Cabe ponderar, todavia, que o fato de se encontrar inserida em um conjunto de oposições não relegou a bruxaria, necessariamente, a uma ideia de contradição. Antes, manifestou a noção de complementaridade:

Na oposição primária bem/mal, o mal é tão necessário como o bem. Como complemento do bem, ele completa a ordem das coisas; na verdade, ele torna a ordem perfeita. O mesmo deve ser verdade para demônios e bruxas, que se tornam, assim, destilações de tudo que for negativo e, ao mesmo tempo, veículos de consumação (CLARK, 2006, p. 73).

Outro ponto que merece relevo na estratégia discursiva de Nider é o caráter de continuidade na linha de pensamento estabelecida entre os personagens do “Teólogo” e do “Preguiçoso”. Como sugere Jacques-Lefèvre (2005), os interlocutores do diálogo são construções ficcionais de *status* distintos. Ao passo que o teólogo manifesta uma personalidade com traços reais, proveniente das experiências e conhecimentos próprios do autor (e das fontes que utiliza para fundamentar seus argumentos), o preguiçoso carrega apenas uma posição figurativa, no sentido de indicar a intenção do autor de que o texto se encontra direcionado diretamente ao “prudente” leitor. Ambos os personagens funcionam com a intenção de dar sentido aos argumentos do outro. Não há divergência de opiniões ou abertura ao debate (CAVALLERO, 2011). Funcionam, pois, como uma única voz — a do autor. O que percebemos entre os dois interlocutores é “uma conformidade de crença e uma complementaridade dentro do trabalho de convicção” (JACQUES-LEFÈVRE, 2005, p. 27). Nos argumentos de Cavallero (2001), a presença de distintas vozes no documento se processa apenas por meio das autoridades bíblicas, patrísticas e escolásticas que Nider evoca em seus discursos ou por meio dos informantes aos quais recorre em seus *exempla*, ainda que todos se configurem apenas como suporte para conceder força e credibilidade às ideias do reformador.

#### **4.2.1 Uma seita de maléficis**

Ao discutir sobre esses maléficis no trecho que abre o Capítulo III do Livro V, Nider constrói uma equivalência entre a ação desses males e o frio que prejudica a procriação e a sobrevivência das formigas. Segundo o autor, um grande frio impede

a procriação ou retarda o nascimento das formigas e, por vezes, as mata. Com essa analogia, Nider se refere àqueles que fazem o mal (os maléficos), alheios ao calor da claridade e ao sol da justiça. Eles estão entorpecidos de malícia e perfídia. Complementa ainda:

Pelo frio, que é nocivo à procriação das formigas, podemos entender as superstições dos *maléficos*. Por *maléfico* se diz aquele que faz o mal ou que guarda má fé; e esses dois aspectos se encontram nos *maléficos*, que prejudicam o próximo por suas superstições e suas obras (NIDER, 2005, p. 91, tradução nossa).<sup>58</sup>

As palavras do teólogo apresentam de forma explícita a depreciação das chamadas superstições como algo nocivo à sociedade. Com tais argumentos, busca estruturar um discurso moral de convencimento. Da mesma maneira, ao estabelecer uma dupla etimologia ao termo *malefici* (*maleficus*) — “os que fazem o mal” e “os que guardam má fé” —, Nider tende a associar bruxaria à heresia.

No intuito de fundamentar seus argumentos e fortalecer suas considerações acerca dos envolvidos em práticas mágicas, Nider recorre a uma série de informantes, dos quais extrai a matéria de suas *exempla*.<sup>59</sup> Ao tratar sobre a ação dos maléficos, alude às experiências de Pedro von Greyerz, juiz secular de Berna, na diocese de Lausana, descrito pelo autor como homem honesto e fidedigno, que atuou no Simme Valley entre 1392 e 1406, responsável por enterrar muitos maléficos (de ambos os sexos) e afugentar outros tantos do território. Fora do âmbito secular, alude à figura de um senhor chamado Benedito, monge beneditino de Viena que, antes de ingressar no monacato, fora necromante. Ressalta ainda um terceiro informante, não nomeado, apenas descrito como um inquisidor de Autun (na Borgonha), reformador da Ordem Dominicana no convento de Lion (na França), que processou muitos réus sob acusações de malefícios. Como observam Kors e Peters (2001), as histórias narradas por Nider lograram grande credibilidade em decorrência da especificidade de suas fontes. Dessa forma, sua obra não possuía caráter especulativo, porquanto desenvolveu seu discurso acerca das práticas diabólicas empreendidas por certos homens e mulheres, indiscriminadamente, por meio de informações extraídas de

<sup>58</sup> "Par le froid qui est nuisible à la prolifération des fourmis, nous pouvons donc entendre les superstitions des *malefici* ou sorciers. Car *maléfique* veut dire malfaisant ou mal observant de la foi; et ces deux aspects se trouvent bien dans les *malefici* ou sorciers, qui nuisent au prochain par leurs superstitions et par leurs oeuvres".

<sup>59</sup> Um dos elementos que evidenciam a base histórica do *exemplum* consiste na apresentação das fontes das quais o autor/orador/pregador o extraiu.

conversas com juízes e inquisidores reais, descritos pelo teólogo como figuras de fidedigna conduta e confiabilidade, sobre episódios nos quais essas autoridades estiveram presentes.

Sobre esse aspecto em particular, parece válido ressaltar que, ao narrar inúmeras histórias curtas que aludiam a julgamentos de feitiçaria dos quais ouvira falar ou da ação de maléficos e demônios, expõe relatos de acontecimentos cujos personagens apresentavam suas versões dos fatos através de confissões. Para reforçar a ideia de legitimidade de tais sucessos, Nider atenta inúmeras vezes para o fato de que eles mesmo ou algum de seus informantes havia sido confessor direto daquele indivíduo. Concede, assim, maior credibilidade ao discurso que procurava estruturar.

A partir de seus informantes Nider traça, já na primeira metade do século XV, os contornos do modelo representativo da bruxaria, consolidado nos manuais de inquisição e utilizado como justificativa ao movimento persecutório empreendido contra os acusados dessa prática nos séculos que se seguiriam. Conforme o teólogo, de acordo com o inquisidor francês e com o juiz secular, nas regiões de Berna e Lausana certos maléficos, tanto homens como mulheres, alimentavam-se de crianças ou assassinavam-nas ainda no ventre das mães por meio de malefícios. Da mesma forma, prejudicavam a procriação dos animais. O mesmo inquisidor relatava que certos maléficos dessas regiões coziavam e comiam sua própria prole e que essa prática era aprendida em reuniões nas quais o demônio aparecia na figura de um homem, a quem seus seguidores prometiam renegar a cristianismo, jamais adorar a eucaristia e pisar sobre a cruz.

De maneira mais específica, Nider narra um episódio no qual o juiz secular Pedro, ao interrogar uma maléfica sobre a maneira como comiam essas crianças, recebeu como resposta que eles (os maléficos) espiavam as crianças não batizadas e também as batizadas, em especial, se não estivessem protegidas pelo sinal da cruz. Matavam-nas com suas cerimônias enquanto dormiam no berço ou ao lado de seus pais que, por sua vez, acreditavam terem morrido sufocadas ou por acidente. Roubavam-nas clandestinamente de suas sepulturas. Coziavam-nas em caldeirões. Dos restos mais sólidos faziam unguentos utilizados em suas práticas e transformações. Com o líquido, enchiam um odre e, somados alguns rituais, dele

retiravam uma bebida que concedia conhecimento e autoridade ao seu usuário dentro da seita.

Ainda no Capítulo III, Nider pondera sobre outro jovem maléfico que ofereceu uma descrição do que seria o ritual de iniciação daqueles que, seduzidos pelo diabo, almejavam ingressar na seita. Segundo relata o autor, o jovem maléfico, que fora detido juntamente com sua mulher, de bom grado decidiu confessar tudo o que sabia sobre os maléficos no intuito de ser perdoado por suas maldades (e sua alma, pois tinha consciência de que seria condenado). Na voz do jovem, Nider apresenta o dito ritual:

Em primeiro lugar, é preciso que no domingo, antes da consagração da água benta, o futuro discípulo entre na igreja com os mestres e que ali, na presença deles, renegue a Cristo, sua fé, seu batismo e a Igreja universal. Em seguida, ele deve prestar homenagem ao **magisterulo** ou pequeno mestre (assim é, e não de outra forma, que eles chamam o demônio). Finalmente ele bebe do referido odre. E, uma vez que é feito, sente dentro de si se formar e se fixar as imagens de nossa arte e os principais ritos da seita (NIDER, 2015, p. 95-97, tradução e grifo nosso).<sup>60</sup>

A utilização de unguentos, mencionada pela maléfica no relato de Nider, é um dos elementos que ocupa importante lugar nas primeiras descrições do sabá. Em contrapartida, o ritual descrito pelo jovem maléfico em busca de perdão aparece de forma mais evidente no *Formicarius* que em outros tratados. Por sua estrutura e organização, a referida cerimônia apresenta-se como uma paródia do rito religioso. O futuro maléfico devia renegar os sacramentos sob os quais se encontrava em sua antiga vida, num dia e local diretamente relacionados ao tempo e espaço divino, e, por fim, entregar-se ao novo mestre. No quadro simbólico desse ritual, a ato de beber o conteúdo do odre (fabricado dos restos líquidos das crianças sacrificadas pelos maléficos, como anteriormente informado pela maléfica) representaria a ingestão eucarística do vinho (CHÈNE, 1999).

---

<sup>60</sup> “Il faut d’abord que le dimanche, avant la consécration de l’eau bénite, le futur disciple entre avec les maîtres dans l’église et que là, en leur présence, il renie le Christ, sa foi, son baptême et l’Église universelle. Puis il doit faire hommage au Maîtrelet ou petit maître (c’est ainsi, et non autrement, qui ils appellent le démon). Enfin il boit à l’outre susdite. Et aussitôt que c’est fait, il sent au-dedans de lui se former et se fixer des images de notre art et les principaux rites de la sect”. O grifo se deve à impossibilidade de tradução para a língua portuguesa das palavras “*maîtrelet*” (na tradução francesa) e “*maestrillo*” (na tradução espanhola). Optamos, assim, por manter o referido vocábulo no idioma original da fonte (latim).

Outras duas evidências de grande valor encontram-se nas ações de canibalismo e infanticídio, elementos característicos do discurso sobre a bruxaria no período das grandes perseguições. Reunidos em assembleias noturnas na presença do diabo, tais homens e mulheres renegavam a Cristo, sua fé, seu batismo e a Igreja. Cometiam atos sacrílegos e as mais vis atrocidades contra a natureza. Em seu discurso, Nider nos apresenta uma descrição, senão completa, muito próxima ao estereótipo do sabá, na tentativa de fortalecer seus argumentos sobre determinados indivíduos que, supostamente associados às forças demoníacas, conspiravam contra Deus e a humanidade. Como sugerem alguns autores, entre os quais Muchembled (2001) e Cavallero (2011), a representação da bruxaria presente no *Formicarius* contém a maioria dos elementos característicos do modelo demoníaco que regeria a caça às bruxas na Europa. Em resumo, tais aspectos poderiam ser definidos da seguinte maneira:

- a) A intenção deliberada de fazer mal mediante a prática de diversos tipos de malefícios para causar esterilidade, provocar enfermidades ou morte, prejudicar as colheitas, entre outros infortúnios.
- b) A ideia (até então inédita) da existência de um complô satânico, baseado na crença de que os maléficos formavam uma seita de adoradores do demônio, se reuniam em encontros secretos e cometiam as mais impensáveis atrocidades.
- c) A transmutação dos caracteres do pacto demoníaco que, tradicionalmente considerado pela Igreja com um ilícito auxílio diabólico em virtude do interesse do invocador, se converte em nova relação com o demônio, cimentada em uma adoração deliberada e acompanhada de apóstata renúncia à fé cristã.
- d) A descrição de atos sacrílegos, como a realização de assembleias noturnas na presença do demônio, a profanação da cruz, a adulteração dos sacramentos, a participação em orgias sexuais, o uso de unguentos a fim de sofrer metamorfoses e canibalismo de inocentes (em especial, crianças).
- e) Além de argumentos sobre a forte inclinação feminina à malignidade e sua maior propensão às investidas do diabo.

Em outra das analogias utilizadas pelo autor, dessa vez no Capítulo IV, encontramos uma alusão às asas de algumas formigas, em uma tentativa de estabelecer a

diferenciação entre os virtuosos na fé e os desviantes. Segundo Nider, as formigas que carecem de asas ou que saem demasiadamente em público são facilmente mortas por outros animais, ao passo que as aladas se elevam para não serem presas de seus inimigos. Ao que parece, a ideia proposta pelo autor consiste em associar as asas às virtudes, que elevam os homens ao sumo bem. Pautado nas palavras de Gregório Magno (em sua *Magna Moralia*, 591, Livro XXIV), Nider argumenta que tais virtudes seriam aquelas encontradas nos homens santos, que depreciavam as coisas terrenas em prol das benesses celestiais. No entanto, aqueles que não cultivam tais virtudes ou que se afastam de maneira imprudente de sua casa (a Igreja Católica), caem na perfídia e são facilmente “devorados” por seus inimigos — os maléficos e os necromantes (*nigromanticus*). As ideias de Nider sobre bruxaria são uma resposta ao seu anseio pela reforma da cristandade. Frente a essa ameaça, o dominicano procura ilustrar os fiéis, em especial os de dúbia conduta, quais os riscos acarretados pelo desvio (CAVALLERO, 2011). Como observa Chène (1999), dentro do quadro moral apresentado por Nider, a responsabilidade das vítimas dos maléficos é colocada em pauta. Tal argumento pode também ser estendido às relações estabelecidas entre os maléficos e os demônios aos quais se encontram associados em suas nefastas artes.

O que chama atenção na reflexão do teólogo encontra-se em suas definições sobre um tipo específico de maléficos — os necromantes. Nos argumentos do autor, os necromantes seriam aqueles que, por meio de ritos e superstições, invocavam os mortos para que revelassem coisas ocultas. Todavia, podiam também ser entendidos como necromantes aqueles que, por um pacto demoníaco, prediziam coisas futuras, as quais, por revelação do demônio, manifestavam poderes ocultos ou que prejudicavam o próximo com malefícios — grosso modo, os maléficos (bruxas e feiticeiros) como um todo. É importante ressaltar a presença, no discurso de Nider, de uma evidente alternância de relações entre o invocador e o espírito maligno invocado. No modelo apresentado pelo teólogo, os mecanismos tradicionais de poder são invertidos e os invocadores — os necromantes e maléficos — já não possuem o controle sobre tais entidades, estando, por sua vez, sujeitos a eles e podendo, portanto, ser prejudicados pelos próprios demônios. Seriam, em outras palavras, simples instrumentos da ação demoníaca.

Nos exemplos levantados pelo teólogo sobre o referido assunto, são utilizadas informações fornecidas pelo monge beneditino que outrora fora um famoso necromante e possuía muitos livros demoníacos, por muito tempo vivendo de forma miserável e desregrada conforme estabelecido por eles. Resgatado das garras do demônio pelas orações de uma devota irmã da Ordem dos Penitentes, converteu-se. Todavia, por sua fama como maléfico e seu estranho aspecto, poucos lhe davam crédito. Admitido no monastério, mudou de nome e de vida, passando a chamar-se Benedito em honra ao padroeiro da Ordem de São Bento. Por sua retidão nos caminhos da fé, logo se tornou prior. Quando noviço, suportou inúmeras investidas dos demônios aos quais havia deixado. Certa noite, após ter confessado sacramentalmente e expurgado o veneno de sua vida como necromante em busca de perdão, sentiu-se na presença do demônio que o atacou com violento ímpeto. Porém, como relata Nider, o monge não se deu por vencido, pois já havia “tomado as asas da virtude” libertando-se da besta. O que nos interessa, nesse relato apresentado por Nider, é o intento do autor em reafirmar a necessidade de uma vida de virtudes, no sentido de condenar e apresentar o erro daqueles que se desvirtuam dos desígnios de Deus. Os maléficos, por sua natureza desviante, careciam de quaisquer virtudes e, por isso, estavam sujeitos a uma vida de servidão às forças demoníacas.

Outro aspecto de grande relevância no discurso de Nider encontra-se na natureza dos episódios que narra. Além dos relatos que apontam a existência de uma seita de maléficos conspirando contra a cristandade, o documento apresenta também histórias de simples malefício tradicional, o que nos leva a considerar a existência de duas noções de bruxaria. De um lado, uma ideia antiga e popular de feitiçaria nociva, praticada por indivíduos isolados para benefício próprio. De outro, uma nova noção de bruxaria, muito mais terrível, baseada em um explícito e organizado culto ao diabo, adorado em cerimônias que invertem e adulteram os rituais ortodoxos do *ordo* religioso, realizadas, normalmente por mulheres ávidas em destruir o mundo cristão. O fato é que Nider não parece perceber diferenças em importância entre essas distintas variações (BAILEY, 2003b; CAVALLERO, 2011).

#### 4.2.2 Sobre malefícios e demônios

Em praticamente todos os capítulos nos quais define a presença dos maléficos, suas ações e perversões sob jugo dos demônios, em prol do grande inimigo da cristandade, Nider procura, a todo o momento, reafirmar a permissão divina para a existência de tais malefícios, uma vez que afirmar o contrário seria heterodoxo.<sup>61</sup> Em trecho do Capítulo IV, destaca:

Muitos benefícios para os fiéis podem surgir desses males, pois assim a fé é fortalecida, a malícia do diabo descoberta, a misericórdia e o poder de Deus manifestados, os homens levados a se resguardar e instados a reverenciar a paixão de Cristo e as cerimônias da Igreja (NIDER, 2005, p. 111, tradução nossa).<sup>62</sup>

Como argumenta Chêne (1999), o discurso de Nider sobre a ação dos maléficos vai ao encontro da posição adotada pela Igreja desde o final do século XIII, ao considerar que, apesar de constituir uma ameaça real, esses indivíduos não poderiam realizar suas execráveis práticas diretamente, mas apenas por intermédio de fórmulas, de ritos e pelos pactos realizados com os demônios.

No que concerne aos atos atribuídos aos acusados de praticar essas abomináveis ações, Nider destaca, tendo como base a autoridade de Isidoro de Sevilha, sete atos considerados maléficos: 1) o mal de amor, suscitando o desejo carnal ilícito e desregrado; 2) o mal de ódio ou a inveja; 3) a impotência ou a esterilidade, impedindo a procriação; 4) as enfermidades; 5) a morte; 6) a privação do uso da razão; 7) o dano, por qualquer um desses meios, à propriedade ou aos animais de alguém. Além dessas ações, podemos extrair dos exemplos apresentados por Nider ao longo do Capítulo IV que, por suas ações abomináveis, os maléficos atacavam as colheitas, promoviam tormentas e tempestades de granizo, atacavam crianças na presença dos pais, tornavam estéreis os animais, prejudicavam os bens materiais e a saúde de outrem, emitiam seus pestilentos odores ao serem capturados, atormentavam os cavalos, aterrorizam seus captores, manifestavam poderes

<sup>61</sup> Cabe ressaltar que o argumento da permissão divina para a existência da bruxaria, como forma de comprovar e reforçar a fé dos verdadeiros fiéis, é um elemento constante nos tratados demonológicos e eclesiais a partir do século XV, em especial no *Malleus Maleficarum*. Funcionava, pois, no sentido de reafirmar a potência divina e, no caso específico do *Formicarius* de Nider, para reforçar o discurso do teólogo sobre a expressiva e visível presença da justiça e misericórdia de Deus no mundo, recompensando as virtudes e punindo os vícios.

<sup>62</sup> “Car mille profits peuvent résulter pour les fidèles des maux susdits, parce qu’ainsi la foi est renforcée, la malice du démon découverte, la miséricorde et la puissance de Dieu manifestées, les hommes activés à se garder et enflammés à révéler la passion du Christ et les cérémonies de l’Église”.

ocultos, prediziam coisas futuras, enxergavam as ausentes e, inclusive, podiam matar com um raio. Como destacamos há pouco, o autor reitera constantemente a proposição de que, embora maléficos, esses atos nunca ocorreriam sem a permissão de Deus. Evidentemente, uma vez que tais ações recebiam aval da potência divina para serem manifestadas entre os cristãos, era plausível que misericórdia e justiça de Deus — tão enfatizadas pelo autor — também oferecessem formas de desfazer a ação maléfica (retirar um malefício) e proteger contra as investidas demoníacas.

O que observamos nos argumentos de Nider, no que diz respeito aos meios pelos quais pode ser retirado um malefício, é uma incontestável preocupação sobre a correta e a prudente execução desse ato. A problemática encontrava-se na necessidade de distinguir as formas lícitas e ilícitas de desfazer o mal, que poderia ser desatado de duas maneiras: uma a ser evitada a qualquer custo; outra legitimamente aceita e aconselhada. A primeira consistia em retirar o malefício lançado por meio de outro. Nesse caso, buscava-se uma maléfica, pleiteando que ela identificasse quem o havia enfeitado e solicitando que o dano causado fosse revertido ao seu executor. Tal método não era permitido e, segundo o autor, não deveria ser consentido nem mesmo diante da morte. A segunda forma de anular a ação de um malefício — dessa vez, autorizada e sem o uso de quaisquer novas práticas de superstição — consistia em alterar de lugar o objeto utilizado para executá-lo. Por vezes, o objeto encantado para prejudicar um indivíduo era colocado em determinado lugar de sua residência (como o umbral da porta, por exemplo) e a simples remoção de tal objeto poderia desfazer a ação do malefício. Em casos específicos, se o objeto não fosse encontrado em seu local de ação, era possível que se houvesse desvanecido (em pó) e, da mesma forma, os efeitos do encantamento se dissipariam.

É preciso destacar, no entanto, que o autor não se limita a elencar formas de reversão da ação maléfica. Tão importante quanto evidenciar os remédios que poderiam ser utilizados para revogar um malefício, estavam os meios de proteção contra as ações dos maléficos e dos demônios. Dessa forma, Nider observa com bastante atenção para os meios pelos quais se poderiam contrariar os maléficos. Essas informações eram extraídas dos acusados em meio à tortura de alguns, com certa dificuldade, e de outros espontaneamente, segundo relata o autor. Haveria,

portanto, cinco formas de impedir as obras maléficas (por vezes completamente e por outras de forma parcial): guardar em caridade a íntegra fé e os preceitos de Deus; armar-se com o sinal da cruz e com orações; reverenciar os ritos e cerimônias da Igreja; administrar bem a justiça pública; repassar verbal e mentalmente a paixão de Cristo.

Ainda sobre as armas contra os maléficos, o teólogo reitera:

Ademais, é certo que os maléficos confessam que os ritos observados pela Igreja impedem seus malefícios, como a aspersão de água benta, a utilização do sal consagrado, o uso lícito das velas e ramos consagrados nos dias da Purificação e de Ramos etc., porque a Igreja exorciza esses objetos para que eles enfraqueçam as forças do demônio (NIDER, 2005, p. 107-109, tradução nossa).<sup>63</sup>

Em um dos exemplos utilizados para fortalecer o argumento acerca das formas de impedir a ação dos malefícios, o teólogo relata que uma virgem muito devota dos confins da diocese de Constança, exemplo de todas as virgens das cercanias, vivia numa aldeia pobre onde foram realizados muitos malefícios. Ao tratar de um amigo ferido no pé com grave malefício, aplicou sobre a ferida, como solicitado pelo enfermo, após o uso de inúmeros remédios sem resultado, uma benção que incluía a oração dominical, o símbolo dos apóstolos e repetidos sinais da cruz. Sentindo-se curado instantaneamente, o rapaz interrogou a virgem sobre como ela o havia curado. Em resposta, a virgem explicou:

Sua fé é pobre e fraca: você não aderiu aos exercícios divinos aprovados pela Igreja e aplicou à sua enfermidade encantamentos e remédios proibidos. Você igualmente feriu algumas vezes o corpo, mas ainda mais a alma. Mas se você esperasse pela eficácia das orações e sinais lícitos, você seria facilmente curado. Eu não apliquei nada além da oração dominical e do símbolo dos Apóstolos, e você está curado (NIDER, 2005, p. 107, tradução nossa).<sup>64</sup>

Com o relato da virgem, podemos observar um incisivo argumento de Nider sobre a necessidade última de confiar na eficácia do sagrado eclesial — as práticas e as apropriações realizadas pela Igreja medieval em relação às chamadas superstições.

<sup>63</sup> "Il et, d'autre part, certain que les sorciers avouent que les rites qu'observe et que vénère l'Église empêchent leurs maléfices, comme l'aspersion d'eau bénite, la prise del sel consacré, l'usage licite de cirges consacrés le jour de la Purification et de rameaux consacrés le jours des Rameaux, etc, car l'Église exorcise ces objets afin qu'ils affaiblissent les forces du démon".

<sup>64</sup> "Votre foi est mauvaise et faible: vous n'adhérez pas aux divins exercices approuvés d l'Église et vous appliquez ordinairement à vos maux des incantations et des remèdes interdits. Aussi vous blessent-ils, rarement dans le corps, mais toujours dans l'âme. Mais si vous espérez dans l'efficacité des prières et des signes licites, vous seriez facilement guéri. Je ne vous ai rien appliqué que l'oraison dominicale et le Symbole des Apôtres, et vous voilà guéri".

O autor se utiliza da representação de uma figura de extrema castidade, virtude e retidão, no intuito de reforçar ideia do poder salvador da Igreja, na categoria de mediadora entre o divino e o terreno. Ao que parece, Nider procura direcionar os olhares de seu público — o personagem “preguiçoso” a quem o teólogo relata seus exemplos e também os leitores de sua obra — aos erros cometidos pelos indivíduos (a exemplo do rapaz vítima do malefício) que, afastados da verdadeira fé, lançam mão de artifícios considerados ilícitos para lograr seus objetivos. Por artifícios podemos entender quaisquer encantamentos ou usos medicinais de determinadas substâncias mantidas à margem dos lícitos rituais cristãos.

Pelo exposto, observamos que, além de contribuir na construção do modelo representativo da bruxaria, Nider elaborou seu discurso sobre as virtudes e os vícios enfatizando o abismo existente entre os verdadeiros cristãos e os impuros desviantes, como também a necessidade sumária da constante presença da Igreja e seus rituais no combate aos inimigos da humanidade — expressos no documento nas figuras representativas do diabo e seus sequazes, os maléficos. No discurso de Nider, “o demônio [...] adquire maior poder (*maior potestas*) sobre todo homem que se afasta da proteção da Igreja e dissipa, desse modo, a proteção que Deus oferece aos seus fiéis servidores” (CAVALLERO, 2011, p. 137, tradução nossa).<sup>65</sup> Uma das maiores dificuldades da Igreja, em especial a partir do século XIII, foi definir os meios de controlar as práticas e estabelecer distinções entre o lícito e o ilícito, entre o profano e o sagrado.

Reforçando o papel salvador da Igreja, Nider volta a aludir, no Capítulo VI, aos remédios (sem o uso de malefícios) para curar os males do amor desordenado. De acordo com o que relata o teólogo, haveria cinco remédios: 1) a peregrinação aos sepulcros e lugares santos; 2) a multiplicação do sinal da cruz e de uma devota oração; 3) uma verdadeira confissão e arrependimento dos pecados; 4) o exorcismo por meios lícitos (pois muitos exorcistas diziam poder realizá-los catolicamente, observando cuidadosamente se nelas não haveria elementos e palavras desconhecidas ou indícios de superstição); 5) a cuidadosa remoção do malefício.

---

<sup>65</sup> “El demonio [...] adquiere mayor poder (*maior potestas*) sobre todo hombre que se aleja de la protección de la Iglesia y disipa, de ese modo, la protección que Dios brinda a sus fieles servidores”.

Observa ainda que os remédios humanos<sup>66</sup>, administrados em detrimento dos remédios divinos e eclesiásticos, devem sempre ser evitados, já que tal utilização resulta, muitas vezes, em consequências ainda piores. Para corroborar seu argumento, Nider evoca um exemplo, apresentado por Gregório Magno em seus *Diálogos*, de uma mulher possuída por um demônio, que ao tentar livrar-se do mesmo por meio de malefícios acabou possuída por não apenas uma, mas sim uma legião de demônios por obra dos maléficos a quem recorreu.

Por fim, parece conveniente aludir a um recurso característico das grandes perseguições à bruxaria a partir do século XV, apresentado nos episódios narrados pelo autor do *Formicarius*, ainda que de forma bastante superficial: a tortura. Ao exemplificar, no Capítulo VII, a pérfida ação dos maléficos contra as pessoas de bem, Nider deixa, ainda que de maneira sutil, indícios do comum uso de tortura para extrair as confissões dos acusados. Ao descrever um episódio no qual o juiz Pedro, de Berna, homem íntegro e justo, foi acometido por súbito malefício após ter nomeado o diabo por descuido, o teólogo relata a captura de um maléfico em uma taverna na localidade de Friburgo, diocese de Lausana. O referido maléfico foi capturado ao ter proferido publicamente que vislumbrava um furto em sua residência, em Berna, através de um copo de água. Tal visão, pela distância entre as localidades, só seria possível por obra do demônio. Aprisionado, o maléfico confessou suas maldades após ser torturado por dois dias seguidos.

O fato é que Nider não fornece maiores informações sobre os tormentos aos quais o maléfico foi submetido. Apenas narra que no terceiro dia (um sábado, comumente dedicado à Santíssima Virgem), após ser novamente torturado, o referido maléfico confessou os crimes dos quais era acusado, entre eles quatro malefícios, e que com o auxílio de outra maléfica (a quem nomeou) atacara o juiz Pedro. Reiterou ainda que não confessara nos dias anteriores por impedimento do demônio, mas naquele sábado, em que se celebrava a festa da Virgem, estava livre para contar a verdade. Novamente, Nider se utiliza do exemplo para reforçar a ideia de que o poder e a misericórdia de Deus eram manifestos de forma evidente e constante. No entanto, segundo o relato, apesar de livre das amarras demoníacas, o maléfico foi

---

<sup>66</sup> Por “remédios humanos” o autor se refere à ação de retirar um malefício utilizando-se de outro, como mencionado anteriormente.

condenado à fogueira — confirmando mais uma vez o fato de que a nova realidade da bruxaria ia de encontro às propostas iniciais de conversão e resgate.

#### 4.2.3 Sobre os perigos da mulher

Outro ponto levantado de maneira dispersa no discurso de Nider é a condenação da mulher e sua propensa associação com o maligno. Não encontramos no *Formicarius* o estruturado e sistemático modelo de bruxaria essencialmente feminina, tal como podem ser lidos nos tratados inquisitoriais que o sucederam. Em verdade, os elementos de depreciação da figura feminina são apresentados de maneira bastante superficial em alguns *exempla* narrados pelo teólogo.

Apesar de não sugerir diferenciação sexual entre os envolvidos no novo modelo de seita herética e demoníaca atribuído aos maléficos, Nider pode ser considerado, como sugere Bailey (2003b), a primeira autoridade clerical a apontar as mulheres como mais inclinadas que os homens à bruxaria, indicando os perigos representados por elas e a debilidade de sua natureza. Cabe ressaltar, contudo, que ao desenvolver seus argumentos sobre a mulher, o dominicano tem o cuidado de deixar claro que tais considerações não partem de seu julgamento pessoal. Reporta-se, dessa forma, ora ao que designa como “voz pública” — em outras palavras, ao que ouvira dizer sobre determinados eventos como a história de Joana d’Arc —, ora aos seus respeitáveis informantes ou às doudas fontes nas quais se baseia.

Alguns dos primeiros indícios sobre tendência feminina às tentações demoníacas são fornecidos pelos *exempla* de Nider no Capítulo II. No primeiro deles, Nider relata que no Petit-Bâle havia um homem de má índole e suspeito de realizar malefícios. Tinha uma filha e a deu em casamento a certo jovem. Ambos viviam em sua casa. Já idoso, o homem enfermou e, logo antes de falecer, indicando um pequeno baú, solicitou a ambos que não o movessem dali, pois, caso contrário, seriam castigados. Muito tempo após a morte do homem, sua filha e seu genro resolveram mudar-se e, sem fazer valer os últimos desejos do pai, levaram o baú. Ao longo do caminho, apesar de pequeno, o baú começou a pesar demasiadamente, levando o marido a pedir ajuda a sua esposa para carregá-lo. O teólogo não sabe informar se a moça abriu o baú ou de que forma foi imprudente com ele. Apenas relata que, após transladar-se à nova residência com seu filho recém-nascido, a mãe, tomada de

raiva, lançou-se sobre o berço no intuito de matar a criança. Presenciando o ocorrido, o marido conseguiu impedi-la e compreendeu que ela estava possuída pelo demônio que, ao ser exorcizado, disse que não a libertaria sem matá-la. E assim o fez. No dia seguinte, enquanto andava pela rua, o marido foi inesperadamente atingido por uma pedra que caiu de uma calha, deixando-o disforme.

Em um segundo exemplo, o teólogo narra que na diocese de Estrasburgo viviam duas irmãs (a mais velha chamada Margarida e a mais nova, Bárbara) que se mantinham castas, suportando por muitos anos as investidas diabólicas. No dia de Todos os Santos, a irmã mais velha, muito devota, foi confessar-se. Ao entrar na Igreja, foi impelida por um espírito maligno que a lançou ao chão. A virgem não se resignou ao ataque, confessando-se pouco depois. O demônio partiu então em busca da irmã mais nova. Após muito cercá-la, numa certa noite em que a jovem foi deitar-se muito irritada (não se sabe o motivo), o demônio apossou-se dela. Levada a confessar-se com o teólogo, era impedida pelo espírito de falar. O teólogo, após buscar sinais de que se tratava de uma mentira criada pela jovem, convenceu-se de que o diabo estava nela.

Ambos os exemplos apresentados por Nider constituem os primeiros indícios da propensão feminina à malignidade (neste caso, por meio da possessão demoníaca), apresentados pelo Livro V do *Formicarius*. No primeiro relato, a culpa do castigo é legada à imprudência da mulher, sendo ela a única possuída por um espírito maligno. Já no segundo episódio, podemos observar certo tom de louvor direcionado à figura da irmã mais velha que, frente à investida do demônio, se manteve firme na fé e no seu compromisso com a sagrada confissão. Em contrapartida, temos com a irmã mais nova — naquele momento descrita como “irritada” em referência a outra das supostas características marcantes sobre a natureza — o elemento da inconstância e da fragilidade da mulher. Mais adiante, no referido capítulo, ao relatar exemplos de demônios que infestavam as residências, o teólogo volta a demonstrar certo teor misógino em suas palavras, ainda que contido. Ao narrar o caso sobre o demônio que atormentava algumas monjas do convento dominicano de Santa Catarina, na cidade de Nuremberg, se utiliza de expressões como o “sexo frágil” e a “debilidade da cabeça daquelas mulheres”, de forma a indicar a torpeza delas e, mesmo que indiretamente, os motivos pelos quais eram, por excelência, alvo desses demônios.

Outro episódio em particular chama bastante atenção. Como informam Kors e Peters (2001), em sua participação no Concílio da Basileia, Nider teve contato pela primeira vez com os relatos do julgamento de Joana d'Arc (1431) através de um colega dominicano Nicolas Amici, da Universidade de Paris e, ao que parece, conectou de imediato o evento à problemática questão da feitiçaria diabólica. Em seu discurso, Nider se utiliza do exemplo de Joana d'Arc — ou, ao menos, o que pareceu entender dos relatos de seu julgamento — para aludir às mulheres que, sob o disfarce de enviadas por Deus, procuravam ludibriar os homens justos. Conta que, na França, existira uma mulher chamada Joana, sobre a qual pensavam possuir espírito profético e o poder de operar milagres. Sempre vestida em trajes masculinos, afirmava ser virgem e mulher enviada por Deus para auxiliar o verdadeiro rei dos francos, Carlos, a afirmar seu reinado contra os ingleses e borgonheses. Encarcerada pelos ingleses, foi examinada por muitos mestres tanto do direito divino como do humano e, por fim, sob o jugo de “homens de saber” e muitas provas, foi declarada como que inspirada pelo espírito maligno, sendo condenada à fogueira.

Ainda para justificar a propensão do “sexo frágil” — como são descritas as mulheres no *Formicarius* —, Nider argumenta que não é de se admirar que se atrevam a manifestar os desígnios malignos, haja vista a existência de três coisas na natureza que, pela escassez de bondade ou excesso de malícia, são as melhores coisas quando regidas pelo espírito bom e as piores quando se encontram sob jugo do mau. Tais coisas seriam: a língua, o eclesiástico e a mulher. Em suas disposições sobre a malícia feminina argumenta, com base em suas fontes<sup>67</sup>, ser a mulher um “perigo doméstico”, “uma tentação natural”, “o mal pintado de bem”, pois de sua natureza procedem todos os vícios. Todavia, Nider faz uma breve ressalva às boas mulheres, descritas como fiéis, virtuosas, virgens e santas, responsáveis pela salvação e santificação de muitos homens, a exemplo de Judite, Ester, Madalena e Marta do Antigo e do Novo Testamento, além de outras célebres figuras, como Gisele, irmã cristã do imperador do Sacro Império, Henrique II, que se casou com o rei da Hungria e levou-o à conversão, e Clotilde, que persuadiu Clovis, rei dos francos, a abandonar a idolatria e converter seu reino à fé cristã.

---

<sup>67</sup> Sobre este assunto, Nider recorre às disposições do livro de *Eclesiásticos XXV*, aos comentários de João Crisóstomo (Homilias) sobre as palavras de São Mateus 19:10 e aos argumentos de Cícero em sua *Retórica a Herênio* (90 a.C.).

A reflexão de Nider sugere uma classificação feminina entre duas esferas radicalmente opostas. De um lado, dedica louvores às mulheres que, por sua conduta e devoção, representariam as santas esposas de Cristo. De outro, evidencia a perfídia e a malignidade atribuídas às pecadoras e filhas de Eva (CAVALLERO, 2011). Por essa diferenciação, seria possível ponderar que a visão de Nider sobre a mulher não seja puramente misógina. Como observa Bailey (2003b), a propensão feminina em entregar-se à bruxaria era contrabalanceada por sua capacidade de alcançar a santidade. Nider esboça, assim, uma visão diametralmente distinta das concepções dos clérigos medievais sobre o sexo feminino. Mesmo que constitua uma imagem dificilmente mais realista que o estereótipo das bruxas, ao menos ameniza seu aspecto negativo.

## 5 CONCLUSÃO

Como buscamos salientar neste estudo, definir a bruxaria como objeto da História é um campo profícuo, porém complexo. Os contornos de sua concepção foram profundamente transfigurados ao longo da História. Hoje o fenômeno tende a limitar-se quase que exclusivamente ao âmbito da fantasia e da imaginação, desmistificado à luz da razão e com o desenvolvimento da ciência. Todavia, ao nos voltarmos ao contexto de transição entre o medieval e o mundo moderno, seus contornos apresentam formas bem distintas e, se assim podemos dizer, “concretas” na representação coletiva. O homem medieval encontrava-se circunscrito em uma sociedade fortemente marcada pela crença e temor ao sobrenatural.

Provenientes das tradições pagãs, as práticas mágicas se apresentavam em todos os recônditos da vida cotidiana do homem medieval. Constituíam elementos de culto à natureza e deidades tradicionais. Eram evocadas, em especial, nos momentos de necessidade e adversidade. Todavia, essa proximidade de relação do homem com as forças ocultas mostrou-se como um obstáculo ao objetivo da Igreja de difundir o cristianismo como única e verdadeira religião. Contra as maravilhas divinas (milagres) situavam-se as maravilhas maléficas (práticas mágicas e supersticiosas). Desse conflito de forças, veio a emergir o modelo representativo da bruxaria demoníaca.

No decorrer deste trabalho, consideramos o conceito de bruxaria, no contexto europeu tardo-medieval (em especial, no que diz respeito a sua caracterização dentro do Sacro Império Romano-germânico), como um construto eclesiástico de demonização, direcionado a determinados indivíduos considerados desviantes ou alheios aos ensinamentos e preceitos de fé cristãos. Tal caracterização demonizadora implicava a associação direta desses indivíduos com o diabo. Organizados em uma seita demoníaca, seus sequazes prestavam-lhe honra e obediência, agiam em seu nome no plano terreno com o intuito de subverter a doutrina cristã e condenar toda a humanidade. Ademais, tal modelo representativo de malignidade abarcava uma série de acusações — canibalismo, infanticídio, orgias sexuais e incestuosas, além do pacto demoníaco — que condenavam seus envolvidos como praticantes das mais execráveis ações contra a natureza humana.

Cabe ressaltar, todavia, que a emergência dessa consolidada noção de bruxaria diabólica tem lugar apenas a partir da primeira metade do século XV.

As práticas mágicas e a chamadas superstições — elementos das tradições e dos cultos pagãos — sofreram gradativas transformações ao longo do medievo até serem associadas ao crime de heresia e transfiguradas no modelo representativo da bruxaria. Como observado, por volta do século X relativa benevolência era direcionada aos envolvidos nas práticas mágicas. Eram vistas apenas como ilusões provadas pelo diabo nas torpes mentes de indivíduos de dúbia fé, os quais, por sua vez, deveriam ser resgatados das falsas crenças. Pelos argumentos contidos no *Canon Episcopi*, tal como nos decretos e penitenciais do século XII que dele se utilizaram, eram desacreditados os relatos de voos noturnos que certos homens e mulheres afirmavam realizar.

Contudo, com a expansão do cristianismo e a simultânea difusão das heresias, em especial dos cátaros e valdenses, as quais a Igreja viu-se obrigada a perseguir com maior empenho, as práticas mágicas foram gradualmente dotadas de nova caracterização. Na primeira metade do século XIII, o advento do Quarto Concílio de Latrão (1215) fortaleceu o ideal de perseguição à dissidência, munindo as autoridades eclesiásticas de um aparato repressor mais eficaz. Reinterpretadas à luz dos novos tempos, as práticas mágicas foram cada vez mais aproximadas às demais heresias. Em verdade, os primeiros escritos inquisitoriais do século XIV a discorrer sobre tal associação tinham como prerrogativa compreender em que medida as práticas mágicas poderiam ser consideradas heréticas. Os manuais de inquisição redigidos por Bernardo Gui e Nicolas Eymerich versavam sobre essa vinculação sem, contudo, consolidá-la e tampouco estabelecer os contornos definitivos do que viria a ser a bruxaria tardo-medieval e moderna.

No espaço de tempo entre a elaboração desses primeiros tratados e a definitiva consolidação do modelo representativo da bruxaria diabólica, na segunda metade do século XV, através das teses apresentadas pelo mais famoso e polêmico manual de inquisição, o *Malleus Maleficarum*, uma série de acontecimentos marcaram a sociedade europeia, tanto em âmbito material quanto espiritual: os surtos da Peste Negra e seus altos níveis de mortalidade; a escassez de alimentos, em consequência das intempéries climáticas e dos próprios infortúnios provenientes da

peste que acarretaram na escassez de mão de obra; as guerras e as disputas territoriais que marcaram o período, atingindo indivíduos que nada tinham a ver com tais conflitos. Além disso, houve vários episódios de instabilidade pontifícia que abalaram a crença de muitos cristãos em seus protetores espirituais, visto que, teoricamente, representavam o verdadeiro caminho para a vida eterna. Peste, Fome, Guerra e Morte: as sombras cada vez mais vívidas dos quatro Cavaleiros do Apocalipse emergiam no seio de uma sociedade fortemente marcada pelo temor ao fim dos tempos, fomentando ainda mais uma atmosfera de profundo terror e desesperança.

Apesar de não constituírem fatores diretos à eclosão da representação demoníaca da bruxaria, as inconstâncias do século XIV abriram caminho ao questionamento, por parte de muito cristãos, sobre o poder de Deus sobre seu povo eleito. Em especial, o clima de instabilidade na alta hierarquia eclesiástica, com o advento do Cativo de Avignon e do Grande Cisma do Ocidente, fundamentou a crença de que o poder do diabo e de suas hordas demoníacas crescia sobremaneira em detrimento da fortaleza divina. Em um contexto no qual emergiam duas figuras no cenário eclesiástico (e, posteriormente, três) que reclamavam para si o título de Vigário de Cristo, instaurava-se a dúvida sobre qual seria a legítima autoridade a ser seguida. Nesse ambiente de medo e incertezas, o homem tardo-medieval sentiu a necessidade de resguardar-se pelos meios que encontrasse. As práticas mágicas, pautadas em antigas tradições, apresentavam-se como alternativas viáveis ou saídas emergenciais aos problemas imediatos.

Em resposta ao caótico cenário, a Igreja manifestou novo ímpeto persecutório contra a dissidência. Ela necessitava reforçar suas defesas não apenas contra as ameaças externas, mas também contra o inimigo interno que, sorrateiramente, rondava o rebanho dos fiéis. Nesse ínterim, foi consolidada a caracterização diabólica das práticas mágicas. Como apresentado na seção 4 deste estudo, na primeira metade do século XV observamos a elaboração de uma série de escritos leigos e eclesiásticos que versavam sobre um novo conceito de bruxaria, que era efetivamente definida como prática herética, caracterizada pelo pacto demoníaco, pelo abandono da fé cristã e pela realização de abomináveis e obscuras ações contra Deus e a sociedade. Dentre esses escritos, sobressai-se o *Formicarius*, do teólogo e reformador dominicano Johannes Nider, cujo Livro V apresenta de maneira

bastante evidente os principais caracteres que compuseram o estereótipo da bruxaria.

O *Formicarius* não constituiu um escrito demonológico, mas sim um tratado de ordem moral e doutrinária, no qual Nider, frente aos evidentes questionamentos da fé e da misericórdia divina, sentiu a necessidade de provar a constante e visível presença de Deus em meio aos cristãos. Para tanto, o autor se utilizou de edificantes *exempla* no intuito de instruir clérigos e pregadores (e esses, conseqüentemente, ensinar os leigos) como as maravilhas divinas continuavam a manifestar-se junto aos homens justos e verdadeiros cristãos. Na mesma medida, em um discurso de convencimento, direcionou seu olhar à dissidência. É precisamente entre os *exempla* do Livro V que o teólogo apresentou o novo conceito de bruxaria diabólica. A descrição realizada pelo dominicano sobre as execráveis práticas de malefícios, as reuniões noturnas de uma seita de adoradores do diabo, as atrocidades cometidas por eles em honra a seu mestre (infanticídio), a necessidade do pacto demoníaco e da abjuração da fé, tal como a pervertida paródia dos ritos cristãos, são virtualmente próximos ao estereótipo do sabá — elemento central na caracterização da bruxaria no período das grandes perseguições (séculos XVI e XVII). Com efeito, o próprio *Malleus* tomou emprestado, por vezes de maneira literal, grande parte dos argumentos expostos no *Formicarius*.

Diferente de seu célebre sucessor, o *Formicarius* não apresentou um enfático discurso misógino. Pelo contrário, ao discorrer sobre as pérfidas ações dos maléficis — terminologia utilizada pelo autor para designar feiticeiras (os) e bruxas (os) — não estabeleceu diferenciação sexual. Deixou claro que tanto homens como mulheres encontravam-se envoltos nessas práticas execráveis. Contudo, apesar de não apresentar a primazia feminina na prática de bruxaria, Nider ainda assim aludiu à propensão das mulheres à malignidade. Através de alguns *exempla*, nos quais fortaleceu seu discurso moral, o autor procurou evidenciar o papel da mulher como principal receptáculo dos espíritos malignos (possessões), em detrimento do homem que normalmente era tido apenas como vítima das ações demoníacas. Da mesma maneira, o autor se utilizou dos relatos do julgamento de Joana d'Arc para aludir à tendência feminina de ludibriar os homens e mesmo de comportar-se como eles, estando sob o domínio do espírito maligno. Efetivamente, Nider estabeleceu direta conexão do caso de Joana d'Arc com suas proposições acerca desse emergente

modelo de bruxaria diabólica. Para além de seus *exempla*, Nider reforçou suas proposições sobre a tendência natural da mulher à malignidade, buscando nos escritos de doutas autoridades seculares e eclesiásticas argumentos de depreciação da figura feminina.

Cabe reiterar que Nider escreveu seu tratado dentro de um movimento de reforma da cristandade. O próprio autor é descrito por seus biógrafos como ávido reformador não apenas de sua ordem, mas da Igreja e da vida cristã como um todo. Nider vislumbrou uma imediata necessidade de reestabelecer o verdadeiro espírito cristão em meio à iminente ameaça das heresias e do desvirtuamento moral e religioso da fé cristã. Era preciso tomar as rédeas do modo de vida cristão frente a tantas tribulações e percalços que o assolavam. Nesse contexto de profundas transformações no plano moral e espiritual, a caracterização demoníaca da bruxaria despontava como instrumento de legitimação da perseguição à dissidência. Associada à heresia, passou a ser exponencialmente perseguida como prática herética.

De forma alguma buscamos legar à instituição eclesiástica os fantasmas de suas ações no contexto tardo-medieval e moderno. Tampouco nos propusemos a demonstrar uma tentativa deliberada da Igreja, como instituição dominadora, em condenar qualquer forma de oposição à concretização de seus objetivos. É preciso ter em mente que a Igreja medieval se encontrava circunscrita em um ambiente que manifestava profundos vínculos entre o natural e o sobrenatural. Ela realizou uma leitura de mundo que se ateve a essa realidade. Estava inserida no seu próprio tempo, de incertezas e de inquietudes. Evidentemente, encontrando-se em plena expansão, vislumbrou inúmeras ameaças: inimigos internos e externos afoitos por desestruturá-la. Contra esses inimigos que a Igreja sentiu necessidade de combater ela legislou.

Na medida em que não se enquadravam no sagrado eclesiástico, as práticas mágicas foram demonizadas, tal como aconteceu com várias outras minorias ao longo do medievo, como os hereges, os judeus e os leprosos. Inseridas na articulação de uma sociedade persecutória, essas atividades foram convertidas em superstições e, posteriormente, na prática herética da bruxaria. A partir do século XV, dotadas de novos signos de malignidade, foram sistematizadas em um único

conjunto de acusações. Com efeito, o modelo representativo da bruxaria constituiu a pedra angular do aparato repressor no período das grandes perseguições ou da caça às bruxas, que transcendeu as fronteiras entre territórios católicos e protestantes. Nas páginas obscurecidas dos tratados e manuais de inquisição, a figura da bruxa, cada vez mais associada ao feminino, tomou contornos “reais” na representação coletiva: um medo constante e generalizado. Identificar, combater e expurgar: em termos gerais, eram esses os princípios que regeram os primeiros séculos da modernidade.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

BAGLIANI, A. P. et al. (Edit.). **L'imaginaire du sabbat**: edition critique des textes les plus anciens (1430 c. -1440 c.). Lausanne: CLHM, 1999.

KORS, Alan Charles; PETERS, Edward (Edit). **Witchcraft in Europe, 400-1700**: a documentary history. Philadelphia: PENN, 2001.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. 20. ed. Tradução de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2009.

NIDER, Jean. **Des sorciers et leurs tromperies – La Fourmilière, Livre V**. Tradução e organização de Jean Céard. Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

NYDER, Juan. **De los maleficios y los demonios**: las intimidades del diablo. Compilado e anotado por Don José María Montoto. Espanha: Roger, 2000.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. Tradução de Flávia Nascimento. In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogerio F. da. (Org.). **Nova história em perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 268-295. v.1.

BAILEY, Michael David. **Battling demons**: witchcraft, heresy, and reform in late middle ages. Pennsylvania: PENN, 2003b.

BAILEY, Michael David. **Historical dictionary of witchcraft**. Lanham, Md.: Scarecrow, 2003a.

\_\_\_\_\_. The Medieval condemnation of magic, 1000-1500. In: \_\_\_\_\_. **Magic and superstition in Europe**: a concise history from antiquity to the present. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007, p.107-140.

BAILEY, Michael David; PETERS, Edward. The sabbat of demonologists: Basel, 1431-1440. **The Historian**, n. 65, 2003. p. 1375-1396.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira. *Defixionum tabellae* e relações de poder: práticas e leituras do cotidiano urbano Romano [Séc. III-V]. In: LEITE, L. R.; CASER, M. M.; SODRÉ, P. R.; COSER, S.. (Org.). **Leitor, leitora**: Literatura, Recepção, Gênero. Vitória: PPGL; Edufes, 2011. p. 231-238. 2011.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. A escola metódica. In:\_\_\_\_\_. **As escolas históricas**. Tradução de Ana Rabaça. Lisboa: Publicações Europa-América, 1987. p. 97-118.

BRANDÃO, Helena H. Negamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 2002.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales (1929-1989)**: a Revolução Francesa da historiografia. Tradução de Nilo Odalia. São Paulo: UNESP, 1997.

\_\_\_\_\_. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In:\_\_\_\_\_. **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992. p. 7-38.

\_\_\_\_\_. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CALLEJO, Jesus. **Breve historia de la brujería**. Madrid: Nowtilus, 2008.

CARDINI, Franco. Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento. **Psicologia USP**, v.7, n.1/2, p. 9-16, 1996. Tradução de Sylvia Leser de Mello. Disponível em: <[http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf /psicousp/v7n1-2/a01v7n12.pdf](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/psicousp/v7n1-2/a01v7n12.pdf)>. Acesso em: 14 abr. 2011.

CARO BAROJA, Julio. **As bruxas e o seu mundo**. Tradução de Joaquim Silva Pereira. Lisboa: Vega, 1978.

\_\_\_\_\_. **Vidas mágicas e inquisición**. Madrid: Istmo, 1992. v.1.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 9, n. 1, p. 143-165, 2005. Disponível em: <<http://www.sc.senac.br/biblioteca/arquivosSGC/CHARTIER%20E%20BORDIEU.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2015.

CAVALLERO, Constanza. Creencia, religión y poder: historias de construcción de “otros” cristianos. In: \_\_\_\_\_. **Los demonios interiores de España**: el obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna – Castilla, Siglo V. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. p. 119-165.

CHARTIER, Roger. História intelectual e história das mentalidades. In: \_\_\_\_\_. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietude. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p. 23-60.

\_\_\_\_\_. **A história cultural entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa [Portugal]: Difel, 1990.

CHÈNE, Catherine. Commentaire – Formicarius, Livre II, chap. 4, et Livre V, chap. 3, 4, 7. In: BAGLIANI, A. P. et al. (Edit.). **L’imaginaire du sabbat**: édition critique des textes les plus anciens (1430 c. -1440 c.). Lausanne: CLHM, 1999. p. 201-265.

\_\_\_\_\_. Introduction – Formicarius, Livre II, chap. 4, et Livre V, chap. 3, 4, 7. In: BAGLIANI, A. P. et al. (Edit.). **L'imaginaire du sabbat** : édition critique des textes les plus anciens (1430 c. -1440 c.). Lausanne: CLHM, 1999. p. 101-120.

CLARK, Stuart. Dupla classificação. In: \_\_\_\_\_. **Pensando com demônios**: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: EDUSP, 2006. p. 61-74.

COELHO, Vania Cardoso. **Ritos encantatórios**: os signos que serpenteiam as chamadas bruxas. São Paulo: Annablume, 1998.

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

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. Tradução de Francisco G. Barba e Teresa Joaquim. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle; KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Dir.). **História das mulheres no ocidente**: a Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. p. 29-63. v.2.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do renascimento**. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994. v.1.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, Georges. **Eva e os padres**: damas do século XII. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ELIADE, Mircea. **O profano e o sagrado**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

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

ENCYCLOPAEDIA Britannica. Taboo. Reino Unido: Encyclopaedia Britannica, Inc., 2015. On-line. Disponível em: <<http://global.britannica.com/topic/taboo-sociology>>. Acesso em: 12 ago. 2015.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FALBEL, Nachaman. Os albigenses ou cátaros. In: \_\_\_\_\_. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 36-59.

FELDMAN, Sergio Alberto. Albigenses. In: FUNARI, Pedro Paulo (Org.). **As religiões que o mundo esqueceu**: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos que cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2009, p. 145-159.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A idade média**: o nascimento do ocidente. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A cidade e a civilização romana: um instrumento didático. **Coleção Textos Didáticos** – IFCH/UNICAMP, 1997. Disponível em: <[http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia\\_militar/cidad\\_civil.html](http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia_militar/cidad_civil.html)>. Acesso em: 8 jul. 2012.

GALBRETH, Beatrice. Nider and the exemplum – a study of the Formicarius, *Fabula: Journal of Folktale Studies*, v. 6, n.1, p. 55-72, jan. 1964. Disponível em: <<http://www.degruyter.com/view/j/fabl.1964.6.issue-1/fabl.1964.6.1.55/fabl.1964.6.1.55.xml>>. Acesso em: 17 mar. 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GEREMEK, Bronislaw. O marginal. In: LE GOFF, J. (Dir.). **O homem medieval**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 233-248.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna: decifrando o sabá**. 2 ed. Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: la identidad deteriorada**. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

HAMEROW, Theodore S. A nova história e a velha. Tradução de Bruno Gambarotto. In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogerio F. da. (Org.). **Nova história em perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 291-339. v.2.

HEERS, Jacques. **O ocidente nos séculos XIV e XV: aspectos econômicos e sociais**. Tradução de Anne Arnichand da Silva. São Paulo: Pioneira, 1981.

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole. Parole(s), histoire(s), doctrine(s): la singularité textuelle du *Formicarius*. In: NIDER, Jean. **Des sorciers et leurs tromperies – La Fourmière, Livre V**. Tradução e organização de Jean Céard. Grenoble: Jérôme Millon, 2005. p. 21-50.

JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel. Notas del traductor. In: KRAMER, H.; SPRENGER, J. **El martillo de las brujas: para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza**. Valladolid: MAXTOR, 2004. p. 9-32.

KIECKHEFER, Richard. La tradición común de la magia medieval. In:\_\_\_\_\_. **La magia en la Edad Media**. Barcelona: Crítica, 1992, p. 65-91.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O homem medieval**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1989. p. 193-208.

KORS, Alan Charles; PETERS, Edward (Edit). **Witchcraft in Europe, 400-1700: a documentary history**. Philadelphia: PENN, 2001.

LE GOFF, Jacques. A história nova. Tradução de Flávia Nascimento. In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogerio F. da. (Org.). **Nova história em perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 128-176. v.1.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Dir.). **História: novos objetos**. 3.ed. Tradução de Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988. p. 68-83.

\_\_\_\_\_. **As raízes medievais da Europa**. 3.ed. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. Maravilhoso. Tradução de Mário Jorge da Motta Bastos. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p. 105-120. v.2.

LE GOFF, Jacques. O homem medieval. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O homem medieval**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 9-30.

\_\_\_\_\_. O tempo do *exemplum* (século XIII). In: \_\_\_\_\_. **O imaginário medieval**. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994. p. 123-126.

\_\_\_\_\_. Os marginalizados no ocidente medieval. In: \_\_\_\_\_. **O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval**. Tradução de Antonio José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 169-177.

LIEBEL, Silvia. **Demonização da mulher: a construção do discurso misógino no *Malleus maleficarum***. 2004. 78f. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

LOUIS, Nicolas. **L'exemplum en pratiques: production, diffusion et usages des recueils d'exempla latins aux XIIIe -XVe siècles**. 2013. 664 f. Tese (Doutorado em História, Arte e Arqueologia e Doutorado em História e Civilizações) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, Centre de Recherches Historiques. Université de Numar, Numar, 2013. Disponível em: <[http://dial.academielouvain.be/handle/boreal:133816?site\\_name=FUNDP](http://dial.academielouvain.be/handle/boreal:133816?site_name=FUNDP)>. Acesso em: 15 Dez. 2015.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na idade média**. 5.ed. São Paulo: Contexto, 2002.

MAINKA, Peter Johann. A bruxaria nos tempos modernos: sintoma de crise na transição para a modernidade. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, p. 111-142, 2002. UFPR. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/view/Article/2705>>. Acesso em: 8 abr. 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciencia y religión**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

MARIZ, Adriana Dantas de. A bruxaria europeia. In: COSTA, Cléria Botelho da; MACHADO, Maria Salete Kern (Org.). **Imaginário e história**. São Paulo-Brasília: Marco Zero/Paralelo 15, 2000. p. 61-80.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MERENCIO, F. T. **Imagens de uma margem**: representações das bruxas nos séculos XVI e XVII. 2009. 88 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Paraná, 2009. Disponível em: <[http://www.historia.ufpr.br/monografias/2009/2\\_sem\\_2009/fabiana\\_terhaag\\_merencio.pdf](http://www.historia.ufpr.br/monografias/2009/2_sem_2009/fabiana_terhaag_merencio.pdf)>. Acesso em: 15 jul 2011.

MICHELET, Jules. **A Feiticeira**. Tradução de Ana Moura. São Paulo: Aquariana, 2003.

MOORE, Robert Ian. **The formation of a persecuting society**: authority and deviance in Western Europe 950-1250. 2. ed. Oxford: Blackwell, 2007.

MUCHEMBLED, Robert. A noite do sabbat. In: **Uma história do diabo**: séculos XII-XX. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 49-89.

MURRAY, Margaret. **O culto das bruxas na Europa Ocidental**. Tradução de Getúlio Elias Schanoski Júnior. São Paulo: Madras, 2003.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. As Companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. **Espacio, Tiempo y Forma**, Serie IV, H.<sup>a</sup> Moderna, t. IV, p. 9-24, 1991. Disponível em: <<http://e-spacio.uned.es>>. Acesso em: 16 ago. 2010.

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

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e história**: as práticas mágicas no ocidente cristão. Bauru: EDUSC, 2004.

OGDEN, Daniel. Biding spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman worlds. In: ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart. (Edit.). **Witchcraft and magic in the Europe**: ancient Greece and Rome. Philadelphia: PENN, 1999, p. 1-90.

OLÁBARRI GORTÁZAR, Ignacio. A “nova história”, uma estrutura de longa duração. Tradução de Maria Elena Ortiz. In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogerio F. da. (Org.). **Nova história em perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 512-572. v.2.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

OSTORERO, Martine. Commentaire – Errores gazariorum, seu illorum qui scopam vel baculum equitare probantur. In: BAGLIANI, Agostino Paravicini et al. (Edit.). **L’imaginaire du sabbat** : édition critique des textes les plus anciens (1430 c. -1440 c.). Lausanne: CLHM, 1999. p. 301-337.

OSTORERO, Martine; TREMP Kathrin Utz. Introduction – Errores gazariorum, seu illorum qui scopam vel baculum equitare probantur. In: BAGLIANI, Agostino Paravicini et al. (Edit.). **L'imaginaire du sabbat** : édition critique des textes les plus anciens (1430 c. -1440 c.). Lausanne: CLHM, 1999. p. 269-275.

PARAVY, Pierrette. Le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436). In: BAGLIANI, A. P. et al. (Edit.). **L'imaginaire du sabbat** : édition critique des textes les plus anciens (1430 c. -1440 c.). Lausanne: CLHM, 1999. p. 417-438.

PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Da irrealidade dos atos mágicos ao pacto satânico: magia, bruxaria e demonologia no pensamento eclesiástico. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS INQUISITORIAIS, 2011. Salvador. Disponível em: <<http://www.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Rita-Pereira.pdf>>. Acesso em: 2 mar. 2012.

PÉREZ, Joseph. **Historia de la brujería en España**. Madrid: Espasa, 2010.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários mulheres e prisioneiros. 2. ed. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PETERS, Edward. The medieval church and state on superstition, magic and witchcraft: from Augustine to the sixteenth century. In: ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (Edit.). **Witchcraft and magic in Europe**: the middle ages. Philadelphia: PENN, 2002, p. 173-245.

PIRENNE, Henri. La crisis europea (1300-1450): la época del papado de Aviñón, del Gran Cisma y de la guerra de los cien años. In: \_\_\_\_\_. **Historia de Europa**: desde las invasiones al siglo XVI. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1942. p. 277-368.

PORTELA, Ludmila Noeme Santos. Bruxas e feiticeiras: os limites entre religião e magia no ocidente europeu medieval. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 8., 2010. Vitória. **Anais...** Vitória: ANPUH/ES, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Malleus Maleficarum e o discurso cristão ocidental contrário à bruxaria e ao feminino no século XV**. 2012. 122 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

QUÍRICO, Tamara. Peste negra e escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. **Mirabilia**, n. 14, p. 135-155, jan./jun. 2012. Disponível em: <[http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2012\\_14/07.pdf](http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2012_14/07.pdf)>. Acesso em: 6 jun. 2012.

RAMINELLI, Ronald. Lucien Febvre no caminho das mentalidades, **R. História**, São Paulo, n. 122, p. 97-115, jan./jul.1990. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n122/a05n122.pdf>>. Acesso em: 8 abr. 2012.

REIS, José Carlos. **História e teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 2.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

\_\_\_\_\_. O programa (paradigma?) dos *Annales* “face aos eventos” da história. In: \_\_\_\_\_. **A história, entre a filosofia e a ciência**. São Paulo: Ática, 1996. p. 54-92.

\_\_\_\_\_. O surgimento da “Escola dos *Annales*” e o seu “programa”. In: \_\_\_\_\_. **Escola dos *Annales*: a inovação em história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 65-90.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Tradução de Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROBINSON, James Harvey. A nova história. Tradução de Denise Botmann. In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogerio F. da. (Org.). **Nova história em perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 518-533. v.1.

RUIZ GUADALARAJA, Juan Carlos. Representaciones colectivas, mentalidades y historia cultural: a propósito de Chartier y el mundo como representación. **Relaciones**, El Colegio de Michoacán Zamora, México, v. 24, n. 93, invierno 2003. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/137/13709302.pdf>>. Acesso em 8 abr. 2012.

RUSSEL, Jeffrey Burton; ALEXANDER, Brooks. **História da bruxaria**. São Paulo: Aleph, 2008.

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

RUSSELL, Jeffrey Burton. **Witchcraft in the middle ages**. New York: Cornell University, 1972.

SANTOS, Milene Cristina. Crime de feitiçaria: enfrentamento cultural e criminalização. **Revista Liberdades**, v. 2, p. 97-120, 2009. Disponível em: <[http://ibccrim.org.br/site/revistaLiberdades/\\_pdf/02/historia.pdf](http://ibccrim.org.br/site/revistaLiberdades/_pdf/02/historia.pdf)>. Acesso em: 23 nov. 2010.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Dir.). **A nova história**. 5.ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 351-390.

\_\_\_\_\_. Feitiçaria. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. Tradução de Mário Jorge da Motta Bastos. Bauru, SP: EDUSC, 2006. v. 1, p. 423-435.

SEIBT, Ferdinand. Sobre un nuevo concepto de la “crisis de la baja Edad Media”. In: SEIBT, Ferdinand; EBERHARD, Winfried (Edit.). **Europa 1400: la crisis de la baja Edad Media**. Tradução castellana de Alfredo Mateos Paramio. Barcelona: Crítica, 1992. p. 7-26.

SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da “história dos marginais”. **Dimensões** – Revista de História da Ufes, Vitória, v. 22, p. 13-29, 2009.

\_\_\_\_\_. Saberes esotéricos e lugares de poder. In: \_\_\_\_\_. **Reis, santos e feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia 337-361. 2.ed. Vitória: Edufes, 2015. p.177-237.

SILVA, Tomás Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Laura de Melo e. **A feitiçaria na Europa moderna**. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1987.

THOMAS, Keith. A magia na igreja medieval. In: \_\_\_\_\_. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Tradução de Denise Bottmann e Thomas Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 35-54.

TUCHMAN, Barbara W. **Um espelho distante**: o terrível século XIV. Tradução de Waltensir Dutra. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 127-162.

VARTULI, Silvia M. A. Rachi; SIMAN, Lana Mara de Castro. Conceito de representações: contribuições para a pesquisa sobre o ensino de história. In: ENCONTRO NACIONAL PERSPECTIVAS DO ENSINO DE HISTÓRIA: SUJEITOS, SABERES E PRÁTICAS, 5., 2004, Rio de Janeiro. **Fóruns Contemporâneos de Ensino de História do Brasil** [on-line]. Disponível em: <<http://ojs.fe.unicamp.br/ged/FEH/issue/view/212>>. Acesso em: 14 dez. 2015.

VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. In: VELHO, Gilberto (Org.). **Desvio e divergência**: uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro: 1999. p. 11-28.

WOLFF, Philippe. **Outono da Idade Média ou primavera dos tempos modernos?** Tradução de Edison Darci Heldt. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

ZAREMSKA, Hanna. Marginais. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Tradução de Flavio de Campos. Bauru, SP: Edusc, 2006. v. 2, p. 121-135.