

CULTURA MÁGICO-SUPERSTICIOSA, CRISTIANISMO E IMAGINÁRIO MODERNO*

Helen Ulhôa Pimentel**

RESUMO: Este artigo pretende apresentar, mesmo que de forma genérica, traços da formação imaginária dos habitantes da América Portuguesa e dos colonizadores que para essa terra se dirigiram. Essa formação imaginária é analisada como fruto, em grande medida, do ambiente religioso e de aspectos da religiosidade que, no início do período que se convencionou chamar de moderno, estavam em estreita relação com a magia. A imbricação entre magia e religião, ou mais particularmente, entre magia e cristianismo, pode ser percebida em processos de normatização dos comportamentos, tanto em Portugal quanto na sua colônia americana. Almeja-se nesse artigo relacionar a ação repressora da metrópole com relação à feitiçaria e bruxaria, às concepções demonológicas eruditas, a partir das quais essas práticas tão usuais e aceitas como eficazes, inclusive pelos repressores, foram transformadas em heresias. Esse caminho deverá levar a perceber o lugar ocupado pelo sobrenatural no imaginário da época.

Palavras chave: Cristianismo. Magia. Religiosidade. Religião. Sobrenatural.

MAGIC-SUPERSTITIOUS CULTURE, CHRISTIANITY AND MODERN IMAGERY

Abstract: This article intends to present, albeit generic traces of the formation of the imaginary of the Portuguese America inhabitants and of the settlers that headed to this land. This imaginary formation is analyzed as a result, to a great extent of the religious environment and aspects of religiosity that at the beginning of the period that has been called modern, were in a close relationship with sorcery. The overlap between magic and religion, or more particularly, between witchery and Christianity can be seen as a processes of normal behavior, both in Portugal and in its American colony. This article aims to relate the restraining of the metropolis with regard to witchcraft and sorcery, the concepts demonological erudite, from which these practices considered normal and accepted as effective, including repressors, were transformed into heresies. This path clarifies the position occupied by the supernatural in the imagination of this era.

Keywords: Christianity. Magic. Religiosity. Sorcery. Religion. Supernatural.

Sobrevivências pagãs no cristianismo

A religião como sistema explicativo do mundo, como conjunto de normas morais ou de salvação para os homens, sempre foi, de acordo com Thomas (1991), associada pelos seus adeptos, a mecanismos de controle sobrenatural sobre a vida terrena. Para ele, o cristianismo não fugiu a essa regra e as conversões a ela “são freqüentemente reforçadas pela crença dos conversos de que estão adquirindo não só um meio de salvação no além, mas também uma nova magia mais potente” (THOMAS,

* Este artigo utiliza pesquisa realizada para a tese de doutorado intitulada *Universo mágico colonial: feitiçeiros e inquisidores nos dois primeiros séculos da colonização do Brasil*, defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, em 2005. Agradeço o financiamento do CNPQ e a bolsa sanduiche da Capes para pesquisa em Portugal.

** Doutorado em História pela Universidade de Brasília. Professora adjunta da Universidade Estadual de Montes Claros. Email: helenulhoa@hotmail.com

1991, p. 35). Segundo ele, durante a fase de difusão da nova religião, os milagres exerceram um papel muito importante na atração de seguidores, e isso foi utilizado sempre que surgiu a necessidade de demonstração da superioridade do cristianismo sobre o paganismo.

As vidas de santos corroboravam estas idéias, pois se acreditava que estes recebiam dons de operar milagres, “profetizar o futuro, controlar o clima, dar proteção contra incêndios e inundações, transportar magicamente objetos pesados e trazer alívio aos doentes” (THOMAS, 1991, p. 36). Além dos santos, havia o recurso ao poder das imagens e de objetos considerados relíquias sagradas. Os próprios sacramentos estavam associados a um poder mágico como o batismo, que retirava o pecado original, e a consagração da hóstia, que transformava o pão em corpo de Cristo.

No período moderno encontramos referências elaboradas pelos doutores da Igreja, estabelecendo diferenças entre a oração e o encantamento. Neste, as palavras deveriam funcionar automaticamente. Para indicar quais deveriam ser evitadas, porque encantatórias, era preciso buscar o sentido com que eram utilizadas. Se as palavras eram pronunciadas “dizendo que nelas está infalivelmente o efeito do que se pretende” (CONSTITUIÇÕES SINODAIS DE LISBOA, 1656, L. V, Tít. III, § 1) implicariam em erro de doutrina, pois, acreditava-se poder forçar a vontade de Deus ou a natureza. As orações, pelo contrário, deveriam ser feitas sob a forma de súplica, sem nenhuma garantia de atendimento. A utilização de orações, acrescidas do uso de ervas medicinais para a cura de doenças, reforçava a crença de que eram os favores divinos que conferiam eficácia aos medicamentos. O que deveria ser considerado ou não supersticioso nessas práticas era definido pela Igreja: os rituais que se faziam sob sua batuta eram tidos como religiosos, os efetuados sem sua autorização, eram vistos como mágicos (THOMAS, 1991, p. 53).¹

O cristianismo, implantado no Ocidente, encontrou muitas resistências. Thomas adverte para o fato de que “a verdadeira dificuldade provinha da notória presteza dos primeiros líderes cristãos em assimilar elementos do antigo paganismo em suas práticas religiosas em vez de exporem um conflito demasiado flagrante entre as duas opções ao espírito dos novos convertidos” (THOMAS, 1991, p. 52). O sistema de crenças anteriores se encontrava ainda muito arraigado no imaginário popular, inclusive dos

¹ Essa idéia estava também claramente colocada nas Constituições Sinodais quando estabeleciam que alguns benzedores, após argüidos, poderiam receber autorização para seguir com suas práticas. Os que não obtivessem essa licença eram considerados supersticiosos ou feiticeiros.

cristãos que tomavam para si a incumbência de propagar a fé. Eles muitas vezes não percebiam o quanto estavam atuando em uma perspectiva pagã.

Considerando, como o faz Baczko, que o imaginário é um saber-fazer que organiza o mundo construindo sentidos; que se expressa por meio de palavras, discursos, imagens, sons, objetos, práticas, rituais e comportamentos; que comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos e valores; que é construtor de identidades e exclusões; que hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social (BACZKO, 1985); percebemos que por seu intermédio é possível observar que existe “uma realidade viva, poderosa, sem ser obrigatoriamente homogênea” (MUCHEMBLED, 2003, p. 9). Analisando a penetração do cristianismo em comunidades de fundamentos tradicionais e míticos como a européia e mais tarde também a indígena brasileira, notamos que ao serem atingidas pelas novas representações, reagiram de diferentes maneiras, rejeitando, fundindo ou assimilando gradativamente a nova doutrina.²

Em seus primórdios, a Igreja não conseguiu a preferência do grande público sem oferecer alguma compensação. O cristianismo, como as religiões anteriores, ofereceu aos seus seguidores um sistema de crenças que reconhecia a possibilidade de recorrer, nos momentos difíceis, quando tinham que enfrentar as vicissitudes da vida, a forças sobrenaturais que emanavam de objetos ou locais. Um exemplo desta adaptação é a transformação de sítios pagãos onde se fazia o culto “às fontes, árvores e pedras” em sítios cristãos, associando-os a algum santo, mas mantendo suas finalidades mágicas (THOMAS, 1991, p. 52). Ele afirma que “o consolo oferecido por tais práticas era grande demais para que a Igreja o ignorasse; se de qualquer forma o povo ia recorrer à mágica, seria muito melhor que fosse uma magia sobre a qual a Igreja tivesse algum controle” (THOMAS, 1991, p. 53).

Apesar da assimilação inicial permitida ou mesmo promovida pela própria Igreja, ela foi aos poucos se estruturando e iniciando o expurgo dos elementos estranhos à sua doutrina. Neste processo de implantação, a Igreja tentou lentamente submergir os restos de múltiplas culturas sem conseguir, no entanto destruí-los. Bourdieu teoriza

² A perspectiva histórica aqui adotada considera que “a realidade do passado só chega ao historiador por meio de representações” e que essas não são cópias daquela, mas construções feitas a partir dela, contendo sentidos ocultos, internalizados no inconsciente coletivo, fornecendo “coerência de sentido pela sua construção histórica e datada, dentro de um contexto dado no tempo”. Dessa forma as representações se impõem, não pelo seu valor de verdade, mas porque implicam “eliminar do campo de análise a tradicional clivagem entre real e não-real, uma vez que a representação tem a capacidade de se substituir à realidade que representa, construindo o mundo paralelo de sinais no qual as pessoas vivem”. (PESAVENTO, 2003, p. 41).

sobre o fenômeno dizendo que

A aparição de uma ideologia religiosa tem como efeito relegar para o estado de magia ou bruxaria os antigos mitos, e como observa Weber, é a supressão de um culto, sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em benefício doutra religião que, reduzindo os antigos deuses ao papel de demónios, faz nascer na maior parte das vezes a oposição entre magia e religião (BOURDIEU, 1971, p. 309).

A explicação encontrada por Delumeau para as diferentes formas de conceber a feitiçaria presentes na visão das camadas populares e das elites dirigentes na Europa cristã é a de que os rudes, provavelmente cristianizados de maneira muito superficial, mesclavam ensinamentos cristãos a concepções de mundo pagãs, animistas, agindo muitas vezes com a convicção de que estavam seguindo o caminho do Deus cristão, enquanto os juízes, imbuídos de explicações teológicas, buscavam no Antigo Testamento os fundamentos para suas ações e redigiam os famosos tratados demonológicos, que deveriam oferecer a eles os argumentos na luta contra o mal (DELUMEAU, 1989, p. 368-392). Estes muitas vezes não percebiam que pisavam solos muito antigos, banhados de paganismo, anteriores ao cristianismo.

A predominância do caráter essencialmente agrário da sociedade europeia, até o século XIX, manteve o seu caráter tradicional, oral, folclórico, de inegável fundo mítico (FRANCO Jr. 1996, p. 20). Os vestígios de paganismo, como analisado por Delumeau, eram mais concentrados nas camadas populares, mas os eruditos também não conseguiam se libertar facilmente deles. Apesar disso, muitos estudos históricos valorizaram mais os aspectos culturais das elites (a filosofia grega, a escolástica medieval, o renascimento, o iluminismo etc.), relegando ao esquecimento ou a um segundo plano “as permanências ou as lentas transformações pluriseculares da cultura popular” (FRANCO Jr., 1996, p. 20).

Nos séculos XVI e XVII já encontramos alguns ensinamentos da Igreja, bem fixados nas consciências dos fiéis, despertando a culpabilidade tão pacientemente inculcada. Apesar disto, praticamente toda a doutrina era ainda desconhecida da grande maioria dos cristãos ou apenas decorada, sem uma compreensão de fato. A noção de pecado introjetada pelos fiéis era muito vaga, mas ao mesmo tempo muito presente. O Diabo havia entrado sorrateiramente na vida de todos com a atenta cumplicidade do clero, ou melhor, com o irretocável zelo com que este se dedicou à sua propagação. Ninguém ignorava sua existência nem os poderes a ele atribuídos, mas o seu papel estava ainda longe de representar para as camadas populares o mesmo que representava

para os teólogos e o colorido que assumia ganhava novos tons dependendo da mescla cultural realizada.

A persistência de algumas práticas pagãs preocupava os teólogos e isso pode ser percebido nos dois movimentos reformadores cristãos da época moderna: a Reforma Protestante e a Católica. Ambas buscavam repensar o cristianismo e Souza enfatiza que tentavam “diminuir as distâncias que separavam a religião vivida pelas massas daquela pregada pelos teólogos e doutores da Igreja” (SOUZA, 1995, p. 6-7). Para ela, “os santos e os dogmas dos homens cultos diferiam profundamente daqueles que integravam a religiosidade das massas (...) impregnada de magismo e de elementos folclóricos (...)” (SOUZA, 1995, p. 7), muito próximos das concepções pagãs.

Concepções eruditas e populares de magia

Embora utilize neste trabalho indícios de que as diferentes formas de apropriação do imaginário católico correspondiam às distinções referentes à cultura popular e à erudita, concordo com Chartier que diz que “um inventário de múltiplas divisões que fragmentam o corpo social é preferível a essa separação compacta, que freqüentemente define as pessoas comuns, à revelia, como o conjunto dos indivíduos que não pertencem à sociedade de elite” (CHARTIER, 2001, p. 231). Ele indica a possibilidade de consideração de outras oposições como a existente “entre homens e mulheres, população urbana e camponeses, católicos e protestantes, mas também entre gerações, profissões e populações vizinhas” (CHARTIER, 2001, p. 231).

Efetivamente havia uma distância entre as concepções populares e cultas, mas, apesar disto, a documentação de época não permite atribuir as crenças e práticas mágicas apenas aos primeiros. Em toda a legislação da época, seja a eclesiástica, a inquisitorial ou a civil, encontramos a afirmação da existência de feitiçarias, bruxarias, curandeirismo, da crença na presença concreta do Demônio no mundo, da sua capacidade de agir sobre as pessoas. Como esses textos provêm da cultura da elite, podemos inferir que eles também acreditavam naquilo que pregavam.

Nos processos inquisitoriais movidos contra mágicos, encontramos a crença dos inquisidores, dos denunciadores e dos denunciados formando como que um caldo de cultura onde se misturam as concepções de mundo de todos. É verdade que os inquisidores agiram com bastante cautela, demonstrando um relativo ceticismo com relação a algumas das práticas em questão, mas não deixavam de manter uma postura cuidadosa e vigilante, pois criam no poder do Diabo e em sua capacidade de influenciar

principalmente as mulheres. Criam, portanto, em bruxarias, feitiçarias, adivinhações, malefícios, curandeirismo.

Entre a Idade Média e a Moderna, “a vida dura, a maior sujeição às intempéries da natureza, a iminência de crises de fome, o desconhecimento de explicações científicas para a origem de doenças e epidemias diluíam as fronteiras entre o mundo natural e o sobrenatural” (SOUZA, 1995, p. 8). E não eram apenas os iletrados e os pobres que viviam essas situações. Explicações mais racionais da natureza só muito lentamente encontraram adeptos e mesmo estas eram muito mescladas de raciocínios mágico-religiosos. É claro que não podemos deixar de considerar que à medida que estes conhecimentos se fortaleciam, ganhavam força e credibilidade (WEHLING e WEHLING, 2004, p 27).³

Para os homens simples, o que estava em jogo eram sua sobrevivência e felicidade em meio à luta travada entre as forças do bem e do mal, tão presentes em seu imaginário. As pessoas se sentiam muito vulneráveis e atribuíam a poderes sobrenaturais tudo aquilo que não ocorria da maneira desejada e o resultado disso era atribuir culpa a pessoas que por alguma razão poderiam lhe querer mal. As acusações eram normalmente oriundas de desentendimentos entre vizinhos, da desconfiança de inimigos, do medo de pessoas “afamadas” como feiticeiras.

O que estava presente em cada uma destas concepções? A amálgama realizada nem sempre permite distingui-las, mas o resultado dessa distância aparece muitas vezes nos processos da Inquisição. Em estudo sobre a feitiçaria em Portugal, Paiva considera que as camadas populares e a elite letrada não formam campos integralmente homogêneos e sofrem influências recíprocas, mas que apesar disto suas concepções mágicas do mundo não são coincidentes (PAIVA, 2002, p. 95). Ele detecta pela análise de uma série de textos eruditos onde se debate a matéria, que se mostraram mais interessados nesse debate os teólogos e os médicos e que toda a literatura douta seguia de perto o “pensamento mais ortodoxo, colhido nos mais fiéis teólogos e canonistas católicos” (PAIVA, 2002, p. 47). Sua constatação é de que apesar de reconhecer a circulação de saberes e práticas também em sentido inverso, as doutrinas “depois de um processo de aprendizagem ao nível das elites, tendiam a circular rumo aos ignorantes que se pretendiam instruir” (PAIVA, 2002, p. 68).

³ Os Wehlings dizem que a concepção de universo integrado fundamentado “numa visão religiosa, ou mesmo mágica do mundo”, era ainda muito “forte e difundida no século XVI”, mas que apesar de ter se enfraquecido “ao longo deste século e do seguinte, na Europa ocidental, sob o impacto crescente do racionalismo e do laicismo”, continuava dominante na época iluminista.

Parte da riqueza da documentação inquisitorial reside no fato de permitir o direcionamento do olhar do historiador para os dois ângulos distintos das práticas mágicas – o dos inquisidores ou seus prepostos e o dos próprios agentes. Na maior parte da documentação não temos acesso diretamente à fala dos indiciados, que nos chega geralmente mediada pelos notários que transcreviam o que consideravam importante e o que - e como - conseguiam entender do que era exposto. A construção de um discurso religioso a respeito do assunto e a existência de outro proferido pelos acusados e acusadores, apesar de tudo, fica muito patente todo o tempo.

Estes documentos permitem conhecer as práticas mais generalizadas na sociedade colonial, incluindo aquelas relacionadas ao sobrenatural. Essas, ao que nos parece, podem ser explicadas, como o fez Malinowski, por uma relação entre conhecimento e magia, no sentido em que crescendo o primeiro decresce automaticamente a segunda. Para o homem da época, e principalmente aquele morador na colônia, a magia seria uma possibilidade de enfrentamento do desconhecido e das adversidades assim como uma válvula de escape para as tensões. Para ele, naquilo em que “o homem pode confiar absolutamente no seu conhecimento e perícia, a magia não existe, ao passo que, no que se refere [a outra atividade] cheia de perigos e incertezas, encontramos já um vasto ritual mágico para garantir segurança e bons resultados” (MALINOWSKI, 1989, p. 32).

Principalmente em sociedades pouco desenvolvidas, as carências e frustrações acarretavam sentimentos de impotência ou revolta. A busca de soluções passava pela utilização da feitiçaria, ora como forma de mitigar o sofrimento humano e recurso frente ao desconhecido (tanto que foi desenvolvida sempre que os homens tiveram que enfrentar infortúnios e calamidades), ora como válvula de escape para a inveja, o ódio e a malquerença. Nesse caso, considerava-se que esses sentimentos poderiam provocar efeitos nefastos quando canalizados sob a forma de malefício contra terceiros.

O cristianismo também aceitava a existência da feitiçaria, tanto que legislava sobre ela, mas inseriu nela um elemento próprio: a interferência do Diabo. Paiva afirma que na maioria dos tratados de teologia moral, escritos na Idade Moderna, a magia era apresentada como uma arte que poderia ser realizada por meios naturais e artificiais, ou com a intervenção de poderes diabólicos. Os primeiros tipos implicariam em conhecimentos ao alcance de poucos e o segundo em um saber revelado pelo demônio. A magia deles resultante seria lícita nos primeiros casos, ou considerada superstição ou feitiçaria no segundo, e como tal, contrária à doutrina cristã (PAIVA, 2001, p. 168-170).

Apesar de reconhecer a possibilidade e até a importância da magia lícita, os teólogos achavam seu uso perigoso porque não havia critérios realmente objetivos para distingui-la de processos supersticiosos. Apenas sua legitimação ou não, conferida pela Igreja e pelo Estado, garantiriam sua classificação, mas deixavam sempre a sensação de que a tentação poderia ser maior que o conhecimento, gerando uma possibilidade grande de contaminação diabólica mesmo daquelas práticas originalmente corretas (PAIVA, 2001, p. 168-170).

A magia condenada pela Igreja poderia também possuir mais de uma origem, adquirindo denominações diferentes. Feitiçaria e bruxaria seriam dois tipos de magias, ambas condenadas pela Igreja. A terminologia não é universal, mas no contexto de nosso trabalho será referida em conformidade com a maneira com que a instituição Inquisição portuguesa a compreendia. Parte da indefinição presente em muitos trabalhos sobre o tema decorre do fato da língua francesa possuir um único termo para designar qualquer prática mágica: *sorcellerie*, enquanto a portuguesa e a inglesa oferecem bruxaria, *witch-craft* ou feitiçaria, *sorcery* cuja distinção deve ser buscada principalmente na origem dos poderes mágicos. A bruxa possui um poder pessoal, inconsciente e intransferível, enquanto a feiticeira o adquire e necessita de instrumentos para exercitá-lo (SCHMITT, 2002, p. 423).

Na documentação compulsada surgiram algumas ambigüidades com relação à terminologia, que precisam ser realçadas. Parece que em alguns casos havia a utilização indiscriminada de um ou outro termo, sem que ficasse a impressão de que falavam de coisas diferentes. Assim como vamos encontrar no nível popular denúncias de feiticeiras que embruxavam crianças, essa confusão se apresenta também nos escritos dos próprios inquisidores. Em documento intitulado *Modo de Proceder em Processos de Bruxos* não aparece nenhuma questão colocada sob a denominação de bruxaria e sim de feitiçaria (CONSELHO GERAL DO SANTO OFÍCIO, L. 44, fls 22v a 23v). O pacto com o Demônio é o principal foco das investigações a serem realizadas pelos inquisidores nestes casos, conforme o citado documento, mas não aparece nenhuma referência a poderes inatos, deixando entrever que na realidade o documento se dirigia a processos contra feiticeiros e não contra bruxos. Em decorrência do acima exposto, as práticas aparecerão sempre descritas sob a rubrica com que aparecem nos documentos.

O Diabo no cristianismo

No século IV o cristianismo saiu da ilegalidade, transformando-se em religião

oficial do Império Romano e, mais tarde, na única admitida. Schmitt analisa que “em Roma, enquanto a religião oficial concentrava-se cada vez mais no culto ao imperador divinizado, a prática de malefícios e encantamentos foi sendo progressivamente assimilada ao crime de lesa-majestade” (SCHMITT, 2002, p. 425). A repressão a estas manifestações, consideradas “sobrevivências intoleráveis da idolatria pagã” eram justificadas com base em passagens bíblicas que atribuía à ação do demônio a realização de atos mágicos. A partir daí, a responsabilidade dos atos passava a ser do praticante. Colocavam em lugar do paganismo greco-romano, “a idéia da falta original e, prolongando-a, as do pecado, da liberdade e da responsabilidade individual dos pecadores”. Essa inovação proposta pelo cristianismo resultava em que “fazer o mal consistia dali em diante para os homens, e particularmente para os feiticeiros, um ato voluntário que torna seu autor um cúmplice do tentador” (SCHMITT, 2002, p. 425). Era a colocação em cena do Diabo tal como nos será apresentado daí em diante e que vai desempenhar papel tão central na caça às feiticeiras a ser empreendida muito tempo depois, mas sobre as bases erguidas a partir deste ponto.

É ainda Schmitt quem aponta para o surgimento de uma cooperação entre os poderes seculares e eclesiásticos no período carolíngio, na alta Idade Média, quando é feito “um esforço legislativo intenso e sistemático” que resulta nas famosas capitulares onde “o soberano cristão legisla contra os malefícios” (SCHMITT, 2002, p. 426). Do lado teológico é neste período que as idéias de Santo Agostinho vão ganhando adeptos, e também o momento de consolidação da teoria de que as manifestações do mal são ilusões provocadas pelo diabo em seus cúmplices, que passam a se considerar poderosos. O Diabo existia, entretanto, apesar de concebido como capaz de induzir ao pecado e ao mal, produzia efetivamente apenas ilusões, que levavam seus cúmplices a cometerem “pecados abomináveis”, podendo estes sim, “efetivamente prejudicar e matar” (SCHMITT, 2002, p. 426), mas suas ações não possuíam realidade por si mesmas. As crenças em poderes mágicos eram consideradas superstições e despossadas de qualquer conteúdo real.

Schmitt aponta para uma renovação da reflexão sobre o Mal e sobre o Diabo, realizada a partir do século XIII, que teria permitido aos teólogos e inquisidores, compreender e agir sobre eles. Segundo ele, os questionamentos correntes a respeito das relações entre os homens e o Diabo

Originam-se de uma profunda rediscussão da concepção de mundo que prevalecera desde Santo Agostinho: a uma concepção unificada do mundo como criação de Deus, com base na qual todos os

fenômenos (quer os relativos ao curso da natureza, ou os que pareçam contradizê-lo no milagre) estavam imediatamente vinculados ao princípio único da potência divina, substituí-se no pensamento erudito – sob a influência da redescoberta da filosofia natural de Aristóteles – a idéia de uma separação mais nítida entre a “natureza”, à qual se reconhece um certo nível de autonomia, e o “sobrenatural”, seja ele divino ou diabólico (SCHMITT, 2002, p. 429).

Ele continua dizendo que o Diabo ganha a partir daí maior liberdade de ação, apesar de se continuar a dizer que ele é subordinado a Deus. A angústia, causada pela sua presença tão forte, transparece na obra de teólogos e médicos.

Esse lado negro das relações com o sobrenatural é inseparável da evolução contemporânea de sua versão positiva, marcada pela definição mais precisa do milagre, por uma reflexão mais intensa acerca dos sacramentos, pelo desenvolvimento do culto eucarístico e pela afirmação do dogma da Presença real, solenemente proclamado pelo Concílio de Latrão de 1215. O elo entre as duas faces do “sobrenatural” é cada vez mais estreito, até que saindo do círculo restrito dos teólogos a hóstia é percebida como um “objeto mágico” que tanto realiza milagres quanto se presta a sortilégios (SCHMITT, 2002, p. 429-430).

Da oficialização do cristianismo como religião romana até o século XI, conforme Nogueira (1995), o combate ao paganismo tinha consistido em negar a realidade de qualquer atividade “diabolizante”.⁴ Ele afirma que entre o século XI e o XIII emergiram as doutrinas do diabolismo que vão ser importantes para a configuração do período a seguir. Nos séculos XIV e o XV ele aponta a presença de uma verdadeira mudança de perspectiva, com a própria autoridade eclesiástica estabelecendo a existência das práticas mágicas e a necessidade de lutar contra elas, porque consideradas prejudiciais à fé católica. Assim, as novas crenças realçavam apenas a natureza negativa das divindades pagãs e colocavam as práticas mágicas sob seu patrocínio, passando a considerá-las capazes de obstruir a obra de Deus e comprometer a salvação da humanidade (NOGUEIRA, 1995, p. 28). Era a colocação em prática das doutrinas demonológicas.

A partir da bula *Super Illius Specula* (1326), de João XXII, a bruxaria passou a ser considerada uma heresia, pois de acordo com as doutrinas correntes estas práticas implicavam pacto demoníaco, configurando uma infidelidade à fé cristã, o que autorizava a inquisição a agir contra ela. Durante todo o século XV “novas regiões são tocadas tanto pelos processos de feitiçaria quanto pela publicação de novos tratados de

⁴ Nogueira acredita que esta estratégia foi usada apenas entre os séculos IX e XI, mas Schmitt a localiza a partir de Santo Agostinho.

demonologia” (SCHMITT, 2002, p. 433). Pela bula *Summis Desiderantis Affectibus* (1484), de Inocêncio VIII, “o próprio papa entrou oficialmente no debate” (SCHMITT, 2002, p. 433). Centralizou o poder de punir as “depravações heréticas” de que havia notícia nas regiões da Alemanha do Norte, nas províncias, aldeias, territórios e dioceses de Mainz, Colônia, Thèves, Salzburg e Bremen, nas mãos dos inquisidores indicados, lhes concedendo amplos poderes. Por esta bula o papa acusa os feiticeiros de se entregarem aos demônios, de realizarem encantamentos, malefícios e conjurações e de renunciar à fé cristã (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 43). O *Malleus Maleficarum*, traduzido para o português como *Martelo da Feiticeiras*,⁵ foi um verdadeiro guia de orientação no sentido de repressão aos agentes da magia, escrito na esteira desta bula, proclamando a existência de um confronto entre a Igreja e as feiticeiras.

Do que até aqui foi exposto pode-se concluir que a preocupação para com as superstições e a magia, nem sempre povoaram o universo católico. Vistas como práticas pagãs eram ridicularizadas e desqualificadas. As recomendações iam no sentido de considerá-las como ilusões, visões doentias ou credices tolas, até o momento de sua reelaboração pelo imaginário cristão, que passou a considerá-las como perigosas e reais. A necessidade de enfrentar o paganismo, o gnosticismo e o maniqueísmo tão arraigados no imaginário Ocidental, levou os teólogos da Igreja a buscar criar um sistema coerente capaz de se opor às tradições existentes e resignificá-las (MUCHEMBLED, 2003, p. 21).

Além da instabilidade emocional, provocada por todas as modificações pelas quais passava a Europa em fins da Idade Média, esta foi assaltada por uma série de catástrofes que não podiam ser explicadas à luz dos conhecimentos da época. Aliado à falta de explicação natural para os problemas que afligiam a população, o cristianismo, já então bastante difundido, continha doutrinas difíceis de serem assimiladas pelos homens comuns, apesar de se apresentar “como um grande reservatório de poder mágico capaz de ser empregado para uma série de finalidades seculares” (THOMAS, 1991, p. 50). O Deus de bondade pregado pela Igreja poderia ser o mesmo que estava permitindo que eles fossem atingidos por tantas desgraças? As ações repressoras implantadas em defesa da ortodoxia, de tornar a religião mais efetiva, poderiam conviver com a pregação da caridade e da misericórdia?

⁵ A tradução mais fiel do título seria Martelo das Bruxas, pois era sobre elas que versava o manual.

Repressão aos agentes da magia: uma abordagem comparativa

Para Delumeau, a corrente persecutória, instaurada na Europa em fins de Idade Média e inícios da Moderna, foi deflagrada pelas transformações e crises econômicas, sociais e religiosas que sacudiram o continente. Para ele, o medo provocado por todos os problemas e crises então vividos, como o as "pestes, penúrias, revoltas, avanço turco, o Grande Cisma" (DELUMEAU, 1989, p. 393) ocorridos desde o século XIV, seria o responsável por um sentimento de angústia, que se abateu sobre uma cristandade que se sentia ameaçada e que reagia perseguindo todos aqueles considerados capazes de provocar aqueles males. O golpe final para acirrar este sentimento de insegurança teria sido a ruptura provocada pela eclosão do protestantismo. A Península Ibérica, contando com soberanos católicos e colaboradores de Roma, sofreu menos este impacto, tendo conseguido, conforme demonstra Paiva, manter uma confiança muito grande nos remédios oferecidos pela própria Igreja (2002, cap. 1).

Segundo Delumeau, o agravamento das crises induzia à busca de explicações muito pessimistas. As doutrinas escatológicas passaram a ser cada vez mais utilizadas e o fim do mundo, anunciado pelo Antigo Testamento, desde o século XI passou a ser temido e aguardado com grande intensidade. Temido por ser o castigo extremamente cruel dado por um Deus poderoso e vingativo; e aguardado por significar a remissão dos pecados do mundo e o início de uma nova era feliz e farta. Era o "Juízo Final, prova certamente terrível, mas que seria ao mesmo tempo o fim do mal sobre a terra" (DELUMEAU, 1989, p. 32).

A crença no Juízo final indica que o sentimento de medo tão presente neste período não se voltava apenas na direção do Demônio. Deus, o pai amoroso e salvador era concebido à época também como um pai vingativo e rigoroso, capaz de enviar todo tipo de desgraça em punição pelos pecados cometidos por seus "filhos" e que despertava um profundo temor (DELUMEAU, 1989, p. 309). Norman Cohn diz que para a religião judaico-cristã, Deus é um rei que "afirma sua autoridade exibindo tanto os esplendores de seu reino como a severidade com que pune a rebelião" (COHN, 1996, p. 236). Na ordem estabelecida por Deus são preconizados os comportamentos adequados. O afastamento destes desígnios levará à condenação. "Os pecados dos seres humanos são apresentados como uma forma de desordem, uma ofensa contra a ordem universal estabelecida por Deus" (COHN, 1996, p. 236).

Todo o mal que o Demônio provocava era o resultado de sua tentativa de assumir o controle sobre o mundo e poderia ser percebido no comportamento dos

homens que ao caírem em tentação pecavam e reforçavam o poder do maléfico, enfraquecendo ao mesmo tempo a atuação de Deus. Para os homens da Igreja, as desgraças eram evidências de que Satã conduzia “com fúria seu derradeiro grande combate antes do fim do mundo” (DELUMEAU, 1989, p. 393). Era a vitória do mal. O Diabo era responsável pelo avanço dos turcos, inspirava os cultos pagãos na América, habitava o coração dos judeus, pervertia os heréticos, permitia que as tentações femininas desviassem de seus deveres os defensores da ordem, utilizava as feiticeiras para enfeitiçar os homens, os animais e as colheitas.

Havia soado “a hora da ofensiva demoníaca generalizada (...) [pois] o inimigo já não estava apenas nas fronteiras, mas na praça” (DELUMEAU, 1989, p. 393), sendo necessário combatê-lo no interior. Era, portanto, essencial expurgar o cristianismo dos males que o afligiam. Era preciso vigiar os fiéis para impedir que o Demônio fizesse neles suas obras. Foi o momento em que foram traçadas estratégias para agir não apenas contra aqueles que declaradamente eram inimigos, mas também contra aqueles que, consciente ou inconscientemente se tornavam mensageiros do mal. Este era o quadro desenhado nos locais onde a caça às bruxas, expressão pela qual ficou conhecido o forte surto persecutório dirigido contra os agentes de práticas mágicas, foi uma realidade. Essa, porém, conforme demonstrado por Paiva (PAIVA, 2002, cap. 1), não foi a informação passada pela ideologia dominante entre as elites portuguesas, como veremos em detalhe mais adiante.

A crença na existência de detentores de poderes sobrenaturais, não foi sempre, nem necessariamente, acompanhada por algum tipo de repressão, porém, em alguns períodos e locais estas pessoas foram responsabilizadas por todas as desgraças ocorridas e por isso foram violentamente perseguidas. A caça às bruxas, empreendida pontualmente a partir do século XIV tem sido muitas vezes tomada como procedimento generalizado e sua responsabilidade imputada preferencialmente à Inquisição.

Apesar de Portugal não ter sido um dos representantes desta corrente persecutória, é importante traçar um breve quadro da eclosão deste fenômeno na Europa para entender seus reflexos ali e em suas colônias. Na Europa cristã, em momento algum a repressão à feitiçaria foi generalizada. Muito concentrada na França e Alemanha, atingiu em alguns momentos locais da Inglaterra, Bélgica, Suíça, Itália dentre outros. Os locais onde as bruxas foram primeiro e mais violentamente associadas ao Demônio foram exatamente aqueles em que o Estado e a Igreja buscavam reforçar suas estruturas, necessitando valorizar as instituições e a hierarquia.

Os autores do próprio *Malleus Maleficarum* dizem que as leis civis prescrevem as mesmas penas do Direito Canônico para a bruxaria e adivinhação e que “tais punições foram instituídas graças ao comum acordo de todas as nações e de todos os soberanos, e tal acordo muito tem contribuído para a eliminação da prática dessas artes proibidas” (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 55). Mais adiante afirmam que “a virtude de qualquer criatura guarda relação com o universo, assim como a da pessoa, individualmente, guarda relação com o Estado” (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 106-107).

A transformação de procedimentos absolutamente comuns e de grande importância social - como os de cura, busca de conforto espiritual para as misérias da vida, dentre outros - em desvios comportamentais e em riscos para o poder político e para a ortodoxia, só foi possível após a vinculação das práticas mágicas às ações do Diabo e a transformação de seus agentes em inimigos do Estado e da Igreja. As pessoas comuns manifestavam estes sentimentos de medo, inicialmente apenas contra as bruxas maléficas (que não tinham dificuldade em distinguir dos demais procedimentos mágicos considerados benéficos), enquanto os eruditos, imbuídos das idéias demonológicas atribuíram o pânico que sentiam, a todos aqueles que consideravam agentes do diabo. A tendência foi de generalização do medo e da crença na interferência direta do Diabo em todos os fenômenos considerados inexplicáveis. As feiticeiras e curandeiros, que ofereciam algum conforto material ou espiritual independente do ofertado pela Igreja ou da segurança oferecida pelo poder civil, eram na maior parte das vezes representantes da cultura popular que foi atingida sensivelmente pela demonologia.

Muchembled diz que em 1480 “o número de processos por feitiçaria atingiu o primeiro pico, muito aquém, todavia, dos que atingirá na época moderna” (MUCHEMBLED, 2000, p. 65). A ansiedade provocada pela periculosidade que passava a ser atribuída a esses agentes precipitou a tomada de decisões em direção à repressão que deveria ser empreendida. A Igreja determinou o estudo e a divulgação do fenômeno. Os processos medievais contra bruxos começaram nos Alpes franceses e se alastraram rapidamente para o norte. Nesta seqüência a Alemanha se viu invadida por bruxos e feiticeiras, tendo sido o palco de observação dos dominicanos que elaboraram o mais conhecido manual a respeito das bruxas e de suas ações - o “*Malleus Maleficarum*”, publicado em 1486 por Kramer e Sprenger. Esses dados são indicativos da existência de uma zona de turbulência onde uns homens tentavam impor a outros sua lei e sua fé e que viviam ao mesmo tempo uma ferrenha concorrência entre o papado e

os poderes civis (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 67).

Sob a influência deste manual, as superstições ganharam corpo e destaque, pois seus autores, investidos de grande autoridade concedida pelo próprio Papa, ensinavam aos fiéis, em conformidade com o que diziam as bulas papais emitidas até aquele momento, que todos os fenômenos já conhecidos provocados pela feitiçaria deveriam ser imputados ao Diabo. Esses ensinamentos diziam que era por sua influência que as feitiçarias comiam crianças, provocavam intempéries climáticas, impediam homens e mulheres de procriar, etc. Era o reconhecimento da realidade destes fenômenos. O *malleus* identifica a crença no Diabo com heresia dizendo que a verdadeira fé

Ensina-nos que alguns anjos foram lançados do céu e hoje são demônios. Assim, somos forçados a reconhecer que, dada a própria natureza desses anjos diabólicos, são eles capazes de realizar muitos prodígios de que nós não somos. E as pessoas que tentam induzir outras a realizarem tais prodígios perversos são chamadas bruxas. E porque a infidelidade por parte de uma pessoa batizada é tecnicamente denominada heresia, segue-se que essas pessoas são hereges, claramente (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 51).

Nas camadas populares é que foram preferencialmente localizados esses agentes do mal. O *Malleus* defendia que o Diabo certamente era capaz de realizar os seus malefícios sem necessitar da participação de nenhum agente, mas que se utilizava “das bruxas para causar-lhes a sua própria destruição” (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 70). Considerando que “está em cada um de nós, pelo direto entendimento, a causa de nossa própria perversidade” (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 108-109), aquele que pactuasse com o Diabo deveria ser responsabilizado por isso, pois tinha livre arbítrio para escolher entre o bem e o mal e havia optado pelo segundo.

Apesar da tônica colocada por este manual na responsabilidade feminina sobre estes fenômenos, Muchembled afirma que “a realidade era bem diferente” e salienta o caso de Arras onde “o número de acusados era, regra geral, superior ao de acusadas” (MUCHEMBLED, 2000, p. 66). A documentação compulsada para o caso do Brasil, assim como a historiografia a respeito de práticas mágicas em alguns outros locais tem confirmado que as mulheres foram muito mais acusadas e mesmo processadas por estes delitos. Algumas práticas eram realizadas por homens, principalmente o curandeirismo ou a adivinhação, o que não anulava a prática de incriminar preferencialmente as mulheres pelo uso de magias. Muchembled aponta como um dos fatores para esta fixação no papel da mulher, o fato do *Malleus Maleficarum* ter sido difundido pela tipografia, contribuindo para que as idéias por ele expressas se tornassem muito mais

difundidas que as que apareciam nos livros manuscritos que circulavam até então.

As crenças em forças sobrenaturais interferindo na vida dos homens era um fenômeno generalizado atingindo todas as camadas sociais, gêneros, etnias e faixas etárias. Seus agentes, porém, foram sendo gradativamente selecionados, principalmente, entre populares e predominantemente mulheres. É importante compreender que as atribuições de características, funções, comportamentos a um ou outro sexo fazem parte das representações pelas quais significamos o mundo. Assim, o olhar lançado sobre os mágicos era mediado por uma série de representações, dentre as quais a de gênero, responsáveis pela construção dos padrões comportamentais a serem considerados normais, para um e outro sexo, assim como daqueles que passariam a ser vistos como desviantes.

Essas convenções não são fixas, sendo redefinidas e resemantizadas “a partir de práticas históricas concretas, inscritas em espaço e tempo específicos” (BRITO, 2001, p. 24). Desta forma as práticas mágicas foram resignificadas pela civilização cristã, em conformidade com uma determinada visão de mundo partilhada por diferentes instâncias sociais. Em conformidade com o quadro de pensamento da época⁶ a mulher foi em larga medida representada como um ser perigoso por ser mais vulnerável às investidas do Diabo.

Disso estavam bem seguros os autores do *Martelo das Feiticeiras*, para os quais, a experiência real é que comprovava que eram as mulheres que mais praticavam a bruxaria e que “homens instruídos” haviam apontado como motivos os excessos a que se entregavam, pois acreditavam que “três coisas na natureza – as Línguas, os Eclesiásticos e as Mulheres – que seja na bondade, seja no vício, não conhecem moderação” (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 113) poderiam ser ou virtuosíssimos ou afundar nos piores vícios.

Sobre a perversidade das mulheres invocam o *Eclesiástico*, 25 sobre as víboras e *Mateus*, 19 sobre ser melhor não se casar. Depois trazem uma citação de Cícero na qual ele diz que a lascívia para os homens os leva a um único pecado, enquanto para a mulher as conduz a todos os pecados, devido à cobiça que é a raiz de todos os seus vícios (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 114-115). Exaltam também as mulheres extremamente virtuosas trazendo citações da bíblia, tanto do antigo quanto do novo testamento, mas logo apresentam ressalvas feitas por “muitos” dizendo que “em muitas

⁶ Que Delumeau não tem dúvidas em definir como misógino, por exemplo.

vituperações que lemos contra as mulheres, o vocábulo mulher é usado para indicar a lascívia da carne” (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 115); Dizem também que outros afirmam que mais mulheres se tornam bruxas por “sua maior credulidade; e já que o principal objetivo do diabo é corromper a fé, prefere então atacá-las”; Colocam ainda que outros afirmam que são “mais impressionáveis e mais propensas a receberem influência do espírito descorporificado”; Por fim, afirmam que são traiçoeiras, fracas, maliciosas; “mas [que] a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas muitas abominações carnis” (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 115-116).

As adjetivações não param por aí, mas vamos nos deter na questão da sexualidade, sobre a qual se debruçam dizendo que os “desejos carnis do próprio corpo, de onde provém o mal desarrazoado da vida humana” (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 119) seriam os responsáveis pelas desgraças que sofremos. Recorrem a vários autores para justificar o perigo que o homem corre em suas mãos, e concluem com o conceito de que o Diabo teria tentado Eva e ela seduzido Adão. Dessa forma Adão não teria sido tentado pelo demônio, sendo ela apenas a responsável pelo pecado que “destrói a alma por privá-la da graça”. O homem foi transformado em vítima, pois foi enfeitado pela mulher e por isso caiu em tentação. Esse poder de enganar o homem foi dado a ela pelo Diabo. Terminam dando graças dizendo que “abençoado seja o altíssimo, que até agora tem preservado o sexo masculino de crime tão hediondo: como Ele veio ao mundo e sofreu por nós, deu-nos, a nós homens, esse privilégio” (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 121).

Apesar de reconhecer a existência de mulheres que conseguiam se manter imunes à ação perversa do diabo, prevalecia o discurso de que eram fracas, supersticiosas e mais suscetíveis a influências malévolas. Invocando passagens da Bíblia assim como filósofos como Cícero e Sêneca, os autores estabelecem uma nítida distinção entre dois tipos extremos de mulheres: a boa e a má. Para ambas são utilizados adjetivos extremamente fortes como: perversa, víbora, colérica, maliciosa, traiçoeira, contra virtuosa, virgem, santa, devota, propiciadoras de beatitude aos homens e salvadoras de nações, terras e cidades (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 114-115).

O *Martelo das Feiticeiras* em suas teses centrais (presentes desde o título colocado no feminino) permitiu o expurgo de certas mulheres ao ligar a transgressão sexual (pela qual a responsabilizavam por considerar ser isso obra do Diabo) à transgressão da fé. A diabolização do feminino dirigiu os olhares para os seus

comportamentos e buscou neles explicações para todas as desgraças que atingiam o homem, a natureza e os animais (MURARO, 1991, p. 5 a 17). Muito antes da “ciência sexual” que utilizou o sexo para construir um saber sobre o homem (FOUCALT, 1997, cap. 3), ela explicou comportamentos, estabeleceu práticas e justificou exclusões.

A conclusão à qual a copiosa descrição do caráter feminino realizada pelos autores dominicanos conduz é a de que havia uma “essência” de mulher e que esta era fundamentalmente imperfeita e má. O processo de “civilização”, conduzido pela Igreja em sintonia com o Estado, trazia em seu bojo essa visão “essencialista” e impunha um modelo de mulher como cópia imperfeita do homem desde a sua geração a partir de uma costela “recurva” do homem, “contrária à retidão” deste (KRAMER e SPRENGLER, 1991, p. 116). Assim as distinções de gênero, de condição social e de etnia foram sendo construídas ao longo do texto, e assim foram sendo criadas identidades fixas e estabelecidas generalizações que valorizavam as características masculinas e desclassificavam as femininas.

Esse verdadeiro pavor provocado pela bruxaria a partir principalmente desta obra calou fundo em alguns locais. Em muitos casos os Tribunais civis é que se encarregaram de sua repressão, de maneira que a famosa caça às bruxas não foi um fenômeno provocado e sustentado apenas pela Inquisição, tendo sido em alguns locais obra exclusiva do poder laico.

Muchembled procura uma linha de explicação para o fenômeno de caça às bruxas nas necessidades subjacentes à “afirmação da autoridade dos Estados Modernos nascentes” (MUCHEMBLED, 2003, p. 333). Lembra que a Europa não foi sacudida pelo renascimento e pela reforma protestante na mesma medida e que os locais que mais contestaram a ordem anterior foram aqueles onde as instituições ameaçadas reagiram mais violentamente (MUCHEMBLED, 2003, p. 78). Estas reações vieram de todos os lados, do que temia ser desapossado e do que temia não conseguir se estabelecer e por isso encontramos repressões muito fortes empreendidas pelo Estado, pela Igreja Católica e pela Protestante. Do acima exposto podemos constatar que a ação repressora de práticas mágicas não foi homogênea no tempo nem no espaço e nem foi uma atividade apenas exercida pela Inquisição. Esta foi mais violenta nos países onde a Igreja católica se sentia mais ameaçada, mas os protestantes também tiveram forte participação na caça às bruxas, elegendo igualmente o diabo como seu principal

inimigo⁷ e houve locais em que a perseguição foi extremamente cruel e realizada por tribunais laicos.

Centrando suas análises nas motivações da elite letrada, Trevor-Roper (1981) assim como Norman Cohn (1975) procuraram mostrar que a repressão teria sido maior ou menor conforme a interpretação destas práticas como realidade ou ilusão por parte dos juízes encarregados de examiná-las. Segundo essa matriz de raciocínio, as explicações para a brandura com que a Inquisição punia os mágicos em algumas regiões da Europa foi analisada como prudência ou ceticismo dos inquisidores, do que se depreende que toda a ação repressora teria partido apenas desta instituição. Paiva contraria esta idéia argumentando que este delito na realidade era de foro misto, podendo ser julgado pelo tribunal da Inquisição, mas também por tribunais seculares e eclesiásticos e que todos eles foram, nestes casos, brandos (PAIVA, 2002, p. 335).

A repressão às práticas mágicas, porém, como afirmamos antes, não foi generalizada, nem foi violenta em todos os lugares onde ocorreu. O caso da Espanha nos interessa de perto por guardar semelhanças com o português, e também por alguns de seus desdobramentos terem servido de modelo para os pensadores portugueses.

Na Espanha ocorreram surtos violentos de caça às bruxas, mas de curta duração e principalmente no País Basco que viveu momentos de grande tensão com seus habitantes se acusando mutuamente de toda espécie de malefício (BAROJA, S/D, p. 269). Baroja afirma que na mentalidade mágica do País Basco, havia a crença de que certos homens podiam transformar-se em animais, voar pelo ar e realizar outros atos de bruxaria (BAROJA, S/D, p. 14). Um cônego em Navarra afirmava que as bruxas dali eram “pessoas muito vulgares” e admitia “a realidade dos malefícios, sortilégios, danos provocados nos homens e nos campos, a submissão ao Diabo, etc” (BAROJA, S/D, p. 202). Estas ficaram praticamente restritas àquela região, porém, o tipo de bruxa urbana, alcoviteira, prostituta e “maléfica” que fez parte do imaginário espanhol era encontrado por toda a Espanha, sem se confinar apenas às fronteiras ao norte.

Em Logroño, entre 1609-14, cerca de 2000 pessoas foram acusadas, das quais umas 100 foram processadas e 10 condenadas à morte (HENNINGSEN, apud PAIVA, 2002, p. 211). Este foi o grande pânico espanhol, após o qual foi realizada uma inspeção por parte do inquisidor Alonso Salazar Frias que, segundo H. Kamen rejeitou a crença em bruxas e feitiços, comprovando que estas só começaram a aparecer após terem sido

⁷ O melhor exemplo de perseguição efetuada por protestantes é o das bruxas de Salém, Massachussets, nos Estados Unidos da América em 1692.

sugeridas pelos próprios religiosos. A partir de então, diz ele, o tribunal espanhol passou a analisar com mais cautela as denúncias de feitiçaria, passando a rejeitá-las sistematicamente, alegando não passarem de ilusão. Conclui dizendo: “de modo que se pouparam à Espanha as devastações daquela histeria e queimação de feiticeiras num tempo em que a idéia desse crime prevalecia em toda a Europa” (KAMEN, 1966, p. 262).

É preciso sair em busca dos culpados? Para Delumeau a idéia de responsabilizar a Igreja ou o Estado, assim como qualquer camada da sociedade por essa corrente persecutória resulta em desconsiderar as profundas ligações existentes entre todos os níveis e não perceber que sob as aparências de normas e imposições, subjaz uma torrente imaginária que escapa à consciência dos homens. “Qualquer que tenha sido a responsabilidade dos homens de Igreja e de lei (...) a caça às feiticeiras não se teria produzido sem um mínimo de consenso local, sem uma forma de sustentação ou de cumplicidade popular” (DELUMEAU, 1989, p. 380). Ainda mais, não teria existido se não estivesse inserida em um determinado regime de verossimilhança e credibilidade que lhe conferisse as significações responsáveis pelo caráter transgressor e perigoso que adquiriram.

Portugal também, apesar de trazer em todos os seus códigos legais – o civil, o eclesiástico e o inquisitorial – matérias sobre a existência e a repressão necessária aos crimes de bruxaria, feitiçaria, encantamento, etc., nunca deflagrou um movimento repressivo muito intenso, não conheceu, portanto, verdadeiramente, uma caça às bruxas (PAIVA, 1992, p. 55). Paiva demonstrou que apesar do elevado número de denúncias, poucas eram efetivamente examinadas (2002, p. 208) e que havia por parte da Inquisição uma postura de muita prudência (2002, p. 210). Ele atribui ainda à influência da Espanha um ceticismo que se instalou após o episódio de Logroño e que teria contaminado também Portugal.

Trabalhando mais especificamente com o caso português, Bethencourt afirma que o modelo de cristianização adotado por Portugal de “evitar dissensões profundas no seio dos cristãos velhos” (1987, p. 247), comportava por um lado uma posição de afirmação contra o maometanismo e o judaísmo enfrentados por meio de uma “pedagogia da persuasão pela palavra” (1987, p. 246), mantida até o século XVI, e por outro de tolerância para com “formas desviadas de praticar e sentir a religião” (1987, p. 247), muito arraigadas na religiosidade tradicional. Ele conclui que Portugal não sofreu da mesma forma que outros países europeus as pressões provocadas pelas “rupturas

entre modos diferentes de viver a crença cristã” provocadas pela eclosão do “movimento reformador protestante, que identifica o culto das imagens com o paganismo e a liturgia romana com a magia” (BETHENCOURT, 1987, p. 247). O fato de em Portugal a Reforma não ter alcançado repercussão permitiu uma interpretação mais tranqüila das práticas mágicas, e o uso de orações e imagens nunca foi objeto de grande preocupação, pois era visto como pelo menos próximo à prática católica.

Paiva também considera que o Tribunal da Fé agiu com certa brandura contra os agentes de práticas mágicas e aponta algumas causas para esse fenômeno. Inicialmente confere papel importante à formação intelectual conservadora de cunho Tomista predominante ali, que não concedia ao diabo a relevância dada por outras tradições teológicas e que resultava em uma menor difusão e utilização dos tratados de demonologia. Porém para ele, se este aspecto da formação intelectual portuguesa permite a sustentação de uma repressão relativamente branda contra práticas mágicas, permite também sua manutenção por um tempo maior que nos locais onde a repressão foi mais violenta. A explicação para isso seria a de que as elites doutas mantiveram sua forma de pensar até meados do século XVIII, não permitindo penetração do pensamento científico, e do racionalismo filosófico, que nos outros países “foram responsáveis pela consolidação de uma doutrina totalmente céptica em relação à possibilidade da existência de fenômenos como a bruxaria” (PAIVA, 2002, p. 340).

Outro fator ao qual Paiva atribui importância seria o poder e solidez da Igreja, pois em Portugal esta não teria passado pelas crises vividas em quase toda a Europa durante o Antigo Regime. Segundo ele isso pode ser detectado se observarmos que ela conseguiu a manutenção de “uma ortodoxa unidade dogmática e doutrinal”, a continuidade dos privilégios institucionais e uma “elevada influência e prestígio político e social, não só da Igreja como dos seus membros de mais elevado nível” (PAIVA, 2002, p. 340).

A tradição antijudaica também seria um fator explicativo, pois a canalização das atenções do principal agente repressor das práticas mágicas para as atividades dos cristãos novos teria reduzido a severidade para com estas. Ele realça ainda o esforço de evangelização, principalmente após Trento, voltado para as culturas populares. A Igreja portuguesa passou a editar com freqüência os catecismos, a colocar em prática as visitas pastorais recomendadas, a realizar missões, a estimular a confissão e a se preocupar mais com as prédicas dos sermões. Tudo isso passou a ser feito em um ritmo cada vez mais acelerado, além de passarem a ler durante as missas as normas inscritas nas

Constituições diocesanas. Enfim encetaram uma vasta campanha visando atender às recomendações feitas pelo Concílio de Trento (PAIVA, 2002, p. 352).

O último aspecto considerado por Paiva como importante para a brandura da repressão portuguesa se localizava não nos inquisidores, mas nos próprios acusados, pois ele percebe uma obstinação dos rústicos em não confessar o pacto com o demônio nem a renegação de Deus que seriam os elementos indispensáveis à condenação à pena capital: a fogueira. Sua explicação para isto é de que a crença em Deus e a aversão ao Diabo estariam tão profundamente enraizadas na crença popular, que era para eles inconcebível realizar um pacto com o diabo e renegar o seu Deus (PAIVA, 2002, p. 356).

Paiva afirma que apesar de não ter havido caça às bruxas em Portugal, isso não significa que não tenha havido “um controlo dos agentes de práticas mágicas” (PAIVA, 2002, p. 361) resultando num número elevado de condenações. Para ele a Igreja e a Inquisição que se ocuparam destas questões não as colocaram em posição central e as reflexões mais profundas produzidas sobre o tema versam sobre a doutrina do pacto diabólico que em última instância definia se a ação era herética ou não. A heresia era o que interessava e que definia a gravidade do fato.

Analisando o relativo ceticismo das elites intelectuais portuguesas ele diz acreditar que “decorria de uma interpretação das limitações do poder do Diabo face à onipotência divina” ao que “juntava-se uma sensação de proteção divina e eclesial, face aos poderes do diabo e de seus aliados”. A consequência desta postura foi não ter surgido em meio às elites portuguesas reações de pânico e pavor tão comuns em outros países, o que ele atribui à “confiança, bastas vezes manifestada nos remédios que a Igreja disponibilizava aos fiéis para o combate destes males (...)” (PAIVA, 2002, p. 362).

A cristianização ali já tinha alcançado um patamar de aceitação bastante elevado apesar da imperfeição da catequese realizada até então. A inexistência de luta entre duas concepções cristãs diferentes não exigiu um aprofundamento da pregação contra o demônio, coisa, aliás, colocada em prática de maneira muito frequente na colônia para atemorizar os negros e índios e induzi-los a buscar remédio para sua salvação na doutrina da Igreja.

Apesar da perseguição aos mágicos não ter sido colocada, nem em Portugal nem em sua colônia americana, como prioridade durante os séculos XVI e XVII, não tendo gerado, portanto, uma corrente persecutória muito acirrada em direção a eles, o assunto

foi colocado sistematicamente em discussão pelos Éditos da Fé. Esta colocação se devia à situação vivida em outros locais onde a insegurança foi maior devido à maior penetração da reforma protestante, gerando uma intolerância e uma severidade sem limites e onde os soberanos encontravam resistências à implantação de seu poder.

A crença na existência e presença de bruxos, feiticeiros, curandeiros e supersticiosos em Portugal e no Brasil é comprovada pelo número de denunciados por essas práticas ao Santo Ofício, indicando a incidência da mesma mentalidade ligada ao sobrenatural e às explicações mágicas do mundo vigentes no restante da Europa e territórios freqüentados pelos europeus. O que muda é a relativa tranqüilidade com que as autoridades reagiam a elas deixando sem investigação e castigo uma parte considerável das pessoas denunciadas.

A quantidade de denúncias de crimes relacionados com magia e com procedimentos morais como a bigamia, a sodomia, dentre outros, apontam, por um lado, na direção de uma vitória da Igreja no sentido de imprimir o sentimento de culpabilidade na consciência de seus fiéis, mas por outro, para a implantação de um sentimento de medo. Essas conclusões são possibilitadas pela análise dos Livros de Visitações e Cadernos dos Promotores que registraram depoimentos de pessoas denunciando livremente tais práticas, revelando um profundo sentimento de medo arraigado em seu íntimo, mas também de consciência da importância da extirpação dos delitos. As confissões parecem mais complexas. Grande parte delas era realizada no tempo da graça, de forma oportunista, e revelando até certo ponto uma ausência do conhecimento da gravidade do ato que confessavam; mas outras manifestavam a presença do sentimento de culpa arraigado, exigindo expiação, que só poderia ser obtida por intermédio de algum tipo de penitência.

Apesar da brandura, alguns momentos de pico podem ser observados com relação à repressão às práticas mágicas em Portugal. Paiva observa que a partir de 1620 passa a haver um interesse maior por estes casos, resultando em uma elevação do ritmo de repressão, mas que após a Restauração ele teria sido estancado. Aponta ainda dois outros momentos de intensificação: um instalado a partir de 1680 e outro a partir de 1710, este mais voltado para a repressão de curas supersticiosas (PAIVA, 2002, p. 211-213). Estes dois últimos picos na repressão tiveram os mesmos efeitos na colônia, mas é preciso tentar discernir se por convicção como na metrópole ou como consequência natural da melhor estrutura já existente então. O fato é que podemos perceber que a colônia estava muito mais vigiada no século XVIII, que possuía uma malha eclesiástica

melhor montada e maior número de representantes do Santo Ofício, resultando em um número maior de indiciados encaminhados para Lisboa. Neste período se destacam os processos por uso de bolsas de mandinga (incrementados após o edital das bolsas)⁸ e contra curandeiros.

Numa análise das crenças e práticas mágicas na diocese de Coimbra, Paiva afirma não ter encontrado da parte dos agentes da magia, qualquer menção a poderes de origem diabólica. Segundo ele, essa preocupação era normalmente proveniente dos elementos dos aparelhos repressores que buscavam classificar estes atos como heresias, sendo para isso necessário estabelecer sua ligação com o Diabo (PAIVA, 1992, p. 29). Segundo ele o resultado de um balanço feito dos mágicos processados pelo Santo Ofício (ele trabalhou o período compreendido entre 1600 e 1774), conclui que a maior parte deles era de origem rural e as principais acusações que pesavam sobre eles eram de práticas curativas e em menor escala de malefícios. Os de origem urbana, minoritários, eram normalmente acusados de inclinar vontades e adivinhação (PAIVA, 2002, p. 228).

Apesar de brandas, as Inquisições da Península Ibérica agiram contra as práticas mágicas mais tardiamente que o restante da Europa, exatamente no momento em que Portugal e Espanha se ocupavam de um imenso império colonial, para o qual naturalmente transplantaram suas crenças, instituições e procedimentos (PAIVA, 2002, p. 340). A humanidade estranha encontrada na América, pagã, com hábitos completamente estranhos, foi imediatamente interpretada à luz dos referenciais caros aos conquistadores. Toda manifestação cultural indígena foi considerada como demoníaca. Fazendo referência à forma pela qual os aparelhos repressores transplantavam para a América os seus procedimentos, métodos, linguagens e até seu inimigo, o satã, Delumeau comenta o caso do Peru onde foi iniciada em 1610 uma grande campanha de extirpação da idolatria, logo após o édito de Felipe III de 4 de abril de 1609, que expulsava os mouros da Espanha. Para ele “essas duas agressões estiveram evidentemente ligadas por uma relação de causa e efeito, muito se assemelhando o caso dos mouriscos ao dos índios, já que uns e outros continuavam a praticar antigos cultos que deveriam ter abandonado depois do batismo” (DELUMEAU, 1989, p. 267).

Imaginário do sobrenatural

Ao tratar da situação do cristianismo na Europa, no início da era moderna,

⁸ Esse edital não foi encontrado, apenas correspondências do Conselho Geral dando conta do envio de cópias para todo o ultramar em janeiro de 1693. IAN/TT. Inq. de Lisboa. Correspondências expedidas. Livro nº 20, fl. 2.

pudemos nos deter um pouco nas características da época que imprimem na mentalidade traços em que o transcendente possui tanto ou mais realidade que o visível e em que o espiritual adquire a corporeidade da matéria. O fantástico, o invisível, as forças do bem e do mal, enfim o imaginário mágico-religioso, possuíam, conforme a crença vigente, o poder de atuar sobre todas as esferas da vida humana e da natureza. É esse imaginário presente nas ações de toda a comunidade, que surge imponente em toda a documentação compulsada a respeito de práticas mágicas e é fruto de uma complexa rede de representações vigentes na época dos grandes descobrimentos, em pleno vigor das idéias renascentistas. Estas iniciaram o deslocamento do foco de interesse do teológico para o humano e neste processo estimularam a busca de conhecimento da natureza e do homem. Tocado pelo humanismo ao mesmo tempo em que arraigado à visão de mundo teológica herdada da Idade Média, o homem renascentista desenvolveu uma concepção de mundo, marcada profundamente por uma luta entre a imanência e a transcendência. Esse embate se prolongou por todo o século XVI e XVII e no caso português, alcançou até o XVIII, quando, tardiamente em relação ao restante da Europa, houve até um crescimento da repressão às práticas mágicas.

A concepção de mundo vigorante à época permitia que se acreditasse que aquilo que não fosse possível resolver à luz dos conhecimentos disponíveis, poderia sê-lo por caminhos espirituais ou mágicos. Foi com base nestas concepções que Febvre concebeu a idéia da inexistência de impossibilidades, pois o que não pudesse ser explicado ou alcançado pelo conhecimento empírico, poderia sê-lo pela interferência do sobrenatural (FEBVRE, s/d, p. 404 ss). A teoria de Marcel Mauss é uma tentativa de explicação dos procedimentos mágicos. Para ele a magia possuía rituais rigorosos e era regida por uma determinada lógica, que permitia a superação das barreiras do natural e o alcance de efeitos impossíveis aos homens. Suas regras na realidade estavam a serviço de uma explicação do mundo, de uma lógica organizativa das sociedades que as adotavam não podendo ser classificadas como arbitrárias (MAUSS, 2000).

Apesar deste universo mágico não se constituir novidade, pois magia, feitiçaria, adivinhações fizeram parte do imaginário de muitos povos desde a antiguidade, as significações nele impressas pelo cristianismo foram bastante inovadoras. Nogueira, como muitos outros, salienta que os símbolos podem se eternizar, mas não as significações. Que estas, impressas em determinados signos pelo imaginário da sociedade, variam de acordo com cada cultura, ou coletividade e se manifestam nas

diversas estruturas mentais (NOGUEIRA, 1995, p. 58).⁹ As crenças e práticas mágicas, portanto, apesar da aparência comum, não são as mesmas, ou seja, não possuem os mesmos significados para povos e épocas diferentes.

Neste período a política de troca de favores entre homens e santos era considerada não apenas normal, mas também eficiente, pois algumas ajudas de que necessitavam, só poderiam ser propiciadas pelas forças sobrenaturais. Não havia dúvida de que estas forças atuavam normalmente e que estavam presentes todo o tempo, mas que só poderiam ser acessadas mediante procedimentos adequados. Algumas pessoas eram consideradas como intermediários mais eficazes, mas estes poderes poderiam ter origens diversas. Alguns recebiam dons independente de sua vontade, outros aprendiam os rituais e os realizavam da maneira adequada.¹⁰

Para o imaginário cristão, os pecados eram propiciadores de todos os males, mas alguns deles eram considerados mais funestos para os homens e para toda a sociedade. Num livro contendo cartas do Rei de Portugal e ordens do governo de 1584 a 1632 (CONSELHO GERAL DO SANTO OFÍCIO, L. 88), o Rei acusa o recebimento de uma carta onde o Inquisidor Geral informa que os crimes de sodomia e feitiçaria estão alastrando por todo o reino, ao que o Rei pede imediato castigo público para se extirpar “vícios tão prejudiciais” (CONSELHO GERAL DO SANTO OFÍCIO, L. 88, fl. 116). Depois desta resposta, o Rei volta a insistir junto aos inquisidores por meio de três cartas, para que fossem tomadas severas medidas de repressão contra a sodomia e os crimes de “ruim qualidade”. A primeira, datada de 1624, fala do breve papal contra a sodomia e insiste em maiores castigos (CONSELHO GERAL DO SANTO OFÍCIO, L. 88, fl. 161), o que é novamente solicitado em mais duas, datadas ambas de 1628 (CONSELHO GERAL DO SANTO OFÍCIO, L. 88, fl. 189 e 190). Como a feitiçaria é apontada em algumas das denúncias a que o Rei se refere, provavelmente estes delitos de “ruim qualidade” devem se referir a ela.

Em 1631, uma nova carta do Rei ao Conselho Geral já apresenta um tom alarmante. Ele diz que

...sendo tão necessário como vos é presente procurar aplacar a poderosa

⁹ Dentre os que Concordam com ele está DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1988.

¹⁰ No século XVIII, Bluteau apontava para a existência de três espécies de magia. Começando pela natural, que consistia em fenômenos extraordinários produzidos pela própria natureza; passa à que considera artificial por ser provocada pela engenhosidade humana, capaz de realizar coisas aparentemente impossíveis; e encerra com a diabólica, pela qual o homem, após invocar o demônio e fazer com ele pacto, se tornava capaz de realizar coisas sobrenaturais. (BLUTEAU, Rafael, 1712. Vol. V, p. 246-248)

mão com que Deus Nosso Senhor parece que nestes últimos anos se mostra tão justamente enojado contra nossos pecados o que se deixa ver pelas coisas que tem sucedido contra esta monarquia, me pareceu encarregar vos (como com todo o encarecimento que posso o faço por esta carta) ponhais todo cuidado com que se remedeiem e castiguem os pecados feios e escandalosos e de má qualidade e me avisareis que meios mais eficazes e prevençionais se poderão dispor para mal tão grande [...] (CONSELHO GERAL DO SANTO OFÍCIO, L. 88, fl. 201)

Os pecados dos súditos estavam provocando a ira de Deus. É claro que não se trata aqui do reconhecimento de erros que podiam estar sendo cometidos pelos governantes, nem pela Igreja nem pelo Estado, e sim pela massa insubordinada que passava por cima dos princípios da religião e causava tantos transtornos. Ele se referia especificamente aos reveses da política exterior espanhola, à derrota frente aos holandeses que retirava da Espanha um território tão importante para ela na Europa e que trouxe como consequência a tomada da região açucareira do Brasil pelos batavos. Isto pode ser examinado sob a ótica da visão providencial da história, para a qual, a ascensão e queda das nações se fariam conforme a vontade de Deus. Os governantes e suas políticas poderiam ser aprovados ou não, o que seria visível nas suas vitórias ou fracassos, mas a explicação para os reveses poderia também ser procurada na conduta moral das nações que poderiam ser punidas por seus pecados (THOMAS, 1991, p. 87).¹¹ Para o imaginário da época, a interferência do sobrenatural provocaria os tão temidos castigos que se abatiam sobre os homens, sobre os impérios, sobre as colheitas e que só poderiam ser evitados com o respeito e cumprimentos das doutrinas cristãs.

O Inquisidor responde que

... nos pareceu que era mui próprio das grandes e esclarecidas virtudes que resplandecem no real peito de V. Majestade buscar remédio aos males presentes, no maior serviço de Deus, com atalhar escândalos, ter conta da justiça, porque este foi sempre o meio mais eficaz que se experimentou para melhorar as coisas que os pecados tinham piorado e destruído (...) os pecados que o Santo Oficio castiga são os de heresia e outros que em nenhuma parte se devem nomear, e menos na Real presença de Vossa Majestade. Nos primeiros se trata nas inquisições deste reino com tão particular cuidado e tão contínuo trabalho como mostram os autos da fé que de ordinário se celebram e do castigo dos outros pecados se trata com não menor cuidado prendendo e procedendo conforme o direito sem respeito humano como também se mostra no que se faz e executa (...) que não se oferece nestas matérias meios prevençionais se não proceder o Santo Oficio como faz e favorecê-lo e ampará-lo Vossa Majestade, de modo que vendo-se o santo zelo com que V. Majestade é servido assistir-lhe, possa melhor exercitar seu ministério e os culpados em ambos os crimes se temam e previnam entendendo que por nenhuma via hão de achar remédio em

¹¹ Encontramos aqui uma explicação para o caso inglês muito semelhante ao que se passava em Portugal.

seus males [...] (CONSELHO GERAL DO SANTO OFÍCIO, L. 88, fl. 201)

Essa troca de correspondência é magistral ao exprimir tantas convicções reinantes no período em questão. O reconhecimento de que os revezes sofridos pela nação decorriam dos pecados dos súditos levava a que buscassem caminhos de repressão capazes de contornar a crise estabelecida. As formas de enfrentamento dos desvios de conduta usadas pela Inquisição e pelo Rei deveriam ser adaptadas à nova situação. Havia a necessidade de enrijecimento do sistema punitivo para buscar o perdão divino pelos erros cometidos.

A profecia e as representações simbólicas foram também colocadas no âmago do discurso político restauracionista (SCHAUB, 2001, p. 60). O clero, por exemplo, recorre, segundo Marques, intencionalmente “à evocação saudosista, à esperança sebastica, à tecla messiânica e providencialista” (MARQUES, 1986, p. 217). Ele ainda diz que “profecias e “sinais miraculosos” conscientemente inventados e divulgados excitam a credulidade do povo propenso já de si a aderir ao maravilhoso” (MARQUES, 1986, p. 306-307). Apesar de ficar aí colocado que a crença no maravilhoso é privilégio das camadas populares, e que o clero recorria a ela com objetivo de manipular essa massa, em outro momento ele diz que nos sermões que incitavam o povo à Restauração, “os pregadores confiam, sobretudo, na ajuda sobrenatural e para ela apelam” (MARQUES, 1986, p. 303), reconhecendo a penetração e força deste imaginário no seio das camadas intelectualizadas e formadoras de opinião.

Oliveira também, buscando entender os movimentos populares de contestação do domínio espanhol, afirma que eles buscavam as bases místicas para mobilizar as energias culturais e que os líderes se afirmavam como personalidades “carregadas de magia ou mesmo feitiçaria, capazes de inverterem a trajetória dos tiros do inimigo e de alcançarem, pela sua invulnerabilidade, a vitória dos comandados, de cega e mágica obediência...” (OLIVEIRA, 2002, p. 33-34). E continua dando o exemplo de um chefe do movimento de Évora conhecido como Manuelinho “...transfigurado pela imaginação num rapaz hipostasiado que aparecia e desaparecia dos locais de ação” (OLIVEIRA, 2002, p. 34).

Essas manifestações de um imaginário onde o sobrenatural explica os sucessos e insucessos não foram características apenas destes momentos do século XVII, pois podem ser percebidas nas explicações providencialistas da formação do Estado português pelas quais a vitória contra os mouros infiéis foi propiciada por forças

sobrenaturais.

A imputação de responsabilidade sobre os contatos com o sobrenatural aos poderes do Diabo, e a conseqüente demonização da magia, transformou em delito algo que até então era realizado com anuência de toda a sociedade, incluindo autoridades civis e religiosas, mas não eliminou a forte presença do sobrenatural no imaginário da época.

O renascimento, responsável por notáveis avanços nas técnicas, conhecimentos e nas artes, foi fruto também da expansão do mundo conhecido, da ampliação de horizontes e do choque com outras culturas. Os cristãos que engrossaram as fileiras de soldados, aventureiros, funcionários públicos, ou mesmo degredados que para cá vieram partilhavam esse imaginário povoado por elementos cristãos e pagãos convivendo ora em harmonia, ora em fragrante conflito. Franco Jr. reforça que “muito do material mitológico medieval foi levado para a América pelos colonizadores europeus”, mas salienta que ao ser transportado foi “reforçado, ativado e adaptado pelas condições locais”. Os exemplos que dá de elementos transpostos da Europa para a América abarcam a busca da terra maravilhosa do Eldorado tão presente no início da ocupação ibérica, e as práticas populares consideradas como bruxaria pela Igreja naquela época (FRANCO Jr., 1996, p. 20).

Todorov percebe a descoberta e exploração da América pelos espanhóis como resultantes de uma visão de mundo dividida e apoiada em três grandes motores: o primeiro era a busca de *conhecer* a natureza (ciência); o segundo era o *sistema de crenças* que incluía a força da religião católica, que deveria ser levada a todos os recantos da terra, a autoridade dos livros santos, onde as palavras eram interpretadas como profecias ou verdades a serem descobertas e as crenças em ciclopes, sereias, amazonas, enfim, em uma humanidade monstruosa e no paraíso terrestre, etc; e o terceiro eram as *motivações humanas* como a riqueza relacionada especialmente com o metal precioso, principalmente o ouro e a prata.

Essa visão de mundo foi projetada na América e em seus habitantes, que foram percebidos pelos espanhóis como absolutamente estranhos, justificando todas as ações, inclusive todo tipo de violência, no sentido de enquadrá-los nos estereótipos pré-existentes ou eliminá-los. “No início do século XVI, os índios da América estão ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda que, como é de esperar, sejam projetadas sobre os seres recentemente descobertos imagens e idéias relacionadas a outras populações distantes” (TODOROV, 1999, p. 6).

Na América, o imaginário europeu se desdobrou e frente à natureza e à humanidade descobertas, portugueses e espanhóis colocaram em andamento o modelo de colonização que lhes foi possível. Foi o mestre Sergio Buarque de Holanda quem mais se preocupou com as particularidades desses impérios coloniais.¹² Ele destaca que na obra dos cronistas e historiadores portugueses encontramos descrições da natureza brasileira e dos seus habitantes, muito detalhadas, decorrentes de um conhecimento empírico, enquanto que na dos espanhóis, desde Colombo, está fortemente presente um imaginário dedicado à busca do paraíso perdido, do eldorado e de humanidades fantásticas (HOLANDA, 2000). Passado o primeiro momento e iniciada a colonização propriamente dita, o diferente, o estranho, se transforma no inimigo para ambos os povos. Os índios passam a ser percebidos mais como animais ou demônios, todavia sempre perigosos (SOUZA, 2000, p. 56). Os portugueses transferem para essas terras todos os fantasmas que buscavam exumar em seu próprio território e sua própria mentalidade oscilante entre o empírico e o sobrenatural. A Espanha, mais movida pelos motivos edênicos, não deixou também de ser atingida pelas dificuldades da colonização e de exterminar violentamente a população e a natureza que, paradoxalmente evocavam a pureza e a proximidade do paraíso terreal.

Se nos primeiros tempos da colonização da América os europeus acreditaram na possibilidade de ter encontrado o Paraíso Perdido, em seguida o bem e o mal passaram a se alternar no imaginário ibérico em projeções do paraíso e do inferno, cabendo a interposição do purgatório como possibilidade de salvação eterna para os pecadores. Souza mergulha nesse imaginário e encontra representações extremamente contraditórias sobre o Brasil. Paraíso terrestre, eldorado de sonhos, o Brasil representa também o inferno, domínio do demônio, local habitado por gente viciada, devassa e perversa. Esta gente é que era apontada como supersticiosa, feiticeira, adivinha, curadora (SOUZA, 2000).

Herdeira dessa dualidade, a colonização do Brasil oscilou entre o maravilhoso, espaço de utopia, da liberdade, de um mundo cuja selvageria poderia ser indício de uma felicidade mais próxima da representação do paraíso, e o terrível, espaço de monstros e pesadelos, domínio de Lúcifer que espalhava a lascívia e a sensualidade entre os colonos e os destinava ao fracasso, à perdição. Eram ambas leituras européias do

¹² Em Visão do Paraíso ele analisa principalmente os documentos sobre o descobrimento, detendo-se em relatos de viajantes e nos dos navegadores. Em Raízes do Brasil, encontramos a busca das diferenças e semelhanças entre a colonização desenvolvida na América por portugueses e espanhóis.

encontro com o outro, com o diferente e que informavam a maneira como deveriam se posicionar frente ao novo.

Na documentação jesuítica o sobrenatural aparece com grande frequência, tanto apresentando o Diabo e suas façanhas, manifestas em procedimentos contrários à moral cristã de índios gentios ou cristãos e de colonos de ruim índole, todos eles prejudiciais à divulgação da mensagem de Cristo, quanto nas interferências de santos em auxílio da obra de catequização empreendida por eles. Um exemplo destas formulações jesuíticas é a explicação de que a doença pode ser provocada pela desobediência. Encontramos cartas em que relatam recuperações da saúde obtidas de maneira miraculosa após o reconhecimento pelo indígena de que estava agindo de maneira contrária aos ensinamentos de Jesus. Uma não aceitou ser curada pelo feiticeiro e sarou (LEITE, vol. II, 1956, p. 110), outro se confessou dizendo que a enfermidade que havia contraído era castigo porque ele havia dado um escravo para ser devorado e também obteve a cura (LEITE, vol. I, 1956, p. 319), outro contou que muitos de sua tribo tinham ido à guerra, com suas mulheres e filhos e que as canoas em que viajavam naufragaram, tendo se salvado todos os cristãos e afogado todos os que não haviam sido batizados, usando este relato como atestado da salvação obtida por meio do batismo (LEITE, vol. II, 1956, p. 134), outro que não conseguia caçar e atribuía seu fracasso à ação de uma velha feiticeira que o havia amaldiçoado, foi aconselhado a pedir ajuda a Deus e viu sua sorte mudada, passando a atribuir o sucesso à interferência do pai dos cristãos (LEITE, vol. IV, 1956, p. 163). Em suas cartas surgem relatos de manifestações diretas de Deus aos jesuítas, em várias oportunidades, mostrando que estavam no caminho certo e propiciando que seus discípulos conseguissem entender sua mensagem. Quando estavam construindo uma casa em Porto Seguro, não encontrando boa água para beber, desejaram muito uma fonte, o que veio a acontecer com a queda de um monte, em cujo lugar brotou uma água muito fresca (LEITE, vol. I, 1956, p. 321).

A ação do Diabo também era referida e pelos relatos, ele procurava criar obstáculos à ação dos padres. Foi atribuído, por exemplo, ao Diabo, o fato dos feiticeiros indígenas dizerem que a doutrina ensinada aos índios trazia a morte (LEITE, 1931, p. 78), em outro momento, após bom contato com uma tribo, os padres ficaram de voltar para iniciar a construção da Igreja no domingo seguinte, mas o Demônio tentou impedir, enviando grande chuva, quase fazendo com que adiassem a ida, “mas o padre, como bom zelador destas almas, conhecendo ser isto obra do inimigo, disse que ainda que chovesse cântaros, havíamos de ir para confusão do inimigo”. Ele continua dizendo

que durante todo o caminho choveu muito, mas que “chegando na aldeia, cessou logo de chover, donde conhecemos todos ser impedimento do inimigo” (LEITE, 1931, p. 219).

Todorov, analisando o imaginário indígena americano (México) aponta a existência entre eles de adivinhos que se dedicavam à interpretação de mensagens. Segundo ele essas interpretações têm formas bem elaboradas relacionadas a vários tipos de adivinhação. A cíclica buscava conhecer o destino através da data de nascimento de alguém; os presságios eram normalmente acontecimentos extraordinários, que eram interpretados como prenúncio de algo nefasto a acontecer, e para todos eram solicitados os trabalhos de pessoas especializadas que usavam técnicas de adivinhar por meio da água, dos grãos de milho, dos fios de algodão. Eles diziam conseguir saber se uma pessoa ausente estava viva ou morta, se um doente iria se curar ou não, se um marido voltaria para a esposa, se uma guerra seria bem sucedida. Os astecas acreditavam no destino e que ninguém poderia impedir que algo acontecesse (TODOROV, 1999, p. 78). Pelo que parece, existe um ponto de contato entre a busca de explicação para os problemas, empreendida pelos índios americanos e pelos europeus: este ponto está localizado na utilização de crenças em poderes sobrenaturais.

O estudo do imaginário europeu, projetado na colônia brasileira durante os dois séculos iniciais da sua colonização, foi aqui abordado como um elemento importante para localizar as práticas mágicas e explicar os procedimentos de todos os envolvidos, governantes e governados, religiosos e leigos, homens e mulheres, velhos e novos, habitantes das cidades ou dos campos, pobres e ricos, humildes e prepotentes, letrados e iletrados, escravos e livres, portugueses ou não, enfim, os personagens desta história.

Referências

BACZKO, Bronislaw. A Imaginação Social. In *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 5, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

BAROJA, Julio Caro. *As Bruxas e seu Mundo*. Lisboa: Veja, S/D.

BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia*. Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI. Lisboa: Projeto Universidade Aberta, 1987.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário Portuguez e Latino*. 10 v. Coimbra: Col Art Cia Jesus, 1712.

BOURDIEU, Pierre. Génese et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*. Vol. XII, 1971, p. 295-334.

BRITO, Eleonora Zicari Costa de. *Corpo, Sexualidade e Gênero. A Construção do Desvio na Justiça de Menores de Brasília – 1960-1990*. Tese de doutoramento, UnB, Programa de Pós-Graduação em História, 2001.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In HUNT, Lynn (org). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Vira*. As Origens das Crenças no Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Los demônios familiares de Europa*. Madrid: Alianza, 1975.

CONSELHO Geral Do Santo Ofício (CGSO). *Livro 44*. Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo (IAN/TT).

CONSELHO Geral Do Santo Ofício (CGSO). *Livro 88*. Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo (IAN/TT).

CONSTITUIÇÕES Sinodais De Lisboa, 1656. L. V, Tít. III. § 1. CGSO. *Livro nº 2944*. Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo (IAN/TT).

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1988.

FEBVRE, Lucien. *Le Problème de l'incroyance au 16^a siecle*. La Religion de Rabelais. Paris: Albin Michel, S/D.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. A Vontade de Saber*. 12^a ed. Rio de Janeiro, Graal, 1997.

FRANCO Jr., Hilário. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 1996.

HENNINGSSEN, Gustav. El abogado de las bruxas. Brujería vasca e Inquisicion Española. In: PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas*. 2^a Ed. Lisboa: Notícias, 2002.

HOLANDA, S. B.. *Visão do Paraíso*. Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KAMEN, H. *A Inquisição na Espanha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966

KRAMER, Henrich e SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. 6^a ed. Rio da Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

LEITE, Serafim. *Cartas Jesuíticas*. Cartas Avulsas. 1550-1568. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1931.

_____. *Monumenta Brasiliae*. 10 vol. Roma: Monumenta histórica soc. 1956.

MALININOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARQUES, João Francisco. *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. Lisboa: Ed. 70, 2000.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo*. Séculos XII a XX. Lisboa: Terramar, 2003.

MURARO, Rose Marie. Breve Introdução Histórica. In KRAMER, Henrich e SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

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

OLIVEIRA, Antônio de. *Movimentos sociais e poder em Portugal no século XVII*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social; Faculdade de Letras, 2002.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas*. 2ª Ed. Lisboa: Notícias, 2002.

_____. Magia. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2001, vol. III, p. 168-170.

_____. *Práticas e Crenças Mágicas: O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva, 1992.

SCHAUB, Jean Frédéric. *Portugal na monarquia hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

SCHMITT, Jean-Claude. Feitiçaria. In LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial do Estado, 2002, 2v.

SOUZA, Laura de Mello e. *A Feitiçaria na Europa Moderna*. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. 7ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do outro*. Lisboa: Martins Fontes, 1999.

TREVOR-ROPER, H. R.. *Religião e Transformação Social*. Lisboa: Presença / Martins Fontes, 1981.

WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José. *Direito e Justiça no Brasil Colonial*. O tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808). Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

RECEBIDO EM 16/11/11

APROVADO EM 22/01/12