



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Nara Barrozo Witzler

***O Feminino pelos Olhos de Demonólogos Espanhóis dos
Séculos XVI e XVII***

CAMPINAS/SP

2020

Nara Barrozo Witzler

O Feminino pelos Olhos de Demonólogos Espanhóis dos Séculos
XVI e XVII

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas como parte dos requisitos exigidos para a
obtenção do título de Mestra em História,
na Área de História Cultural.

Supervisor/Orientador: Rui Luis Rodrigues

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO NARA BARROZO WITZLER,
E ORIENTADA PELO PROF. DR. RUI LUIS RODRIGUES.

Campinas,

2020

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

W789f Witzler, Nara Barrozo, 1994-
O feminino pelos olhos de demonólogos espanhóis dos séculos XVI e XVII /
Nara Barrozo Witzler. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Rui Luis Rodrigues.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Demonologia - Espanha. 2. Feitiçaria - Espanha. I. Rodrigues, Rui Luis,
1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The feminine through the eyes of 16th and 17th century spanish
Demonologists

Palavras-chave em inglês:

Demonology - Spain

Witchcraft - Spain

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestra em História

Banca examinadora:

Rui Luis Rodrigues

Ana Paula Torres Megiani

Aldair Carlos Rodrigues

Data de defesa: 20-02-2020

Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: 0000-0002-7536-3581

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1030319514597646>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 20/02/2020, considerou a candidata Nara Barrozo Witzler aprovada.

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues

Profa. Dra. Ana Paula Torres Megiani

Prof. Dr. Aldair Carlos Rodrigues

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer aos meus pais, Marcus e Sidineia, que desde cedo me incentivaram a seguir meu sonho de ser uma historiadora; apesar de saberem de todas as dificuldades que a carreira poderia oferecer, eles sempre estiveram ao meu lado reconhecendo a importância de tal ofício. Ao meu orientador, o Professor Dr. Rui Luis Rodrigues, que me apoiou e me guiou de forma magistral durante todo esse percurso. A todos os meus professores da Graduação e da Pós-Graduação, cujo conhecimento passado foi essencial para eu chegar até aqui. A todos os meus amigos e à minha irmã, Sofia, que estiveram sempre ao meu lado durante todo esse percurso. O trabalho do pesquisador pode, muitas vezes, ser um trabalho solitário e se não tivermos pessoas ao nosso lado que nos ajudem a nos mantermos firmes, qualquer conquista se torna se não impossível, extremamente difícil. Por fim, é necessário também ressaltar que o presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Código de Financiamento 130200/2018-2, órgão financiador integral desta pesquisa e ao Banco Santander, cujo financiamento possibilitou minha ida e estadia por seis meses na Espanha para que pudesse ter acesso a fontes que, do Brasil, me seriam impossíveis.

RESUMO

Em meio a intensas transformações políticas, econômicas e religiosas que perpassaram a Espanha dos séculos XVI e XVII, um fenômeno intrigante foi a grande perseguição às bruxas que se instaurou não somente na Península Ibérica, mas em todo o continente europeu e atingiu, majoritariamente, as mulheres. Esta pesquisa possuiu o intuito de investigar como a mulher e, mais especificamente, a figura da bruxa foram retratadas e constituídas dialeticamente em tratados demonológicos Católicos espanhóis. Para tanto, além de nos basearmos em um cuidadoso levantamento bibliográfico acerca do tema, procedemos à análise de um conjunto de tratados demonológicos e comportamentais, além de um manual confessional produzidos na Espanha entre os anos de 1529 e 1652. Através desse discurso particular estruturado pelos demonólogos, e levando em consideração suas especificidades, pudemos compreender mais claramente como se deu a construção teórica da bruxa; como e porque a sua existência fazia sentido dentro de uma compreensão maior da realidade e, em especial, como foi construída a sua relação pressuposta com a mulher. Assim, o estudo abarcou um *corpus* de seis Tratados, sendo eles quatro demonológicos (CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño: Miguel de Eguía, 1529; CIRUELO, Pedro, *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias: Libro muy utile y necessario a todos los buenos christianos*, Salamanca: Pedro de Castro, 1538 – consultada também a edição de 1551 da mesma obra, publicada na cidade de Medina del Campo pela casa editorial de Guillermo de Millis; NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgare*, Huesca: Pedro Blusón, 1631; BLASCO DE LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652), dois comportamentais (CERDA, Juan de la. *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados*, Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian, 1599; MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*. Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian, 1601) e um manual confessional (CIRUELO, Pedro. *Arte de bien confessar, assi para el confessor como para el penitente*. Valladolid: Maestro Nicolas Tyerri [editor], 1534). Esperamos, com esta investigação, contribuir não apenas para uma compreensão mais acurada do fenômeno da perseguição à bruxaria, mas também para uma discussão mais ampla das questões de gênero no âmbito da primeira modernidade europeia.

ABSTRACT

In the midst of the intense political, economic and religious transformations that permeated Spain in the 16th and 17th centuries, an intriguing phenomenon was the great persecution of witches that took place not only in the Iberian Peninsula, but throughout the European continent and affected, mainly, the women. This research aims to investigate how the woman and, more specifically, the figure of the witch were portrayed and dialectically constituted in Spanish Catholic demonological treatises. Therefore, besides being based on a careful bibliographical survey on the subject, we proceeded to the analysis of a set of demonological and behavioral treatises, as well as a confessional manual produced in Spain between 1529 and 1652. Through this particular discourse structured by the demonologists, and taking into consideration their specificities, we were able to understand more clearly how the witch's theoretical construction took place; how and why their existence made sense within a greater understanding of reality and in particular how their presupposed relationship with women was built. Thus, the study encompassed a corpus of six Treatises, four of them being demonological (CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño: Miguel de Eguía, 1529; CIRUELO, Pedro, *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias: Libro muy utile y necessario a todos los buenos christianos*, Salamanca: Pedro de Castro, 1538 – consultada también a edição de 1551 da mesma obra, publicada na cidade de Medina del Campo pela casa editorial de Guillermo de Millis; NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgare*, Huesca: Pedro Blusón, 1631; BLASCO DE LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652) two behavioral (CERDA, Juan de la. *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugerres en sus estados*, Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian, 1599; MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*. Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian, 1601) and a confessional manual (CIRUELO, Pedro. *Arte de bien confesar, assi para el confessor como para el penitente*. Valladolid: Maestro Nicolas Tyerri [editor], 1534). We hope, with this investigation, to contribute not only to a more accurate understanding of the phenomenon of the persecution of witchcraft, but also to a broader discussion of gender issues in the context of an Early Modern Europe.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Figura 1. Detalhe da "Ré condenada".....	79
Figura 2. Detalhe da "Ré arrependida".....	79
Figura 3. Francisco Rizi. <i>Auto de Fe en la Plaza Mayor de Madrid</i> , 1683. Museu do Prado, Madri.....	79
Figura 4. Figura ilustrativa n. 52 do capítulo "Casamento por Dinheiro" em <i>A Nau dos Insensatos</i>	81
Figura 5. Quentin Matsys. <i>O Casamento Desigual</i> , 1525-1530. Museu de Arte de São Paulo, (São Paulo).....	82
Figura 6. Página de abertura do Capítulo I do Quinto Tratado da obra do Frei Juan de la Cerda <i>Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres</i>	141
Figura 7. Detalhe da Imagem do Quinto Tratado da obra do Frei Juan de la Cerda <i>Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres</i>	141
Figura 8. Hans Baldung Grien, <i>Um Grupo de Bruxas e seu Vapor Ardente</i> , 1514.....	148
Figura 9. Hans Baldung Grien, <i>Um Grupo de Mulheres Bruxas</i> , 1510.....	148

SUMÁRIO

•	INTRODUÇÃO.....	
•	CAPÍTULO I. A Demonologia Espanhola e Seus Tratados.....	
○	1. Pequena Biografia de cada Autor.....	18
○	2. Conceito de Superstição dentro das Obras.....	24
▪	2.1 Bases Clássicas e Medievais.....	26
▪	2.2 Superstição na Espanha Moderna.....	32
•	CAPÍTULO II. O Corpo Feminino e Suas Implicações.....	60
○	1. Sobre os primeiros anos da mulher: desde o nascimento à idade adulta.....	60
▪	1.1 Acerca dos estudos femininos e a importância do silêncio.....	65
○	2. Do Amor.....	71
▪	2.1 O espiar para dentro de si.....	72
▪	2.2 Dos benefícios do amor casto	75
▪	2.3 Do amor marital.....	79
▪	2.4 Do amor carnal.....	83
○	3. Os perigos do olhar.....	87
▪	3.1 As armas da luxúria.....	91
○	4. Exemplos de mulheres.....	94
▪	4.1 Das religiosas.....	95
▪	4.2 Possibilidades de ação.....	99
•	CAPÍTULO III: Ser Mulher, Ser Bruxa.....	103
○	1. A busca pelo Sabá.....	103
▪	1.1 A busca por seus ministros.....	110
○	2. Frei Martín de Castañega.....	113
▪	2.1 A Missa de Ponta-Cabeça.....	113
▪	2.2 Dos participantes do Sabá.....	115
▪	2.3 Acerca dos seus Feitos Prodigiosos.....	120
○	3. Pedro Ciruelo.....	122
▪	3.1 A Missa de Ponta-Cabeça e a Teoria Pactual	122
▪	3.2 Dos Participantes do Sabá e suas Potencialidades	123
○	4. Frei Gaspar Navarro.....	127
▪	4.1 A Missa de Ponta-Cabeça.....	127
▪	4.2 Dos Participantes do Sabá.....	129
▪	4.3 Acerca de suas Potencialidades.....	132
○	5. Frei Francisco Blasco y Lanuza.....	135
▪	5.1 Um Mundo Invertido.....	135
▪	5.2 Provedoras da Vida e da Morte.....	138
○	6. Frei Juan de la Cerda.....	140
○	7. Frei Joseph de Jesus Maria.....	143
○	8. O Corpo da Possessa e o Corpo da Bruxa.....	144
•	CONCLUSÃO.....	149
•	FONTES.....	154
•	BIBLIOGRAFIA.....	155

Introdução

Ao iniciar a pesquisa, meu objetivo primordial era me aprofundar em um tema que já era caro para mim desde a realização de minha investigação de Iniciação Científica: como as questões de gênero se relacionaram com aquele fenômeno da perseguição às bruxas ocorrido durante a Primeira Modernidade europeia. E apesar de possuir um apreço muito grande a respeito das questões dos estudos de caso e da micro-história, talvez pelos encantos que Ginzburg nos provoca em sua escrita e por entender a importância de se estudar o particular, optei nesse momento por realizar um estudo mais amplo e que envolvesse as camadas dominantes da erudição cedo-moderna: os Demonólogos e Tradadistas dos séculos XVI e XVII. Dessa forma, poderia compreender as bases teóricas, teológicas e filosóficas que ordenavam aquela sociedade e de suas relações sociais, de modo a me preparar para, no futuro, estudar os desdobramentos práticos dessa teoria.

A princípio, meus objetivos eram estudar as fontes e, a partir delas, analisar como a mulher e, especialmente, a bruxa, foram retratadas em tais tratados. O recorte documental era composto de quatro tratados demonológicos (os de Martín de Castañega, Pedro Ciruelo, Gaspar Navarro e Francisco Blasco y Lanuza) e um tratado que intitulei como “comportamental” (o de Joseph de Jesus María). Este último já fazia parte de meu plano de estudos por entender que para compreender melhor o papel da bruxa naquela sociedade, ou seja, o papel do indivíduo que possuía um comportamento desviante, era necessário entender qual era o comportamento que se esperava das mulheres. Para se entender o desvio, era preciso entender a norma. Não obstante, já desde este período tínhamos a convicção que, apesar de termos Stuart Clark como uma de nossas principais bases teóricas, não estávamos completamente de acordo com a afirmação do autor de que o fenômeno de perseguição às bruxas não possuía um recorte de gênero. Quando se pensa em uma bruxa, se pensa em uma mulher, e isso já no período a que estamos nos dedicando. “Se você está procurando uma bruxa, está procurando uma mulher, e pode ser qualquer mulher”¹, já afirmava Christina Lerner.

¹ “If you are looking for a witch, you are looking for a woman, and it could be any woman” LARNER, Christina. *Witchcraft and Religion: the politics of popular belief*. Blackwell, 1984, p. 85. É importante colocar aqui um parêntese. Se para nós, falantes de português, é óbvia a relação entre “bruxa” e “mulher”, dado que na nossa língua a palavra “bruxa” está no feminino, o mesmo não ocorre no inglês, onde o

Mas também já tínhamos claros os perigos de se seguir pela via completamente oposta. Era preciso tomar todos os cuidados para que não lançássemos às fontes um olhar anacrônico, procurando nelas respostas para questões que só fazem sentido para nós no século XXI.

Porém com o avanço da investigação, percebi que seria necessário estudar e me aprofundar mais em todas as problemáticas abordadas por minhas fontes, além de compreender o contexto no qual cada uma delas estava inserida. Em especial quando em 2018 pude participar do encontro estadual da ANPUH-SP, “História e Democracia: precisamos falar sobre isso”, fui questionada a respeito do papel das superstições dentro da minha pesquisa. Apesar de sempre compreender a importância desta problemática no período, ainda não havia me debruçado com maior dedicação sobre o assunto. Tais questionamentos me serviram de alerta para que eu me dedicasse mais ao tema. Quanto mais eu estudava, mais compreendia que de fato este era um tema impossível de ser deixado de lado.

Em novembro de 2018, tive a oportunidade de realizar um intercâmbio na Espanha sob a orientação da Profa. Dra. María de Jesús Zamora Calvo, docente na Universidad Autonoma de Madrid. Apesar de ter tido uma estadia de apenas seis meses, pude me aprofundar em diversos temas que no Brasil me teriam permanecido inalcançáveis. Primeiramente pude ter acesso à obra de Jesús María, obra esta que não havia encontrado em versão digitalizada, sendo que minha única possibilidade de lê-lo seria indo até a Biblioteca Nacional de España, situada em Madri. Em segundo lugar, pude ler as edições-príncipe de todas as minhas obras, verificando quais eram os objetivos iniciais de meus autores e qual era o contexto com o qual eles estavam dialogando.² Para além, também pude entrar em contato com outras obras que não faziam parte do meu plano inicial de pesquisa, como a *Arte de bien confesar* de Pedro Ciruelo e a *Vida politica de todos los estados de mugeres* do Frei Juan de la Cerda.

Porém uma das minhas maiores surpresas foi me deparar com a maneira como o povo espanhol, além do governo e dos organizadores de museus e exposições, se

termo “witch” é neutro, podendo, em teoria, ser usado tanto para o feminino quanto para o masculino. Sendo assim, a afirmação de Larner se torna ainda mais poderosa; aqui a autora nos está demonstrando que mesmo dentro de um sistema linguístico onde a palavra que nomeia essa transgressão é neutra (ou seja, nem feminina, nem masculina), ainda assim ela é relacionada à mulher e não ao homem.

² Com exceção da primeira edição do tratado de Pedro Ciruelo de 1530, que até o momento da escrita desta dissertação, está desaparecida.

relaciona com esse passado inquisitorial. Em diversos prédios em que entrei, ou cidades que visitei, que serviram de teatro para a Inquisição espanhola (ou por saber de antemão que ali havia ocorrido alguma perseguição mais enfática a bruxas), foi possível perceber a inexistência de sinais da atuação inquisitorial. Para mim ficou claro que este período sombrio da história espanhola (quem em muitos aspectos também constitui a nossa história) havia deixado um trauma que ainda não fora totalmente superado. De acordo com Paul Ricoeur,³ há dois aspectos principais relacionados com a memória e o esquecimento. O primeiro é aquilo que é apagado propositalmente, para que a memória de tal acontecimento morra; e o segundo seria aquilo que é esquecido a um nível do inconsciente, ou seja, não propositalmente. Existiriam também graus desse esquecimento: por vezes algo não foi totalmente esquecido, mas está apenas adormecido em nossas mentes. Como então o historiador pode trabalhar com aquilo que foi esquecido, ou apagado, a nível de sociedade? LaCapra⁴ afirma que temos que nos aproximar da psicanálise para compreendermos como algo que está no âmbito pessoal passa para o social, sempre, porém, tomando o cuidado de não agirmos como alguns psicólogos e naturalizarmos os acontecimentos e comportamentos.

Para Ricoeur, o rastro não é apenas algo que está no passado, mas também se faz no presente, e é por conta disso que tanto o trauma quanto o esquecimento não são apenas “pegadas de um animal na areia”, mas também são signos que ainda estão e se fazem presentes. A nossa forma de escrever a História nos faz acreditar em uma tradição e em uma cicatriz que nos leva de volta para casa e nos consola, como fez com Ulisses no retorno de sua jornada. Porém, nossos traumas não nos consolam, enquanto sociedade, como o exilado quando retorna; ele não é mais o mesmo quando volta, e nem mesmo a sua casa é mais a mesma. A disciplina de História teria, então, entre tantas outras coisas, a função de trazer à tona essas coisas que se encontram latentes em uma sociedade⁵. É preciso sempre prestar atenção nos silêncios e naquilo que se diz, mas não de forma explícita. Voltando à questão específica do contexto espanhol, María Helena S. Ortega faz uma ressalva e nos coloca um questionamento:

³ RICOEUR, Paul. *A Memória, a história, o esquecimento*. Tradução. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

⁴ LACAPRA, Dominiick. *Representing the Holocaust*. New York: Cornell University, 1994.

⁵ LACAPRA, Dominiick. *Representing the Holocaust*.

“É preciso assinalar, porém, que a instituição do Santo Ofício (...) constituía um canal e um instrumento extremamente refinado e eficaz através do qual se podia justificar e desabafar muitos confrontos pessoais, embora nem todos sempre levem a um processo completo. (...) O Tribunal do Santo Ofício foi uma instituição cujo funcionamento se prolongou durante mais de três séculos e cabe portanto se perguntar, ainda com todas as reservas que o conceito de *carácter nacional* possa provocar, se realmente nós espanhóis podemos estar certos de que uma atuação e um temor tão prolongados não tiveram uma influência direta na formação de nossa maneira de nos aproximarmos uns dos outros.”⁶

Apesar de não me dedicar às questões relacionadas à memória, essa foi uma das surpresas com as quais me deparei ao longo desse período que passei na Espanha e que me levou a realizar a minha pesquisa a partir de um outro olhar, que não estava apenas contando e construindo uma história que incluísse essas mulheres, marginalizadas durante tantos séculos; estava também construindo a história de toda uma sociedade, o que me exigiu um cuidado muito maior em minhas abordagens.

O presente trabalho, portanto, teve como intuito perceber não apenas como a bruxa fora constituída dentro dos tratados demonológicos, mas também como e por que essa figura estava presente nos tratados comportamentais. E para tanto, era preciso dar um passo atrás. Era preciso ficar claro qual era a argumentação daqueles eruditos, em quais categorias e chaves de análise estes alocavam a bruxa e, conseqüentemente, a mulher. Sendo assim, o primeiro capítulo dessa dissertação, intitulado “Demonologia Espanhola e Seus Tratados”, se dedica a compreender os aspectos maiores das obras. Como defende Jan Machielsen⁷, é impossível de se compreender propriamente qualquer obra se não compreendermos também qual foi o contexto no qual ela foi produzida. No

⁶ “Es preciso señalar, sin embargo, que la institución del Santo Oficio (...) constituía un cauce y un instrumento sumamente refinado y eficaz a través del cual se podían justificar y desahogar muchos enfrentamientos personales, aunque no todos condujeran siempre a un proceso completo. (...) El Tribunal del Santo Oficio fue una institución cuyo funcionamiento se prolongó durante más de tres siglos, y cabe por tanto preguntarse: aun con todas las reservas que el concepto de *carácter nacional* puede provocar, si realmente podemos estar seguros los españoles de que una actuación y un temor tan prolongados no tuvieron una influencia directa en la formación de nuestra manera de aproximarnos los unos a los otros.” ORTEGA, Maria Helena S. “La Mujer y la Sexualidad en el Antiguo Régimen”. Madrid: Ediciones Akal, 1992, p. 269. Destaques da autora.

⁷ MACHIELSEN, Jan. Martin DelRio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation. London: British Academy, 2015.

presente caso, isso significava que além de realizar uma investigação mais profunda acerca da vida privada de cada um dos autores, era preciso também compreender quais eram os aportes teóricos que estes tratadistas utilizaram para sustentar as suas teses. Ou seja, qual era o contexto teórico e literário no qual tais tratadistas estavam inseridos. Ao analisarmos o debate a este nível, podemos compreender com maior exatidão não apenas as linhas argumentativas de cada um dos autores, mas também inseri-los no contexto mais amplo do humanismo da primeira modernidade e como este movimento de proporções continentais influenciou e adentrou na Península Ibérica. Dessa forma, o capítulo se inicia com um breve contexto no qual cada obra foi produzida ao apresentar uma pequena biografia de cada um de seus autores. Nesse momento já nos deparamos com algumas dificuldades relacionadas à preservação do escopo documental espanhol. Por essa ser uma região que passou por inúmeros períodos de guerras e invasões, muitos arquivos foram destruídos e a sua documentação perdida, sendo que por diversas vezes o historiador esbarra na barreira de uma lacuna documental impossível de ser transposta. Por esse motivo, há um maior conhecimento acerca da vida de alguns autores, como é o caso de Pedro Cirulo e Martín de Castañega, que de outros. Mas ao passo que conhecer a vida pessoal de cada tratadista é importante para nos aproximarmos de seus anseios e temores, não é imprescindível para que nos aproximemos do quadro geral no qual determinada obra foi escrita já que podemos, mesmo que de forma indireta, relacioná-la com as conjunturas políticas e sociais daquele momento.

Parece consenso entre os historiadores que a Primeira Modernidade vivenciou o crescimento da propagação da figura do Diabo, tornando-o um elemento central para a compreensão da realidade ao redor nos séculos XVI e XVII. Não por acaso, é nesse contexto que os chamados “tratados demonológicos” irão encarar seu maior período de expansão editorial.⁸ Em um momento em que casos de heresia aumentavam em toda a Europa, a luta contra um inimigo maléfico que ameaçava a comunidade cristã se fazia cada dia mais urgente. Não surpreende que, a partir desse período começam a proliferar em todo o continente tratados com indicações de como vencer essa batalha. Em sequência, esse primeiro capítulo se debruça sobre um dos temas principais dos tratados demonológicos: a concepção de superstição para cada autor. Como dito anteriormente,

⁸ CALVO, Zamora María Jesús. “Las bocas del diablo: tratados demonológicos en los siglos XVI Y XVII”. *Edad de oro* 27 (2008): 411-445. Retirado do link <https://repositorio.uam.es/handle/10486/670615>, na data 14/09/2016.

seria impossível compreender por completo o conceito de bruxaria sem antes entender o conceito de superstição, uma vez que um fazia parte do outro. Sendo assim, essa segunda parte do capítulo está dividida entre as bases medievais da superstição e as definições modernas da mesma. Apesar de termos retrocedido um pouco no tempo, cremos que tal escolha se justifica; posto que todos os tratadistas tenham nos teólogos medievais os seus fundamentos – além é claro, da própria Bíblia –, se faz necessário que nós também nos aprofundemos em tais autores e textos. Dessa forma, só é possível termos a compreensão completa de uma argumentação se visitarmos os alicerces da mesma.

No capítulo 2, dedicamo-nos a entender qual era a conduta esperada da mulher na sociedade hispânica da primeira modernidade. Portanto, o enfoque principal do capítulo será dado aos dois tratados comportamentais, que versam justamente sobre essas questões. Tais manuais tinham como objetivo servir como um modelo e um guia, auxiliando não só as mulheres, mas também os homens que se relacionavam com elas. Neles encontramos duas estruturas diferentes que possuem, cada uma, um objetivo particular, mas que ao final chegam às mesmas conclusões. O tratado de Juan de la Cerda se dedica a cada fase da vida da mulher desde a infância até a idade adulta, incluindo algumas possibilidades de acontecimentos em suas vidas, como a viuvez ou uma possível escolha de a mulher adentrar em alguma ordem religiosa. O objetivo principal de la Cerda é justamente conduzir a mulher a seguir o caminho justo e, para isso, o autor se preocupa com a educação feminina já em seus primeiros anos de vida. Assim, seu tratado se mostra como um verdadeiro manual, instruindo primeiramente a mãe da criança a como educar as suas filhas corretamente, passando para a vida adulta dessa mulher e indicando, a cada etapa, qual seria o seu papel naquela sociedade. O tratado de Joseph María, por outro lado, tem como tema principal os benefícios da castidade e, por isso, não se atém a algum aspecto específico da mulher, mas compreende de forma mais abrangente a situação feminina a partir de seu tema central. Para isso, o autor se aprofunda em um dos sentimentos mais nobres que existem de acordo com ele mesmo: o Amor. Ao demonstrar as diversas maneiras de amar, assim como o fato de que em diversos momentos as pessoas confundem o Amor com outros sentimentos de caráter mais luxuriosos, o frei nos mostra como a mulher ao mesmo tempo em que teria a capacidade de sentir o Amor mais puro de todos, é também o ser que poderia nos conduzir aos pecados mais profanos.

Além de normas de comportamento, tais obras também se dedicam a explicar alguns aspectos de ordem física do corpo da mulher e como estas características estariam relacionadas com determinados comportamentos e tendências do sexo feminino. Dessa forma, o corpo e a alma da mulher nos são apresentados como recipientes de uma natureza dual: ela poderia ser tanto um veículo dos dons mais gloriosos, quanto nos conduzir às maiores quedas. Assim, não espanta que a figura da bruxa também esteja presente em tais obras. Se a bruxa era a representação máxima de um comportamento desviante, era preciso garantir que aquelas mulheres se mantivessem no caminho correto ao longo de toda a sua vida.

Quando olhamos com atenção para a presença da bruxaria em tratados comportamentais, percebemos que a sua inclusão em tais obras vai muito além de uma motivação educacional por parte de seus autores. A bruxa existe nessas obras porque ela é um ser atuante em todas as esferas daquela sociedade. Se na Primeira Modernidade vemos surgir um Diabo muito mais atuante e presente no mundo terreno, seus ministros também se tornam figuras muito mais ameaçadores do que o foram em tempos passados. A bruxa, portanto, passa a ser um dos elementos constituintes daquele universo e das preocupações diárias daquelas pessoas, cuja atenção por parte dos tratadistas se torna indispensável. Sendo assim, o terceiro capítulo se dedica à estruturação da figura da bruxa e aos argumentos utilizados para comprovar a sua realidade, além do debate em torno dos feitos que ela poderia ou não realizar. Enquanto autores como Martín de Castañega e Gaspar Navarro se ocupam extensamente das descrições dos encontros entre Satã e seus ministros, além de detalharem o porque de haverem mais mulheres do que homens se dedicando a estas funções demoníacas, Pedro Ciruelo e Francisco Blasco y Lanuza abarcam essas questões de uma maneira mais geral; enquanto o primeiro tem como tema principal as várias formas de superstições, seus perigos e como se prevenir delas, o segundo estrutura toda a sua argumentação para que o leitor esteja preparado teoricamente para compreender os eventos de possessão demoníaca que assolaram a região de Tramacastilla de Tena, em Aragão, na primeira metade do século XVII, eventos esses dos quais Lanuza foi testemunha. Mas mesmo com as suas particularidades e nem sempre concordando entre si, todos os autores (incluindo os dois autores dos tratados comportamentais) admitem a realidade de indivíduos que se aliam ao Diabo e as sérias consequências que tais faltas poderiam trazer para toda a comunidade.

O esforço que se tentou fazer neste trabalho foi o de construir uma argumentação lógica que passasse pelo entendimento da superstição e pelo espaço dedicado à mulher naquela sociedade para, assim, podermos compreender quem era a bruxa e quais eram as implicações de sua existência, tanto no campo teórico quanto no prático. Apesar de não me aprofundar em teorias do estudo de gênero – escolha essa que creio eu, seja justificada pelo fato de nesse trabalho me debruçar sobre os tratados em si e as suas próprias construções argumentativas acerca do feminino e da bruxa –, tal temática se apresenta sempre como um pano de fundo em minhas análises, uma vez que essas relações se tornaram algo impossível de ser ignorado.

“Aprendemos que inscrever as mulheres na história implica necessariamente a redefinição e o alargamento das noções tradicionais do que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas. Não é exagerado dizer que, por mais hesitantes que sejam os princípios reais hoje, tal metodologia implica não só uma nova história das mulheres, mas uma nova história.”⁹

Compreender porque determinados indivíduos eram mais avidamente percebidos como bruxas do que outros nos ajuda a entender melhor esse período trágico da história que, ao fim, é também a nossa história e da qual nós também somos os herdeiros.

⁹ GORDON, Ann D.; BUHLE, Mari Jo; DYE, Nancy Schrom. “The Problem of Women’s History”, In CARROLL, Berenice A. (ed.) *Liberating Women’s History*, Urbana, University of Illinois Press, 1976, p. 75.

CAPÍTULO I. A Demonologia Espanhola e Seus Tratados

Para se compreender melhor a bruxaria nas fontes que me propus estudar, é necessário realizar também um estudo acerca das obras como um todo, uma vez que nenhum dos autores se dedica exclusivamente à questão da bruxaria, mas a vê como um componente de questões maiores. Por isso, neste capítulo me dedicarei ao estudo das minhas fontes em um âmbito mais amplo, com ênfase especial na questão da superstição, um dos temas centrais, presente em todos os tratados, além de tentar traçar o contexto dos autores no momento de escrita de suas obras.

1. Pequena Biografia de cada Autor

De todos os tratados estudados, o mais antigo é o redigido pelo Frei Martín de Castañega, que em 1529 publicava em aquele que seria o primeiro tratado demonológico redigido em língua castelhana. Acerca de sua vida pessoal, não se conhece muito. O que se sabe é que Castañega era Frei no convento de São Francisco de Logroño e posteriormente atuou como predicador a serviço do Tribunal Inquisitorial onde teria participado na campanha contra um surto de bruxaria em Roncal em 1527, além de ser guardião do monastério guipuzcoano de Aranzazu.¹⁰

Nos anos de 1520 o bispo da diocese episcopal de Calahorra y La Calzada, Alonso de Castilla, encomendou ao Frei Franciscano Martín de Castañega um tratado contra as superstições, já que desde finais do século XV, a região sofria com ocorrências de bruxaria e heresias. Podemos mencionar como destaque os anos de 1441, quando em Durango, uma comissão de três juízes apostólicos excomungou quase 90 pessoas, entre elas religiosos do beatário de Santiago; 1442, quando após pesquisas encomendadas pelo monarca Juan II a Juan Alonso Cherino, abade de Alcalá la Real, e ao frei franciscano Francisco de Soria, mais de 70 pessoas foram queimadas em Valladolid e em Santo Domingo de la Calzada; em 1444, 13 pessoas foram queimadas em Durango acusadas de heresia, principalmente relacionadas aos movimentos dos alumbrados; em 1466, quando o monarca Enrique IV de Castilha ordenou a perseguição de feitiçaria e

¹⁰ AZURMENDI, Mikel. “Una Aproximación al Concepto de Superstición en el Siglo XVI desde el Libro de Castañega”. *Berceo: Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades*. Nº 160 (1º Semestre, 2011), pp. 7-19.

bruxaria que estava acontecendo na província de Guipúzcoa; por fim, em 1527, Carlos I solicitou que fossem enviados a Vizcaya predicadores para que se fiscalizasse o ensino cristão nas regiões mais isoladas¹¹.

Como já dito anteriormente, tal texto deveria ser de fácil acesso ao clero local,¹² uma vez que este muitas vezes era completamente despreparado para ensinar as práticas católicas de maneira correta, ainda mais para um público que possuía o seu próprio calendário de festas e crenças folclóricas. Além disso, o próprio autor declara que em muitas ocasiões as pessoas se dão a esse tipo de atividade demoníaca por razões que são externas à própria pessoa. Ou seja, quando aqueles indivíduos passavam por algum tipo de dificuldade, aliado a um baixo conhecimento da fé cristã, isso resultaria naquelas pessoas indo procurar auxílio fora da Igreja Católica. Daí a urgência em se escrever um tratado cujo conteúdo fosse difundido ao máximo de pessoas possível:

“Por experiência vemos a cada dia que as mulheres pobres/ e clérigos necessitados e gananciosos/ por ofício passam a ser conjuradores/ feiticeiros/ nigromantes/ e adivinhos para se manterem e terem o que comer em abundância/ e tem com isso as casas cheias de todo tipo de gente.”¹³

Em 1529, Martín de Castañega publicou o seu *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio delas*¹⁴. Ao contrário de seu contemporâneo Pedro Ciruelo, a obra de Castañega não obteve um sucesso para além das fronteiras do seu bispado, sendo que uma segunda edição foi realizada apenas em 1947. Há algumas hipóteses para esse aparente fracasso da obra de Castañega. Uma delas é apresentada

¹¹ CASTAÑEGA, Martín de, “Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas”, Logroño: Miguel de Eguía, 1529.

¹² CASTAÑEGA, Martín de, “Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas”, Logroño: Miguel de Eguía, 1529. Fernando Bouza, em seu magistral trabalho acerca da difusão de manuscritos no mundo Ibérico no Século de Ouro, nos recorda da grande circulação de tais materiais, mostrando que estes textos foram, primordialmente, escritos para serem difundidos e lidos pelo maior número de pessoas possível. BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito: Uma historia cultural Del Siglo de Oro*. Tradução. Madri: Marcial Pons, 2001.

¹³ “Por experiencia vemos cada dia que las mugeres pobres/ y clérigos necessitados y codiciosos/ por oficio toman de ser conjuradores/ hechizeros/ nigromanticos/ y adevinos por se mantener y tener de comer abundantemente/ y tienen conesto las casas llenas de concurso de gente”. Idem, Cap. I.

¹⁴ CASTAÑEGA, Martín de, “Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas”.

pela autora María Tausiet Carlés¹⁵, que defende que além de o livro ter sido publicado em uma região afastada do centro do Reino, ele também coincidiu temporalmente com a publicação da obra do famoso teólogo e matemático Pedro Ciruelo, da Universidade de Salamanca, sobre o qual discorrerei mais detalhadamente a seguir. Além disso, para a autora, apesar de o objetivo do tratado de Castañega oferecer-se como algo de fácil acesso principalmente a um clero com pouca instrução, a sua escrita era complexa e muitas vezes confusa, dificultando assim a sua compreensão, pecado que seu concorrente não teria cometido.

Todavia, o aparente fracasso editorial da obra de Castañega não deve nos iludir. Ao analisar autores espanhóis que vieram à América, em especial ao México, logo após a conquista e os discursos aqui produzidos, a autora Virginia Aspe descreve uma tradução do tratado de Castañega ainda pouco estudada por especialistas no assunto e muitas vezes esquecida.¹⁶ Em 1553, após ter passado vinte e cinco anos na América estudando e aprendendo os costumes e a língua dos nativos, o frei franciscano Andrés de Olmos redigiu uma tradução do tratado de Castañega em nahuatl, língua falada pelos povos indígenas que habitavam a costa mexicana no momento de chegada dos espanhóis. Como nos recorda Victoria Ríos Castaño, tal tradução nos obriga a perguntar por que Olmos teria escolhido justamente o tratado de Castañega para lhe ajudar em seu projeto de evangelização dos indígenas, uma vez que o autor certamente conhecia outras obras de cunho demonológico que proliferavam pela Europa no período. Tal pergunta nos leva a duas respostas imediatas: que Olmos possuía o tratado de Castañega em mãos quando já na América decidiu redigir sua obra e que para o autor a obra de seu colega seria a que melhor cumpriria seus objetivos de catequização dos nahuas.¹⁷ Seja como for, talvez Tausiet esteja correta e a obra tenha sido considerada confusa para seu público-alvo; ou talvez ela não tenha feito tanto sucesso editorial simplesmente porque esse nunca foi o seu objetivo: a obra teria sido encomendada para resolver um problema local e momentâneo e, quanto a isso, teria cumprido o seu propósito. Mas talvez seja

¹⁵ CARLÉS, María Tausiet. “Religión, Ciencia y Superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega”. *Revista de historia Jerónimo Zurita*. Nº. 65-66 (1992): 139-147.

¹⁶ ASPE, Virginia. “El aristotelismo medieval en la Nueva España”. *Revista Filosofía* (Agosto, 2007).

¹⁷ De acordo com Baudot, Olmos e Castañega teriam sido mandados juntos para averiguar e conter o surto de bruxaria que tomava conta da região de La Rioja nos anos de 1527, por ambos serem especialistas em demonologia e bruxaria, um ano antes de Olmos embarcar para a América, sendo que então provavelmente ambos os autores se conheciam. BAUDOT, Georges. *Utopia and History in Mexico: The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520-1569)*, Niwot, University Press of Colorado, 1995, p 125. CASTAÑO, Victoria Ríos. “El Tratado de Hechicerías y Sortilegios (1553) que ‘Avisa y no Emponzoña’ de Fray Andrés de Olmos”, pp. 2.

necessário repensar o que significa um tratado demonológico “ter sucesso” no contexto espanhol do século XVI. Se pensarmos que aquele era um império em plena expansão marítima, que possuía uma agenda de catequização das populações indígenas que era de vital importância para o funcionamento do reino, então talvez uma obra não só ser levada para a América, mas também traduzida para o idioma local poucos anos após a sua publicação na Europa seja um indício que seu conteúdo teve um alcance que poucas tiveram.

Ao contrário da obra de Castañega, a *Reprobación de las Supersticiones y Hechicerias*¹⁸ de Pedro Ciruelo não era fruto de uma encomenda. Poderíamos dizer que por vontade própria, percebendo que havia ao seu redor uma necessidade pobremente sanada, o autor dirigia seu texto aos prelados, juízes eclesiásticos e magistrados laicos; enfim, a quem coubesse perseguir tais superstições com o devido rigor. De acordo com o próprio autor,

“(...) argumentei reprovando muitas maneiras de vãs superstições e feitiçarias: que nestes tempos andam muito públicas em nossa Espanha: pela negligência e descuido dos senhores prelados: e dos juízes eclesiásticos: como os seculares: aos quais é dirigida essa pequena obra (...)”¹⁹

Novamente, a preocupação com o avanço das heresias e superstições pelo reino é colocada como motivação principal do autor para a redação de seus tratados. Ao contrário de Martín de Castañega, de quem pouco conhecemos a vida particular, acerca de Ciruelo temos um amplo conhecimento. Natural de Daroca, Aragão, este disputado teólogo, médico, astrônomo e matemático se licenciou em Salamanca e obteve doutorado em teologia pela Sorbonne²⁰, Paris, onde também foi professor de

¹⁸ CIRUELO, Pedro, *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias: Libro muy utile y necessario a todos los buenos christianos*, Salamanca: Pedro de Castro, 1538.

¹⁹ “arguye reprovando muchas maneras de vanas supersticiones y hechizarias: que en estos tempos andan muy publicas en nuestra espanna: por la negligencia y descuydo delos sennores prelados: y delos juezes ansi eclesiásticos: como seglares: a los quales va dirigida esta obrezilla (...)” *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias: Libro muy utile y necessario a todos los buenos christianos*. Fol. 1.

²⁰ *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias: Libro muy utile y necessario a todos los buenos christianos*. Fol. 1.

matemática por dez anos²¹. Ao retornar à Espanha, o Cardeal Cisneros lhe oferece uma vaga como catedrático em teologia tomista na Universidade de Alcalá de Henares, apesar de esta não ser a sua especialidade²². Foi neste período que o seu *Tratado de Reprobación de Supersticiones y Hechicerías* foi publicado. Possuía um conhecimento inegável de retórica e era extremamente prolixo. De acordo com Tausiet, a sua obra mais famosa “está escrita con un orden y claridad extremos, a la manera de una suma teológica (...)”²³. Ciruelo possui uma produção bibliográfica bastante extensa. Além de inúmeras obras das ciências naturais, incluindo o primeiro tratado de matemáticas impresso na Espanha, possui também diversos títulos de caráter religioso²⁴. Porém suas duas obras mais famosas, a julgar pelo número de edições, são justamente aquelas escritas em língua vulgar²⁵: *Arte de Bien Confessar* (Zaragoza, 1501) e *Reprobación de las Supersticiones y Hechicerias* (Alcalá, 1530)²⁶, obra esta que contou com nove edições, sendo sete delas ainda no século XVI, uma em 1628 e a última em 1952.

Quando foi inaugurada a Universidade Complutense, sob o patrocínio do Cardeal Cisneros, abriu-se um espaço de discussão e debates de novas ideias e correntes teóricas que estavam surgindo em toda a Europa, algo em relação a que a tradicional Universidade de Salamanca era terminantemente contra. A publicação pela Universidade Complutense da Bíblia Poliglota possibilitou que até mesmo seguidores de Erasmo encontrassem ali um ambiente no qual pudessem professar suas ideias. Se Martín de Castañega se mostrava ao menos tolerante com o discurso erasmiano²⁷, Ciruelo não estava tão aberto a essas novas convicções. Porém essa cautela em relação às novas ideias não significa que o autor ainda estava preso às antigas fórmulas do pensamento intelectual. Eugenio Asensio, ao analisar as reações do teólogo frente à

²¹ A. V. Ebersole, Jr. “Pedro Ciruelo y su Reprobación de hechicerías”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Vol. 16. Nº 3-4 (2º Semestre 1962), pp. 430-437, p. 430.

²² CAMPAGNE, Fabián Alejandro. “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía”. *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*. Nº. 20 (2000): 417-456, p. 431.

²³ CARLÉS, María Tausiet. “Religión, Ciencia y Superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega”, pp. 144-145.

²⁴ A. V. Ebersole, Jr. “Pedro Ciruelo y su Reprobación de hechicerías”, p. 431.

²⁵ O que ajuda a comprovar a tese de Henry Kamen, de que a Espanha nesse período era um lugar onde o latim era muito pouco falado, inclusive pelo grosso do corpo clerical. KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition: a historical revision*. Yale University Press, 1998.

²⁶ Essa primeira edição de 1530 se perdeu e não é conhecida por nenhum estudioso, sendo que a edição mais antiga à qual temos acesso é a seguinte, de 1538. A. V. Ebersole, Jr. “Pedro Ciruelo y su Reprobación de hechicerías”, p. 431.

²⁷ “Pense en todos los que escriben en estos tempos, aun que sea Erasmo”. CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño: Miguel de Eguía, 1529. Fol. IIv.

descoberta da América, afirma que foi Ciruelo “talvez o primeiro cosmógrafo que formulou a ideia de que os novos descobrimentos arruinavam a antiga ciência.”²⁸

“Neste sentido superava aos próprios erasmistas, os quais ‘desconfiados como Sócrates da especulação pura, não cultivavam as matemáticas nem a física, que o aumento do mundo situava em primeiro plano: a velha geração os superava em curiosidade desinteressada’ (Asensio, p. 86). É preciso situar Ciruelo entre homens como Pérez de Oliva, precursor do frei Luis de León em algum aspecto, ou Gomes Pereira, cujas especulações filosóficas antecipam, em alguns pontos, as de Descartes, ou Sebastián Fox Morcillo, quem tentou integrar a corrente platônica com a aristotélica.”²⁹

Tal engenho intelectual não foi usado somente para seus estudos acerca das matemáticas, mas seus tratados religiosos também seguem a mesma linha retórica.

Mais de um século se passaria entre a obra de Castañega e o *Tribunal de Superstición Ladina* de Gaspar Navarro, e ainda mais para o *Patrocínio de Angeles y Combate de Demonios* de Blasco Lanuza, porém é possível notar que todos estes autores fazem parte do mesmo princípio de racionalização do mundo que os cerca. Acerca de Gaspar Navarro, tampouco sabemos muito de sua vida; apenas o que ele mesmo nos diz em seu livro. Natural da cidade de Aranda de Moncayo, Aragão, era cônego na Igreja de Jesus de Nazareno de Montaragon em 1631, momento de publicação da sua obra, além de a obra ter sido impressa em Huesca pela casa de Pedro Bluson. O próprio autor nos diz que havia sido pároco rural por dezoito anos antes de redigir seu tratado, o que lhe permitiu nos contar anedotas em primeira pessoa de acontecimentos que reforçavam a necessidade teológica de seu texto.

²⁸ “tal vez el primer cosmógrafo que formulo la idea de que los nuevos descubrimientos arruinaban la antigua ciencia” Eugenio Asensio, "El erasmismo y las corrientes espirituales afines", RFE, 36 (1952), pp. 86-88.

²⁹ “En este sentido aventaja a los mismos erasmistas, los cuales, ‘desconfiados como Sócrates de la especulación pura, no cultivaban las matemáticas ni la física, que el ensanchamiento del mundo situaba en primer plano: la vieja generación les superaba en curiosidad desinteresada’ (Asensio, p. 86). Hay que situar a Ciruelo entre hombres como Pérez de Oliva, precursor de fray Luis de León en algún aspecto, o Gomes Pereira, cuyas especulaciones filosóficas anticipan, en algunos puntos, las de Descartes, o Sebastián Fox Morcillo, que intentó integrar la corriente platónica con la aristotélica.” A. V. Ebersole, Jr. “Pedro Ciruelo y su Reprobación de hechicerías”, p. 431.

De Blasco Lanuza, ao contrário, conhecemos um pouco mais. Sabe-se que o autor nasceu em Sallent de Gallego em 1595, se doutorou em teologia em 1638 e a partir daí, atuou como reitor na paróquia de Sandiniés até 1640, quando se tornou prior do monastério beneditino de San Juan de la Peña. Esta obra monumental, dividida entre uma angelologia e uma demonologia, é uma espécie de continuação de outra que havia começado quinze anos antes, intitulada “Beneficios del Glorioso Ángel de la Guarda”, acerca dos favores prodigiosos que os anjos da guarda realizam a todas as criaturas. Nessa nova parte, Lanuza acrescenta seus relatos em primeira pessoa sobre um surto de possessão demoníaca que ocorreu enquanto ainda estava em Sandiniés e no qual, em um período de cinco anos (1637-1642), pelo menos 62 mulheres foram atingidas³⁰. Frente a tais acontecimentos, o Frei decidiu escrever um relato daquilo que lhe havia passado e, o mais importante, como evitar que tais acontecimentos se repetissem, mas caso viessem a se repetir, qual seria a maneira correta de agir frente a eles. É curioso notarmos que *Patrocinio de Angeles y Combate de Demonios* foi o único livro a ser impresso no monastério de San Juan de la Peña. Jorge Rivera Porta nos dá algumas alternativas que podem explicar tal exclusividade; é possível que o editor Juan Nogueira tenha se deslocado até o recluso monastério e não o contrário, que seria descer as montanhas e levar o manuscrito até Huesca. Além de lembrar que obras impressas em monastérios não eram raras no período, Civera Porta supõe que talvez, dado o teor delicado da obra tenha se optado por redigi-lo em solo sagrado; ou talvez, tenha sido uma escolha motivada pela simples comodidade do autor³¹.

2. Conceito de Superstição dentro das Obras

O conceito de superstição é parte fundamental de todos os tratados demonológicos aqui estudados. Um dos objetivos principais de tais tratados era ser um instrumento capaz de criar sentido no mundo que cercava aquelas pessoas,³² e dessa forma não só a bruxaria, mas tudo que fosse parte constituinte do mundo do qual essa comunidade cristã fazia parte deveria estar presente nos tratados. E como afirma Fabián A. Campagne, não é possível estudar as superstições sem compreender que elas faziam

³⁰ TAUSIET, Maria. “La Batalla del Bien y el Mal: Patrocinio de Ángeles y Combate de Demonios”. In *Hispania Sacra*, LXI, 2009.

³¹ RIVERA PORTA, Jorge. “Repercusiones bibliográficas de las posesiones demoníacas del Valle de Tena”. P. 32. In *Pasiones Bibliográficas*. Societat Bibliogràfica Valenciana Jerònima Galés, 2018.

³² OLMO, Ismael del. “Providencialismo y Sacralidad Real. Francisco Blasco Lanuza y la Construcción del Monarca Exorcista”. *Sociedades Precapitalistas*. Vol. 2, N° 1 (2° Semestre, 2012), p. 3.

parte de um discurso e, enquanto tal, eram capazes de criar e moldar toda uma cultura e uma sociedade³³. Para o autor, o termo “superstição” nunca foi usado para determinar uma prática própria, mas sim empregado para desqualificar a crença do outro. “Por lo tanto, la noción de superstición no existe más allá del discurso que la crea al nombrarla”³⁴. Ao unir a teoria do discurso dinâmico e relacionável de Keith Baker, onde vários discursos se comunicam e se constroem e as atividades de agentes individuais são fundamentais para esse movimento ocorrer, com a teoria foucaultiana de Mark Poster, onde o discurso é algo estático e só pode sofrer mudanças se estas partirem de um impulso interno, sendo que qualquer ação individual seria apenas um reflexo da entidade ordenadora/reguladora, e afirmar que o discurso supersticioso abarca ambas as abordagens em diferentes momentos, Campagne busca tornar visível aquilo que está invisível no texto, que por ser óbvio para os tratadistas não era preciso dizer.

Uma das principais estratégias presentes em todos os Tratados que escolhi analisar é a opção feita pelos autores em redigirem suas obras na língua vulgar; ou seja, em castelhano. Tal escolha, por parte dos próprios tratadistas, reflete o sentimento de emergência frente a um inimigo tão poderoso quanto o Diabo e a iminência de um apocalipse que a cada dia parecia menos distante.³⁵ Dado tal contexto, era primordial que a verdadeira palavra do Evangelho atingisse o maior número de pessoas possível e chegasse aos confins mais distantes do reino. De acordo com o historiador Henry Kamen, em seu livro *The Spanish Inquisition: a historical revision*, no início do séc. XVI o latim era uma língua pouco estudada entre os nobres espanhóis, e o grego nunca chegou a ser instituído como alvo de estudo. Entre o clero, apenas as camadas mais altas sabiam ler e escrever em latim, sendo que aqueles clérigos que estavam nas paróquias, em especial naquelas mais distantes dos grandes centros, nunca tiveram acesso a esse conhecimento³⁶. Não por acaso, as obras mais difundidas pela Espanha Moderna foram

³³ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2002, p. 23.

³⁴ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2002, p. 23.

³⁵ É preciso também pensar na escolha da escrita em língua vulgar inserida em um contexto no qual o Reino de Castela se afirmava como potência europeia, dando assim contornos também políticos à escolha do castelhano em detrimento do latim. ASENSIO, Eugenio, “La Lengua Companera del Imperio: Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal”. *Revista de Filología Española*, vol. 43 (1960): 399-413. SEBASTIÁN, Javier Fernández. “España, monarquía y nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución liberal”. *Studia Historica-Historia Contemporánea*, vol. 12 (1994): 45-74. ELLIOTT, John H. *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997.

³⁶ KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition: a historical revision*. Yale University Press, 1998, p. 85.

aquelas escritas em língua vulgar³⁷. Como um dos principais objetivos é compreender como tais teorias teológicas foram difundidas pelo reino espanhol, não faria sentido, nesse momento, me debruçar sobre uma obra redigida em latim, que teria pouca influência nas áreas mais periféricas. Tal teoria é confirmada pelos próprios autores dos Tratados, que em seus prólogos, justificam a escolha da redação em língua castelhana em detrimento do latim:

“(…) ordenei e compus esse tratado das superstições e feitiçarias em língua castelhana: para que os visitantes/ e curas/ e ainda todos os clérigos desse seu muito honrado e grande bispado o tenham entre as mãos (...)”³⁸

“(…) como devo a todos os meus naturais próximos de Espanha: escrever esse outro livro em nossa língua. Nele que mais particularmente se trata a matéria das superstições e feitiçarias vãs: para avisar a todos os bons cristãos; e temerosos servos de Deus (...)”³⁹

“Escrevi pois em língua fácil e comum: para que o entender da verdade seja de todos, e o método tenha mais de doutrinal do que de deleitoso.”⁴⁰

2.1. Bases Clássicas e Medievais

Antes de nos aprofundarmos nos conceitos empregados nos tratados, é preciso compreender quais são as suas bases teóricas, situadas desde o período clássico até o medieval, trata-se de obras citadas a todo o momento nos textos modernos, o que cria uma ligação clara entre o passado clássico, o mundo medieval e o horizonte intelectual cedo-moderno. A palavra “superstição” quase não sofreu modificações desde a sua original latina “*superstitio*”, existindo em praticamente todas as línguas ocidentais sem

³⁷ A. V. Ebersole, Jr. “Pedro Ciruelo y su Reprobación de hechicerías”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Año 16, No. 3/4, 1962.

³⁸ “ordene y compuse este tratado delas supersticiones y hechizarias en lengua castellana: para que los visitantes/y curas/ y aun todos los clérigos deste su muy honrado y grande obispado lo tengan entre manos (...)” CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño: Miguel de Eguía, 1529.

³⁹ “como devo a todos mis naturales proximos de espanna: escribir este otro libro en nuestra lengua. Enel quel mas particularmente se trata la materia delas supersticiones y hechizarias vanas: para avisar a todos los buenos christianos; y temerosos siervos de dios (...)” CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necessario a todos los buenos christianos*. Medina del Campo, 1538.

⁴⁰ “Escribo pues en lengua fácil, y común: porque el entender la verdad, lo sea a todos, y el método tenga mas de doctinal, que deleitoso.” NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, malefi cios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgare*. Huesca, Pedro Blusón, 1631, p. 25.

grandes variações. Porém o que o termo não se modificou na forma, mudou no significado. Campagne realiza uma divisão desses significados em três grandes blocos, lembrando que tal esquematização é apenas uma fórmula para facilitar a compreensão, sendo ela mesma muito generalizante, uma vez que mesmo dentro de cada categoria havia contradições e oposições. As três categorias seriam I. Modelo clássico greco-romano; II. Modelo cristão; III. Modelo científico-racionalista.

Na língua grega clássica, não há uma palavra exata que se possa traduzir o termo “superstição”, sendo que o mais comum é traduzi-lo como “*deisidaimonía*”⁴¹, cujo significado vai adquirindo um caráter cada vez mais negativo com o passar do tempo. Os principais textos aos quais temos acesso acerca do tema foram escritos por Plutarco e Luciano de Samosata. Em sua *Peri deisidaimonías*, Plutarco se debruça sobre dois temas principais que julga estar intimamente relacionados com o tema da “*deisidaimonía*”, o ateísmo e a religião. Tão importante seria essa obra que foi usada como uma das bases para a obra de Tomás de Aquino, séculos depois. O autor clássico coloca a *deisidaimonía* como uma crença que produz um temor que humilha e desalenta o homem, que crê que os deuses são seres adversos e funestos que o perseguem. Nessa lógica, para aquele que está possuído por essa crença, só resta a derrota e a desesperança. Porém ao contrário dos cristãos, tal atitude perante os deuses não causa consequências tão sérias para o ordenamento e funcionamento do mundo. Já no mundo romano, temos diversos exemplos que teorizam o significado do termo “*superstitio*”. Para Sêneca, ela é uma falta intelectual relacionada com alguma patologia. De acordo com Horácio, é decorrente de uma crença vã, falando com ironia daqueles que creem em astrologia, em presságios funestos, etc. Um dos grandes influenciadores da teologia cristã, Virgílio, define a *superstitio* como “toda forma de prestar culto às divindades que se apartam das tradições e costumes estabelecidos.”. Outra forma comum de se classificação é a que faz Tácito, que coloca a “*superstitio*” como qualquer forma de culto estrangeiro.

Uma das obras mais difundidas durante o medievo foi o livro XXVIII da *Naturalis historia* de Plínio e, com frequência, tal obra foi tida como crucial para a

⁴¹ Tradicionalmente, o termo grego “*deisidaimonía*” foi usado como tradução para o termo latino “*superstitio*” já pelos próprios autores clássicos. “*Deisidaimonía*” deriva de “*deisidaimon*”, que significa “aquele que teme os ‘*daímones*’”. A princípio, é provável que o termo tenha sido usado com um caráter neutro, indicando apenas um temor às entidades superiores, sem que houvesse alguma conotação negativa. CAMPAGNE, Fabián Alejandro. “Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII”, p. 38.

compreensão do conceito latino de superstição. Porém para Campagne, tal leitura do texto não passa de um anacronismo, uma vez que Plínio não usa em nenhum momento a palavra *superstitio*. Entretanto, em diversos momentos ele descreve práticas que correspondem ao conceito de “deisidaimonía”, sem dizer se concorda ou não com tais práticas, deixando tal julgamento a cargo do leitor. Na leitura feita por Campagne, Plínio não utiliza o termo “superstitio” por não concordar com o significado negativo que ele traz consigo (desqualificação, rechaço, reprovação). Outro autor clássico que influenciou em grande medida os autores cristãos foi Cícero e, a respeito da superstição, duas de suas obras são chaves para o seu entendimento. Se em *De Natura Deorum* vemos um debate a respeito da natureza dos deuses, em *De Divinatione* há o problema do conceito de “destino”.

“se os epicureus tendem a negar a intervenção dos deuses celestes no mundo, os estóicos tendem a exagerar sua presença. A *superstitio* adquire um novo sentido nesse contexto: superstição é também atribuir aos deuses fenômenos que não são senão produto da natureza, da causalidade, ou da livre ação dos homens; *superstitio* é também uma incorreta compreensão da ordem das causalidades que regem o espectro possível de acontecimentos humanos e naturais.”⁴²

Mas é preciso recordar que mesmo para Cícero, atitudes supersticiosas não significam a anulação da religião em uma sociedade. Então para o autor clássico, a *superstitio* seria uma falta intelectual de quem a pratica, um temor infundado dos deuses e a sua multiplicação numérica tendendo ao infinito e, portanto, uma interpretação errônea da ordem de causalidade natural do mundo.

Passando agora para as visões cristãs da superstição, temos em Santo Agostinho um de seus maiores expoentes. De acordo com o Santo, a “*superstitio*” seria a unificação de determinadas práticas culturais com outras não culturais e ela pode

⁴² “si los epicúreos tienden a negar la intervención de los dioses celestes en el mundo, los estoicos tienden a exagerar su presencia. La *superstitio* adquiere un nuevo sentido en este contexto: superstición es también atribuir a los dioses fenómenos que no son sino producto de la naturaleza, de la casualidad, o del libre accionar de los hombres; *superstitio* es también, una incorrecta comprensión del orden de causalidades que rige el espectro posible de acontecimientos humanos y naturales.”CAMPAGNE, Fabián Alejandro. “Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII”, p. 51.

ocorrer de duas maneiras diferentes: a primeira seria por erros cometidos durante algum ritual cristão ou durante alguma adoração a Deus. A segunda se refere à crença em amuletos, malefícios, horóscopos, agouros, etc., sendo que tais crenças poderiam ou não possuir qualquer relação com algum tipo de adoração ou com o mundo sobrenatural⁴³. Além de relacionar a superstição com a idolatria, seguindo a mesma linha de autores anteriores, Agostinho estende essa definição e acrescenta mais três conjuntos de crenças e práticas: I. Consultas e pactos de adivinhação que os homens realizam com demônios, que são as artes mágicas, e a essa classe pertencem os livros de adivinhos e agouros; II. Tudo que condena a ciência médica que tenha alguma relação com qualquer tipo de símbolos ocultos ou manifestos; III. Práticas do cotidiano que as pessoas fazem ou deixam de fazer por acharem que isso trará boa ou má sorte/agouros. Pela primeira vez, práticas diferentes são reunidas em um único termo de “superstição”: a idolatria, a adivinhação, amuletos medicinais e as vãs observâncias⁴⁴.

Aqui chegamos a dois conceitos-chave da teoria de superstições de Santo Agostinho. O conceito de “vanitas” e o que pode ser classificado como um pacto demoníaco. Todas essas quatro práticas citadas acima são vãs, no sentido de que elas não podem produzir o resultado que se espera delas. Porém há uma diferença entre um indivíduo ser ignorante no assunto e não saber exatamente das consequências daquilo que está praticando, e um indivíduo realizar tais atos sabendo que são vãos. Para o Santo, esses últimos depositam a sua fé no Demônio. Nessa lógica, atos supersticiosos só podem ter um resultado se houver ali a agência do Demônio e, portanto, só podem ser resultado de um pacto demoníaco⁴⁵. Outro conceito chave na compreensão da superstição de Agostinho é a sua definição de “Signo”. Este seria “uma coisa que, para além de sua manifestação sensível, sugere por sua natureza uma ideia diferente.”⁴⁶ Alguns desses signos foram criados por Deus, outros pelo próprio homem, sendo que algumas dessas convenções criadas pelo homem são úteis e necessárias (como por exemplo, as roupas, o alfabeto, sistema de pesos e medidas, etc.), outras são supérfluas (como as manifestações artísticas) e outras ainda são supersticiosas (enquanto as duas

⁴³ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, p. 53.

⁴⁴ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, p. 56.

⁴⁵ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, p. 58.

⁴⁶ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, p. 59.

primeiras se estabelecem em acordo um acordo entre os homens, esta última se estabelece em um acordo entre os homens e os demônios). O autor unifica no mesmo termo práticas cultuais (abusos e desvios cometidos durante um ritual de adoração a Deus) com outras não cultuais (crença em amuletos, horóscopos, malefícios, agouros e não possuem necessariamente qualquer relação com o sobrenatural). Além de relacionar a superstição com a idolatria, ideia que já era comum no período, o santo adiciona outras três categorias na sua definição de superstição: I. Consultas e pactos que os homens estabelecem com os demônios. Fazem parte dessa categoria os livros de adivinhação assim como os de agouros. Pela primeira vez, atos supersticiosos aparecem relacionados com atos demoníacos. II. Toda e qualquer prática ou discurso que condene a ciência médica em favor de “certos simbolismos ocultos ou manifestos”. III. Práticas cotidianas que as pessoas fazem ou deixam de fazer por crerem que aquilo trará boa ou má sorte/agouros. Agostinho é inédito também ao reunir práticas diferentes em um único termo, ‘superstição’: a idolatria, a adivinhação, amuletos medicinais e as observações vãs. Dentro do modelo agostiniano, as práticas supersticiosas “não se sustentavam dentro de um sistema de causas, mas sim sobre um sistema de signos: os mesmos não possuíam uma função causal, mas sim semântica.⁴⁷”

Outro teólogo fundamental para a reformulação das teorias cristãs, incluindo a superstição, é São Tomás de Aquino, que classifica a superstição como um vício oposto à religião. O autor da *Summa Theologica* adiciona uma nova dimensão aos significados de superstição: um culto indevido ao verdadeiro Deus. Essa nova categoria era dividida em outras duas, a Superstição Perniciosa (quando o significado do culto está em desacordo com a realidade significada) e a Superstição Supérflua (quando a falsidade do culto provinha das pessoas que o estavam realizando). Aquino era um crítico de Santo Agostinho, e dentro do assunto que estamos tratando aqui, Aquino afirmava que a forma com que as práticas cultuais e não cultuais foram classificadas por Agostinho foi um tanto arbitrária, e que este havia tentado em vão, usar da sua teoria dos signos e dos pactos demoníacos para sanar essas lacunas. Então o autor propõe uma nova categoria do que seria o pacto demoníaco; seria a criação teórica do pacto tácito, secreto ou implícito, que é quando o indivíduo não possui a intenção de invocar um demônio, mas

⁴⁷ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, p. 59. GIELIS, Marcel. “The Netherlandic Theologian’s Views of Witchcraft and the Devil’s Pact”. In GIJSWIJT-HOFSTRA, Marijke; FRIJHOFF, Willen (eds.), *Witchcraft in the Netherlands from the Fourteenth to the Twentieth Century*. History of the Low Countries, vol. I. Rotterdam: Universitaire Pers Rotterdam, 1991.

mantém práticas que podem incentivar o mesmo a agir secretamente. Essas seriam as superstições não culturais. Se anteriormente apenas a intenção de se usar um amuleto era tida como errada, mesmo que aquilo não surtisse nenhum efeito, agora com o pacto implícito há a total demonização do conceito de superstição. A adivinhação, as vãs observâncias, os amuletos medicinais, todos remetem ao mesmo pecado de “*Superstitio*”, porque ao final, todas implicam em um pacto implícito ou explícito com o Demônio⁴⁸. Retomando o pensamento aristotélico e com o intuito de preencher algumas lacunas e resolver algumas contradições deixadas por Santo Agostinho, o Aquinense coloca a “*superstitio*” dentro dos vícios contra a religião. A religião seria a “*justa medida*”, enquanto a superstição se colocaria em oposição por excesso.

A incorporação teórica de um pacto implícito se tornou extremamente importante nos séculos que se seguiram. Com Jean Gerson, essa noção adquiriu forma plena. Um dos teólogos mais influentes do Medievo tardio, em seu livro *De erroribus circa artem magicam*,⁴⁹ Gerson solidifica a ideia que qualquer tipo de relação com o Demônio constituía um pacto. Mesmo que mais de dois séculos tenham se passado, a obra de Gerson ainda constituía uma das bases fundamentais de tratadistas como Blasco y Lanuza. Porém foi somente a partir da segunda metade do século XVI e início do XVII que as teorias acerca do pacto demoníaco atingiram suas características máximas e típicas da primeira modernidade, abarcando aquilo de que o modelo de Santo Agostinho não dava conta.

Porém cabe perguntar por que razão a Igreja teria se preocupado tanto com práticas cotidianas, que podem nos parecer insignificantes, quando possuía inimigos maiores a nosso ver para enfrentar. No período tardo-medieval e na época cedo-moderna, o cristianismo ocidental se propunha como um fenômeno total e, como tal, não admitiria a existência por parte de seus integrantes de práticas que fugissem da sua lógica. A comunidade cristã funciona a partir de um delicado equilíbrio onde cada um possui um papel fundamental na manutenção da ordem do mundo. Qualquer atitude individual que fugisse da lógica cristã, por menor e mais insignificante que pudesse parecer, poderia comprometer toda a existência da comunidade e do próprio mundo. Sendo assim, quando um mal ocorria, o cristão deveria ou procurar algum remédio

⁴⁸ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, pp. 65-67.

⁴⁹ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, p. 70.

natural ou rezar e pedir auxílio aos sacerdotes da Igreja. Se nada disso adiantasse, ele deveria aceitar que aquela sua condição era a vontade de Deus, assim como nos ensina Jó em seu livro (uma das obras mais citadas pela literatura anti-supersticiosa). Por esse motivo, a superstição era uma rebeldia contra a vida ascética cristã. O homem supersticioso agora não seria mais temeroso e ignorante como era na cultura clássica, mas sim um ser soberbo, um “anti-Jó”⁵⁰.

2.2. Superstição na Espanha Moderna

Para Martín de Castañega, o pacto diabólico é a base de todas as superstições e, de acordo com Mikel Azurmendi, esse seria o motivo pelo qual o tratadista dedica boa parte de sua obra ao Sabá das bruxas⁵¹. Qualquer forma de superstição, mesmo que tenha sido decorrente de um pacto tácito, ou seja, quando a pessoa não teve a intenção de compactuar com demônios mas realizou atos que só podem demonstrar resultados a partir da ação destes, é fruto de atos demoníacos.

“Pois bem, é bem discutido e parece que quando são superstições e coisas suspeitas/ e invocações não acostumadas na Igreja/ alcançamos ligeiramente o que pedimos de coisas que parecem e se sentem corporais e temporais, fora de todo o curso natural, aquilo não vem da mão piedosa de Deus, mas do demônio, permitindo-o Deus pelos pecados dos que naquelas superstições se colocam (...) porque o demônio como não visa as circunstâncias virtuosas que se requerem para que a oração e invocação tenha eficácia/ nem é médico que guarda as regras que a nossa fraqueza e enfermidade convêm/ sempre responde com a obra e efeito do que lhe pedem quando o chamam, se possui para isso licença (...)”⁵²

⁵⁰ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, pp. 139-143.

⁵¹ AZURMENDI, Mikel. “Una Aproximación al Concepto de Superstición en el Siglo XVI desde el Libro de Castañega”, p. 8.

⁵² “Pues bien se arguye y claramente parece que quando son supersticiones y cosas sospechosas/ e invocaciones no acostumbradas en la iglesia/ alcanzamos ligeramente lo que pedimos de las cosas que parecen y se sienten corporales y temporales, fuera de todo curso natural, aquello no viene de la mano piadosa de Dios, salvo del demonio, permitiéndolo Dios por los pecados de los que en aquellas supersticiones se ponen (...) porque el demonio como no mira las circunstancias virtuosas que se requieren para que la oración e invocación tenga eficacia/ ni es médico que guarda las reglas que a nuestra flaqueza y enfermedad convienen/ siempre responde con la obra y efecto de lo que le piden quando le llaman, si tiene para ello licencia (...)”. CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Capítulo XVIII.

Uma das questões chaves nos tratados demonológicos da primeira modernidade era distinguir entre a religião, superstição e as chamadas leis naturais, ou razão natural. O Tratado de Castañega não é diferente. Para tentar explicar os diferentes acontecimentos do mundo, assim como as suas origens, o autor usa a classificação dicotômica de Platão de Bem/Belo versus Mal/Feio⁵³.

“assim algumas matérias são tão bonitas pela conformidade que possuem com a razão natural/ que não pedem outras cores para persuadir nem lisonjear/ mas outras há (como esta da qual falamos) que é tão feia/ desalinhada e descomposta que parece bruxa/ tão remota e apartada do entendimento humano que não a pode ver/ nem entender/ e apenas crer (...).”⁵⁴

Dessa forma, tudo que é belo é pertencente à Igreja de Deus (ou seja, a Igreja católica) e tudo que for o seu oposto, ou seja, demoníaco, é horrendo. Seguindo essa lógica, Castañega desenvolve seu raciocínio de que o Demônio, que possui grande inveja dos poderes divinos, imita tudo que o Senhor realiza e comanda, mas de uma maneira feia e imperfeita. E é justamente por esse motivo que a igreja diabólica existe. Se no catolicismo os Sacramentos são simples, utilizando de palavras e objetos do cotidiano, o Diabo exige que seus seguidores usem de objetos obscuros, como partes de animais e unguentos de plantas, e tenham que pronunciar seus “sacramentos” em línguas estranhas, como o hebraico ou o grego.

Acerca da Ciência Natural, Castañega se dedica mais à questão de se é válido ou não consultar médicos naturais quando se está enfermo ou se apenas os médicos espirituais são capazes de curar as moléstias humanas. Apesar de muitos de sua época duvidarem da eficácia total da medicina natural, o tratadista franciscano defende em muitos aspectos a confiança em tais profissionais, o que não significa que essa crença deva ser total e que a população não deva estar sempre atenta. Para o autor,

⁵³ CARLÉS, María Tausiet. “Religión, Ciencia y Superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega”, p. 140.

⁵⁴ “asi algunas materias ellas se son tan hermosas por la conformidad que tienen con la razón natural/ que no piden otros colores para persuadir ni halagar/ mas otras ay (como esta de que hablamos) que es tan fea/ desaliñada y descompuesta que parece bruxa/ tan remota y apartada del entendimiento humano que no la puede ver/ ni entender/ y apenas creer (...)” CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Prólogo.

“Não estão reprovadas as experiências empíricas naturais dos médicos/ ainda que a alguns pareçam superstições ou coisas vãs; (...). Mas se alguém, sendo médico, sem outra malícia se utilizasse delas, porque foram escritas por doutores, que por experiências as provaram, não é razão para que se tenha suspeita delas, porque assim a imaginação do paciente com aquelas coisas se fortifica e se esforça, e para alcançar a mais rapidamente favorecem. (...) Outras coisas que se fazem com mistura de palavras e cerimônias nem são coisas naturais, nem são empíricas, são antes superstições; ainda que as tenham escrito doutores e livros de medicina, quanto mais que os principais médicos e autores daquelas faculdades foram infiéis, assim como Hipócrates, Galieno e Avicena, e outros muitos; e como agora os católicos, faltando as regras e remédios naturais, pedem favor aos santos para que Deus tenha por bem de suprir o que por eles e pela virtude natural falta, e assim recorriam às superstições e invocações diabólicas (...)”⁵⁵

Aqui, o sacerdote deveria admitir os limites de seus conhecimentos e aceitar que alguns males só poderiam ser sanados com o auxílio dos médicos naturais. Em qualquer caso de suspeita de possessão demoníaca, um médico deveria ser chamado para determinar se aqueles sintomas eram realmente causados por um demônio, e nesse caso um exorcista qualificado deveria ser chamado, ou se aquele quadro era efeito de causas naturais e que, dessa forma, requeriria remédios naturais. Castañega também afirma que era preciso levar em conta que o mundo natural ainda era muito misterioso para o homem e que uma doença natural poderia ser confundida com uma possessão demoníaca. Nesses casos, os remédios espirituais não iriam curar aquela pessoa não porque eles não fossem eficazes, mas sim porque não possuiriam competência para curar aquele mal específico, da mesma forma que os remédios naturais podem não surtir efeito não porque a medicina natural é uma farsa, mas sim porque o homem ainda não possui o conhecimento necessário para curar todas as enfermidades naturais do mundo.

⁵⁵“No están reprobadas las empericas o experiencias naturales de los médicos/ aunque a algunos les parecen supersticiones o vanidades; (...) Mas si alguno, seyendo médico, sin otra malicia usase de ellas, porque las halla en los doctores escritas, que por experiencia la probaron, no es razón que se tengan por sospechosas, así porque la imaginación del paciente con aquellas cosas se fortifica y se esfuerza, y para alcanzar más presto la salud favorecen. (...) Otras cosas que se hacen con mezcla de palabras y ceremonias ni con cosas naturales ni son empericas, antes son supersticiones; aunque se hallen escritas en los doctores y libros de medicina, cuanto más que los principales médicos y autores de aquella facultad fueron infieles, así como Hipócrás, Galieno y Avicena, y otros muchos; y como agora los católicos, faltando las reglas y remedios naturales, piden favor a los santos para que Dios tenga por bien de suplir lo que por ellos o por la virtud natural falta, así entonces recorrían a las supersticiones e invocaciones diabólicas (...)” CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Capítulo XV.

Até mesmo as possessões demoníacas poderiam ser facilitadas por questões físicas e individuais. O excesso de bílis negra e humores melancólicos poderiam facilitar a entrada de demônios no indivíduo⁵⁶, ou até mesmo gerar um quadro clínico no paciente onde este poderia aparentar estar possuído por algum demônio, mas em realidade estaria apenas sofrendo os sintomas de tais disfunções.

Entretanto esse modelo do tratadista franciscano o obrigou a legitimar, em parte a ação de um dos principais inimigos tanto da medicina natural quanto dos sacerdotes: os *saludadores*⁵⁷. Seguindo a sua própria lógica, de que ainda há muitos mistérios no mundo natural que desconhecemos e cujas causas não entendemos, o autor defende que é inteiramente possível que uma pessoa nasça com um determinado dom, no caso o poder de cura por meio da saliva. Em suas próprias palavras, esta seria uma “virtude natural que nasce da complexidade natural do corpo: é por essa razão que os que possuem essas virtudes naturais/ e por experiência as mostra/ são reprovados e condenados por suspeitos ou supersticiosos”.⁵⁸ E seguindo este princípio, há aqui a crítica ao poder taumatúrgico dos reis franceses. O dom de cura, seja pelo toque ou pela saliva, só pode ser obtido no momento do nascimento. Ou seja, a pessoa teria que possuir este dom desde sempre, não sendo assim possível que alguém adquirira tais dons no momento em que é coroado Rei. De todos os demonólogos aqui estudados, Castañega é o único que sai em defesa dos *saludadores*.

⁵⁶ Nos próximos capítulos irei relacionar a presença de tais humores melancólicos e os corpos femininos, o que faria com que mais mulheres do que homens fossem acometidos por tais males, e quais eram as explicações que os tratadistas davam para este fato.

⁵⁷ Essa figura, típica da Península Ibérica, era alvo de grandes debates na Primeira Modernidade, sendo em diversos momentos condenados e exaltados pelas autoridades locais. Dotado de poderes curativos adquiridos desde seu nascimento (geralmente se considerava o sétimo filho de um casal que só tenha produzido filhos homens), sua função não se resumia apenas em curar doenças, mas também se estendia a apontar a sua causa, em especial distinguir entre uma enfermidade natural, a ação de demônios e malefícios provocados por bruxaria. Ou seja, enquanto a bruxa era um ser tipicamente feminino, o *saludador* era um ser masculino. Enquanto a função da bruxa era causar o mal e trazer enfermidades apenas com o seu olhar, o *saludador* tinha a função de curar e reestabelecer a ordem a partir dos poderes que possuía em sua saliva (sentido esse que era considerado oposto à visão). Muitas vezes chamados de “caçadores de bruxas”, esses homens possuíam uma função social de extrema importância que ia muito além de curarem doenças: era deles a função de identificarem se um malefício ou feitiço havia sido lançado e quem seria o responsável por isso. TAUSIET, María. “Healing Virtue: *Saludadores* versus Witches in Early Modern Spain”; CAMPAGNE, Fabián Alexandre. “El Sanador, el Párroco y el Inquisidor: los *Saludadores* y las Fronteras de lo Sobrenatural em la España del Barroco”. Usal, vol. 29 (2007):307-341.

⁵⁸ “virtud natural que nace de la complexión natural del cuerpo: y por esto no es razón que los que estas virtudes naturales tienen/ y por experiencia las muestran/ sean reprobados o condenados por sospechosos o supersticiosos”. CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Capítulo XII.

“Sobre o que está acima declaro ter tido ocasião de duvidar e inquirir que tal seja a virtude que os reis da França mostram possuir em curar as escrófulas. Porque aquela virtude seria natural ou sobrenatural: não pode ser natural/porque as influências celestiais naturais/ e as compleições corporais reinam; e influenciam e fazem a sua operação nos corpos naturais/ e não nas dignidades nem nas coisas artificiais: e assim, se o Rei da França não possuía tal virtude natural antes de ser rei, não é possível que a tenha depois, apenas porque lhe fizeram rei/ porque (como está dito) nem por toda a dignidade, salvo pela compleição corporal (...) poderia ter o homem virtude de sanar algumas enfermidades ou paixões com a saliva/ ou com o alento, ou com o tato/ e não subitamente”.⁵⁹

Mais de um século mais tarde, Blasco Lanuza iria inverter por completo muitas das ideias de Castañega.

Mas antes de adentrarmos no século XVII, temos ainda no XVI outro autor de extrema importância dentro dos tratados demonológicos: Pedro Ciruelo. Seu livro é dividido em três partes: I. Discorre acerca das vãs superstições e das feitiçarias; II. Debruça-se sobre a nigromancia e outras artes adivinhatórias; III. Fala sobre as feitiçarias feitas para que se alcançasse algum bem. Portanto, suas definições de “superstição” se concentraram na primeira parte de seu tratado.

Se anteriormente a lógica teológico-filosófica já havia acrescido a noção de pactos tácitos e implícitos nas definições de “superstição”, agora Ciruelo as leva às últimas consequências, ao adicionar uma relação de causa e efeito entre as práticas supersticiosas e o *Decálogo*. Logo no início, o acadêmico já coloca a superstição como o maior dos pecados que um homem pode cometer. Para chegar a essa conclusão, o autor usa da seguinte lógica: Os mandamentos de Deus são ordenados do mais para o menos importante, sendo que tal ordem está diretamente relacionada com o princípio que ele rege. Sendo assim, o Primeiro Mandamento é o mais perfeito de todos não só

⁵⁹“De lo arriba declarado he tenido ocasión de dudar e inquirir qué tal sea la virtud que los reyes de Francia muestran tener en curar los lamparones. Porque aquella virtud sería natural o sobrenatural: no puede ser natural/ porque las influencias celestiales naturales/ y las complexiones corporales reinan/ influyen y hacen su operación en los cuerpos naturales/ y no en las dinidades ni en las cosas artificiales: y así, si el Rey de Francia no tenía tal virtud natural antes que fuese rey, no es posible que la tenga después, sólo porque le hayan alzado por rey/ porque (como está dicho) no por la dinidad, salvo por la complexión corporal (...) podría tener el hombre virtud de sanar algunas enfermidades o pasiones con la saliva/ o con el aliento o tacto/ y no súbitamente”. CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Capítulo XIII.

por estar em primeiro lugar, mas porque a virtude que ele prega é a mais honrada e desejada de todas: a virtude da religião.

E como consequência, o pecado que contra essa virtude se comete é o maior de todos os vícios morais, que é o quebrar o voto feito no batismo diante de Deus e da Igreja Católica. Estes são os pecados das superstições e feitiçarias de que principalmente fala esse livro”⁶⁰

E é exatamente por esse motivo que todo o tratado de Ciruelo possui o Primeiro Mandamento como guia ético-moral principal. Nesse contexto, a superstição é o pior pecado porque atenta contra este que é o maior de todos os mandamentos.

“todas as superstições e feitiçarias vãs as achou e ensinou o diabo a seus homens, e portanto todos os que aprenderam e exercitam são discípulos do diabo.”⁶¹

“Coloquemos já outra (...) regra ou princípio que declare quais obras dos homens são vãs/ supersticiosas/ e diabólicas (...) e a regra é essa: que toda obra que o homem faça para haver algum bem/ ou para desculpar algum mal: se as coisas que ali coloca/ e as palavras que ali diz não possuem virtude natural nem sobrenatural para fazer aquele efeito, aquela operação é vã/ supersticiosa e diabólica.”⁶²

⁶⁰ “y por consiguiente el pecado que contra esta virtud se comete es el mayor de los vicios morales, que es quebrantar el voto que se hizo en el bautismo delante de dios y de la yglesia catholica. Estos son los pecados de las supersticiones y hechizarias de que principalmente habla este libro.” CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. Fol. 6v.

⁶¹ “todas las supersticiones y hechizarias vanas las halló y enseñó el diablo a los hombres, y por ende todos los que las aprenden y exercitan son discípulos del diablo.” CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. fol. XI. v. (edição de 1538).

⁶² “Pongamos ya otra (...) regla o principio que declare quales obras de los hombres son vanas/ supersticiosas/ y diabólicas (...) y está es la regla: que toda obra que el hombre haze para aver algún bien/ o para escusar algún mal: si las cosas que alli pone/ y las palabras que alli dize no tienen virtud natural ni sobrenatural para hacer aquel effecto aquella operación es vana/ supersticiosa/ y diabólica.” CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. fol. XIII.

Para Ciruelo, as superstições existem porque o Diabo anseia por voltar a ter os poderes e domínios que possuía antes da redenção de Cristo e, para isso, usa das idolatrias manifestas para que os homens voltem a adorá-lo como antes⁶³. Dessa forma, o autor deixa claro que qualquer tipo de superstição abrevia a chegada do Juízo Final sobre a terra, sendo assim uma das maiores ameaças que o homem poderia enfrentar e por isso ela deve ser combatida a todo custo.

Mas para se combater este mal, é preciso que esteja claro o que é ou não um ato supersticioso. Ciruelo inicia sua explanação constatando que muitas pessoas recorrem às superstições no anseio de sanarem algum mal. Há portanto duas categorias de coisas que se buscam para realizar uma cura: aquelas coisas que possuem virtudes naturais de cura e aquelas que não possuem virtude alguma. O mesmo vale para as palavras; algumas possuem virtudes para curar, outras não. As superstições estariam então nessa segunda categoria de coisas que não possuem virtudes naturais de cura e, se elas produzem algum resultado, a única explicação é que algum demônio está agindo por meio delas.⁶⁴ Há também casos onde a pessoa deseja ter alguma coisa, mas que não consegue possuir pelos meios naturais possíveis de serem alcançados pelos seres humanos; então pede ajuda sobrenatural, mas nem Deus nem os anjos bons atendem ao seu pedido; e por não aceitar a vontade divina, os homens pedem auxílio aos anjos maus, que são os demônios, pois estes estão prontos para cumprir todos os desejos maléficis dos homens. E é por isso que o Diabo criou as superstições.⁶⁵ No terceiro capítulo desta primeira parte, o autor passa a elencar os tipos de superstições que existem e quais são as suas características básicas, para nos capítulos seguintes das partes dois e três se aprofundar em cada uma especificamente.

Portanto há duas modalidades principais, no que respeita às superstições: as que os homens usam para saber algum segredo das coisas e as que usam para alcançarem algum bem ou para se livrarem de algum mal deste mundo. As primeiras são chamadas pelos sábios de “artes divinatórias”.

⁶³ CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. fol. XI. v.

⁶⁴ CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. fol. XIV.

⁶⁵ CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*, fol. XVI.

“E destas há ainda duas maneiras mais especiais: porque uma delas visa fazer pacto ou concerto claro e manifesto com o diabo (...) e esta arte é a nigromancia que invoca os diabos. Outra faz pacto mais encoberto e secreto com o demônio: e ainda que neste caso os homens não lidem diretamente nem falem com o demônio: e através delas o maligno espírito secretamente lhes move a fantasia e lhes representa o que hão de dizer”⁶⁶

Acerca do segundo tipo de superstições, também estas são divididas em duas espécies:

“Algumas delas são encomendadas para sanar algumas enfermidades sem medicinas (...). E estas propriamente se chamam os ensalmos ou *enxarmos* ou conjuros. Há outras destas que se ordenam para se ter graça com os senhores/ ou sorte nos jogos/ ou no comércio/ ou em caças/ ou em algumas outras coisas mundanas. E o próprio nome das tais coisas é feitiçarias, a saber, feituvas vãs.”⁶⁷

Resumindo, para o autor há quatro espécies de superstições no mundo natural: a *nigromancia* (invocação de demônios, decorrente de um pacto explícito com ele), *adivinhação* (pacto implícito que se faz com o demônio para se conhecer segredos do passado e do futuro), *ensalmos* (emprego de palavras ou outras coisas vãs para curar alguma enfermidade sem o uso de qualquer tipo de medicina), o emprego de *cédulas ou outros amuletos* (para se obter algum tipo de favor especial), essas duas últimas sendo denominadas *feitiçarias*.

A respeito da medicina natural, Pedro Ciruelo tinha algumas divergências com seu contemporâneo Martín de Castañega. Ao contrário do frei franciscano, que achava que o sacerdote dependia dos saberes médicos, Ciruelo defendia que o médico deveria

⁶⁶ “Y destas ay aun dos maneras mas especiales: porque unas dellas son para hazer pacto o concierto claro y manifesto conel diablo (...) y esta arte es la nigromancia que invoca alos diablos. Otras dellas hacen pacto mas encubierto y secreto conel demonio: que aun que por ellas los hombres no tengan platica/ o habla con el demonio: mas hacen y dizen ciertas cerimonias vanas ordenadas por el diablo: y conellas el maligno espíritu secretamente le mueve la phantasia y les representa lo que han de decir.” CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. Fol. XVII.

⁶⁷ “Las unas dellas se ordenan para sanar algunas enfermidades sin medicinas (...). Y estas propriamente se llaman los ensalmos o enxarmos o conjuros. Ay otras destas que se ordenan para tener gracia con señores/ o dicha en juegos/ o en mercaderías/ o en caças/ o en otras algunas cosas mundanas. Y su proprio nombre destas es hechizerias: quiere decir hechuras vanas.” CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. Fol. XVII.

estar subordinado ao marco ético-religioso de comportamento que impunha a doutrina católica.⁶⁸ Para o teólogo, também não era lícito que os médicos fizessem uso de determinadas práticas e dizeres, uma vez que a esses profissionais também deveriam ser aplicadas as regras relativas à superstição. Mas isso não quer dizer que a atuação dos médicos deveria ser colocada de lado. Ao contrário, enquanto ele próprio um estudioso da medicina natural, tendo escrito alguns tratados medicinais, Ciruelo defende a sacralidade dos saberes medicinais, e recomenda que antes de mais nada, a qualquer sinal de enfermidade, a opinião de um médico deveria ser consultada; mas como estes estavam subordinados ao modelo cristão de tratamento da superstição, ao contrário da opinião de Castañega, não poderiam recomendar nenhum tipo de amuleto ou coisas vãs.

Como consequência, Ciruelo condenava qualquer tipo de cura alternativa, e aqui estavam incluídas as práticas dos *ensalmadores* e dos *saludadores*. Ao contrário do que dizia seu contemporâneo, se os toques e dizeres de tais profissionais surtiram efeito, era porque o Demônio tinha agido ali e, portanto, tais práticas tinham que ser combatidas a todo custo. E ainda condena os *saludadores* por propagandear que seus poderes curativos são uma graça concedida por Santa Catalina e Santa Quitéria, e mostrarem a marca da roda cravada em suas carnes. Para o autor, tal marca ou foi forjada pelo próprio saludador, ou foi marcada pelo Demônio; sendo assim, tais pessoas sabem apenas enganar aqueles que estão passando por dificuldades.

“Dizem (...) muitas pessoas simples: Já fizemos as nossas diligências/ que fomos aos médicos e cirurgiões, e gastamos tempo e dinheiro neles e nas medicinas: e nunca recebemos remédio deles: antes, pioramos. Depois com muita devoção encomendamos a Deus e aos Santos/ fazendo dizer missas, esmolos, jejuns, e outras obras piedosas e santas: e nunca alcançamos remédio de cura em nossas necessidades: e vemos que com ensalmos e nomes nos curamos em poucos dias muito facilmente e a um baixo custo/ pois por que não nos será lícito que busquemos outros quaisquer remédios para nossos males, e enfermidades, por onde queira, e como queira que pudéssemos tê-los (...). E uma vez que os Santos Doutores da Igreja declararam que nos ensalmos e nomes comumente há pacto secreto com o diabo (...) de forma alguma deve o temeroso servo

⁶⁸ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía”, p. 432.

de Deus querer curar-se daquela maneira, ainda que saiba que vá morrer: porque não é razão que o homem queira sarar, ainda que Deus não o queira.”⁶⁹

Um dos maiores problemas estaria no fato de que as medicinas naturais levam tempo para surtirem o efeito desejado, enquanto que a ação de demônios dá a impressão de ser rápida e mais eficiente e, dessa forma, justificável. Mas essa linha de raciocínio é errônea e perigosa, e os cristãos devem ser alertados de seus perigos.⁷⁰ Se nem as medicinas naturais, nem as rezas santas dos padres da Igreja surtiram qualquer efeito, então a pessoa deve aceitar que aquela é a vontade divina, e não procurar outros meios escusos de acabar com aquele mal.

Porém uma solução cabível que o professor aragonês nos dá é a automedicação, que apesar de não ser o ideal, é preferível à cura por meios supersticiosos. E o próprio Ciruelo, autoridade no assunto, nos apresenta uma lista de remédios que podem ser usados por qualquer pessoa onde quer que ela esteja:

“a [diligência] das medicinas, não as sabem os simples: e os pobres, ainda que as conheçam, não podem tê-las, especialmente se moram longe das cidades/ e vilas onde estão os sábios médicos. E por isso quero aqui deixar remédios naturais de algumas medicinas para as infecções venenosas da mordida de cães raivosos/ de mordida de escorpião, de lagarto/ de serpente ou víbora/ e de outro qualquer animal venenoso. Estes remédios serão coisa que facilmente se pode achar em todos os lugares/ e as podem ter também os pobres assim como os ricos/ e valem para se remediar de pronto (...). Aproveitará esse regimento medicinal aos bons Cristãos, para que vendo que este

⁶⁹“Dizen (...) muchas personas simples. Ya hemos hecho nuestras diligencias/ que ymos ido a los médicos y cirujanos, y hemos gastado tiempo y dinero en ellos/ y en las medicinas: y nunca hemos hallado remedio de ellos: antes auemos empeorado. Después con mucha deuoción nos hemos encomendado a Dios y a los Santos/ haziendo dezir Missas, lymosnas, ayunos, y otras obras piadosas y santas: y nunca hemos alcanzado remedio de sanidad en nuestras necessidades: y veemos que con ensalmos y nóminas sanamos en pocos días muy facilmente y a poca costa/ pues porque no nos será lícito que busquemos otros cualesquiera remedios para nuestros males, y enfermedades, por donde quiera, y como quiera que pudiéramos auerlos (...). Y pues que ya los Santos Doctores de la Iglesia han declarado que en los ensalmos y nóminas comunmente ay pacto secreto con el diablo (...)/ en ninguna manera deue el temeroso sieruo de Dios querer sanar de aquella manera, aunque sepa que aya de morir: porque no es razón que el hombre quiera sanar, aunque Dios no lo quiera.” CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. Pedro de Castro, 1538. Fol. 78.

⁷⁰ CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. Medina del Campo, 1551. Fol. 60v.

remédio é lícito, (...) não vão aos *saludadores* e ensalmadores, cuyos remédios declaramos que são supersticiosos e com pecado.”⁷¹

E em seguida o autor redige uma extensa lista de tais remédios naturais. Creio ser interessante fazer aqui um adendo. Neste pequeno trecho, temos uma mostra de que a figura da bruxa não era necessariamente aquela pessoa que detinha conhecimentos de ervas medicinais, como geralmente se pensa no senso comum. Ora, Ciruelo está aqui passando uma lista de remédios naturais (com isso quero dizer o que chamaríamos hoje de ervas medicinais) de fácil acesso, ou seja, com ingredientes que podiam ser encontrados em qualquer lugar e incentiva que a população use desse conhecimento dentro de seus lares. A bruxaria não tem a ver simplesmente com uma pessoa fazendo remédios de forma caseira, sem a presença de um médico ou de um sacerdote, mas sim com um indivíduo que através de um pacto demoníaco, adquiriu conhecimentos ocultos aos seres humanos e, a partir daí, produz remédios ilícitos.

Às portas do século XVII, a Espanha contou com um dos tratadistas mais importantes da Europa no período: o jesuíta Martín Del Río. Apesar de tal tratadista não constar em minhas fontes documentais, creio ser importante dedicar algumas linhas a esse autor tão influente nos anos que se seguiram.⁷² É impossível tentar compreender a demonologia no século XVII sem passar por Del Río. Citada por todos os autores que vieram posteriores a ela, a sua obra *Disquisitiones Magicae* apareceu primeiramente em 1599/1600 e continuou tendo novas edições até o século XVIII, quando esse gênero literário já havia caído em desuso. Historiadores como Hugh Trevor Roper chegam a colocar a *Disquisitiones* como “the new Catholic *Malleus*”.⁷³ Um dos grandes marcos

⁷¹ “la [diligencia] de las medicinas no la saben los simples: y los pobres aunque la sepan no pueden aver medicinas, especialmente si moran lexos de las ciudades/ y villas donde suelen estar los sabios médicos. Y por eso quiero aquí poner los remedios naturales de algunas medicinas para las inficiones ponçoñosas de la mordedura de can rabioso/ de picadura de alacrán, de lagarto/ de culebra o biuora/ y de otro cualquier animal venenoso. Estos remedios serán de cosas que facilmente se pueden hallar en todos los lugares/ y las pueden aver también los pobres como los ricos/ y valen para se remediar de presto (...). Aprouchará este regimiento medicinal a los buenos Christianos, para que viendo que este remedio es lícito, (...) no vayan a los saludadores y ensalmadores, cuyos remedios hemos declarado que son supersticiosos y con pecado”. CIRUELO, ff. xl r - xl v. Edição de 1551.

⁷² Minha escolha em não estudar este tratadista se deve ao fato de sua obra estar inteiramente redigida em latim e, como já mencionado anteriormente, minha intenção era ler apenas as obras escritas na língua vulgar, ou seja, em espanhol, e que portanto tinham como objetivo uma disseminação mais ampla na sociedade.

⁷³ ROPER, Hugh Trevor. *The Crisis of the Seventeenth Century: religion, the reformation and social change*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001, p. 140.

dessa obra é a ampliação que o autor faz do termo “superstição” e da ideia de pacto demoníaco. A partir de agora, um pacto existe ainda quando o indivíduo utiliza de símbolos supersticiosos mesmo sem saber que aquelas práticas são maléficas. Além disso, Del Río forneceu uma nomenclatura para aquela ordem da natureza cuja existência tanto Castañega quanto Ciruelo já indicavam, mas ainda sem uma classificação apropriada. Pedro Ciruelo já dividia o mundo em três ordens: I. Sobrenatural; II. Da graça e dos milagres da natureza, ou seja, do mundo físico no qual os homens vivem; e III. A ordem dos anjos bons e maus, essa última que se aproxima da segunda ordem, uma vez que anjos e demônios fazem parte da criação divina.

Anos mais tarde, Martín del Río⁷⁴ e Francisco Suárez⁷⁵ dariam a essa terceira ordem o nome de *preternatural*. Del Río dá à ordem de existência dos Anjos e dos Demônios o nome de “*Preternatural*”, significando aquela ordem que, conquanto pertencente ao círculo da criação, situa-se nos seus limites (*praeter*, ‘além de’, ‘nos limites de’; também ‘exceção’): a rigor, os seres abrigados por essa ordem de existência não são ‘sobrenaturais’ (essa seria a ordem exclusiva da Divindade), mas funcionariam de modos que, ainda que naturais, seriam misteriosas ao olhos humanos.⁷⁶ Além destas novas categorias de análise e descrição, o demonólogo também realiza uma extensa caracterização do Sabá das bruxas, ainda mais detalhada do que aquela feita por Martín de Castañega, o que dividiu opiniões entre seus críticos. Se havia aqueles que achavam tal metodologia eficiente, alguns a condenavam com veemência, alegando que ao invés de combater, o que Del Río estava fazendo era ensinar aos seus leitores como realizar um pacto demoníaco e feitiços diabólicos.⁷⁷

Como afirma o historiador Jan Machielsen, a demonologia no final do século XVI deixou de ser uma forma de “disputa escolástica” e passou a se configurar como uma “retórica”, e essa mudança de abordagem apenas a fortaleceu⁷⁸. Um bom Tratado deveria passar credibilidade aos seus leitores, credibilidade esta que estava ligada à habilidade do autor não apenas como editor de sua obra, mas também como leitor,

⁷⁴ DEL RÍO, Martín. *Disquisitionum magicarum*, Lovaina, 1599-1600.

⁷⁵ SUÁREZ, Francisco. *De religione*, Coimbra, 1608-1609.

⁷⁶ CAMPAGNE, Fabián Alexandre. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, pp. 71-84.

⁷⁷ CAMPAGNE, Fabián Alexandre. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, p. 194. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 1445.

⁷⁸ MACHIELSEN, Jan. “Martin DelRio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation”. London: British Academy, 201, p. 210.

mostrando tudo aquilo que o precedeu. O tratadista deveria mostrar tudo que leu para que fosse possível a escrita de sua própria obra. Produzir um bom tratado poderia trazer uma boa e grande reputação para o seu autor⁷⁹. O que Machielsen procura mostrar em seus estudos é que os Tratados Demonológicos não tinham a ver apenas com os medos e anseios escatológicos que permeavam aquela sociedade. Esses medos existiam, mas também havia uma boa parte na escrita de um Tratado que poderia estar ligada apenas a anseios e ambições pessoais do seu autor.

Outro ponto crucial de análise que o historiador propõe é uma crítica à maneira como a bruxaria na Primeira Modernidade é retratada, como uma disputa entre a superstição e a razão. Para o autor, essa forma de análise é errônea, uma vez que, no período moderno, a superstição não é colocada em oposição à ciência, mas sim à religião. “Popular charms and spells were superstitious not because they had no consequences, but because cause and effect did not line up. Their efficacy could be explained only by demons which were burking behind the irrational and the inexplicable”⁸⁰. Quando Del Rio diz que está realizando uma luta contra a irracionalidade, nós não podemos colocar nesta afirmação o nosso juízo sobre o que é racional versus o que é irracional. Aquela era uma sociedade que funcionava em outra chave interpretativa dos acontecimentos ao seu redor.

Assim como Tomás de Aquino, Del Río definiu um conceito e o dividiu em diferentes espécies. A mágica/magia era uma espécie de superstição, que por sua vez podia se dividida em magia “especial”, *maleficium*, vãs observâncias e adivinhação. O conceito de *maleficium* podia ser dividido em três tipos; indutor do sono, de amor e do tipo hostil. Essa última possuía suas próprias divisões. A adivinhação era separada entre adivinhação divina e profecia demoníaca, ou seja, conjuros lícitos e ilícitos. A todo momento, o autor nos mostra exemplos tanto bíblicos quanto da cultura clássica, ou mesmo de acontecimentos contemporâneos a ele que exemplificam na prática aquilo que ele acabou de descrever na teoria. A ambição da obra é clara: estabelecer quais crenças são corretas e quais devem ser proibidas. Como já mencionado anteriormente, esta era uma escolha editorial que cumpria um propósito; ao agrupar diferentes exemplos históricos e dividir questões mais complexas em grupos distintos, para que

⁷⁹ MACHIELSEN, Jan. *Martin DelRio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*. London: British Academy, p. 211.

⁸⁰ MACHIELSEN, Jan. *Martin DelRio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*. London: British Academy, p. 212.

assim cada um recebesse um tratamento diferente, Del Río acabava por fortalecer o seu argumento. De acordo com Jan Machielsen, ao adotar essa estrutura tomista o tratadista abandona a (pseudo) escolástica (pr  e contra) como método de disputa em favor de um método mais ecl tico⁸¹.

Apesar de Del Río beber da fonte de Tomás de Aquino, o tratadista encontrava algumas dificuldades e contradi es na classifica o de “supersti o” feita pelo Santo, que a tinha dividido entre *idolatria*, *adivinha o* e *supersti o em observâncias*. A dificuldade aqui era onde encaixar a bruxaria. As duas categorias tomistas onde a bruxaria melhor se enquadrava eram as de adivinha o e supersti o em observâncias, mas afirmar isso significava dizer que a feitiçaria, ou a bruxaria, não violavam a adora o divina, que estas práticas não davam honra a uma outra criatura que não Deus. “To worship demons and to receive wisdom from them were different things for the Angelic Doctor. This is not surprising, if we had in mind devil-raising male magicians seeking secret knowledge, nor devil-worshipping female witches seeking harm”⁸². Conquanto a adivinha o e as v s observâncias para Aquino envolvessem demônios, não eram, contudo, formas de idolatria. Então a saída que Del Río encontrou foi subverter e realocar toda essa segunda categoria de Tomas de Aquino. O tratadista propôs duas divisões de idolatria: a idolatria expressa e a idolatria tácita ou implícita. Dessa forma, adivinha o e supersti o em observâncias, as duas categorias tomistas originais passaram a ser vistas como atos de idolatria. Essa nova ênfase na adora o ao demônio era t pica da demonologia dos fins do século XVI e contrasta com o que era produzido em períodos anteriores. Por exemplo, no *Malleus* temos um demônio que   apenas um agente mecânico, que executava sem pensar os malefícios das bruxas, e atua es como o sab  estavam virtualmente ausentes⁸³.

A magia demoníaca não era apenas uma subdivisão da idolatria, mas era também parte de uma discussão muito maior, que incluía algo que passa por todos os demonólogos aqui estudados: a fun o (ou disfun o) da magia natural. Esta era uma parte crucial na obra de Del Río, cujo debate levava ao entendimento da ignorância como um território ocupado por demônios.

⁸¹ MACHIELSEN, Jan. *Martin DelRio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*. p.238.

⁸² MACHIELSEN, Jan. “Martin DelRio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation”. London: British Academy, 201, p. 240.

⁸³ MACHIELSEN, Jan. “Martin DelRio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation”. London: British Academy, 201, p. 240.

Segundo Campagne, o *homo superstitiosus* era um dos muitos espelhos deformadores daquela sociedade. Ao contrário de outros seres indesejados que estavam à margem da sociedade, o homem supersticioso era um “otro-entre-nosotros”⁸⁴. Apesar de ser um outro diferente, ele convive com muita proximidade do *homo catholicus*⁸⁵. Como afirma Jean-Pierre Didieu, se a heresia era classificada como o afastamento do cristão das doutrinas da Igreja, então qualquer um era passível de cometer tal crime em algum momento de sua vida, dado o contexto de misturas de crenças e práticas existentes no período.⁸⁶ Assim como ocorria com outros sistemas de inversão, em especial com as descrições de justificativas da existência do Sabá, um das principais funções sociais do homem supersticioso era comprovar e validar a existência do homem católico. Ele servia como um espelho invertido para os bons cristãos, no sentido de contrariedade.⁸⁷ E é por esse motivo que frei Gaspar Navarro intitula seu livro como *Tribunal de Supersticion Ladina* em 1631. Para o demonólogo, no momento em que redigia o seu Tratado, embora o grandioso reino da Espanha já se tivesse livrado de vários males (o mourisco, o judeu, o herege), ainda restava um inimigo insidioso que a Igreja Católica não conseguira eliminar os atos supersticiosos:

“Enquanto isso, à nossa bela vinha, à nossa Santa Igreja, resta um inimigo pequeno e malicioso que, apesar de ser um corpo pequeno, com sua grande astúcia, a perturba, roendo em silêncio. (...) Que com a veneração que devo ao Texto sagrado, eu entendo os pecados da Superstição Ladina, que com uma máscara de virtude e culto religioso, enganam tantas almas.”⁸⁸

Como já explicitado em seu título, o foco da *Reprobacion de Supersticion Ladina* de Gaspar Navarro são as superstições e suas implicações. A obra está organizada da

⁸⁴ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. “El Otro Entre Nosotros: Funcionalidad de la noción de superstitio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)”. *Bulletin Hispanique*. Nº1 (2000): 37-63, p. 37.

⁸⁵ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, p. 161.

⁸⁶ DIDIEU, Jean-Pierre: *L’administration de la foi. L’Inquisition de Tolède (XVIe- XVIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, p. 243.

⁸⁷ CLARK, Stuart. “Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna”, p. 123.

⁸⁸ “Entre tanto seguro solo le queda, a nuestra viña hermosa, a nuestra Iglesia santa, un enemigo chiquito, y malicioso que aunque de cuerpo breue, con su grande astucia la destruye, royendo en silencio. (...) Que con la veneracion que deuo al sacro Texto, le entiendo de los pecados de Supersticion Ladina, que con mascara de virtud, y religioso culto, engañan tantas almas.” NAVARRO, Gaspar. “Tribunal de superstición ladina”. Huesca: Pedro Blusón, 1631. Prólogo.

seguinte maneira: suas primeiras dezessete disputas tratam do alcance dos poderes do Demônio, e o que podemos fazer para descobrir tais enganos. A partir da disputa dezoito, temos a descrição de quais são as superstições diabólicas. Seguindo a mesma linha de raciocínio da ordem de importância do Decálogo de Pedro Ciruelo, Gaspar Navarro também se fundamenta no ideal de que qualquer superstição é um atentado contra o Primeiro Mandamento de Deus e, dessa forma, o pior dos pecados. Como se pode notar, mesmo um século depois, tais preocupações escatológicas ainda incomodavam: “(...) será bom tratar de algumas maneiras de superstições que ele usa, com os que vulgarmente chamam Feiticeiros: e para que procedamos com claridade e fundamento, declaremos a natureza da superstição de modo geral”⁸⁹. Como toda forma de superstição é decorrente de algum tipo de pacto demoníaco, Navarro recorre ao Angélico Doutor como referência para explicar as diferenças entre o pacto explícito e o implícito/tácito. Mas em seguida o autor deixa clara a diferença entre aquele que realiza práticas supersticiosas sem saber que estas são práticas demoníacas e aqueles que o fazem mesmo sabendo dos malefícios ali implícitos:

“Mas se por acaso aquele que faz semelhantes coisas, como dizer certas palavras, que as dizem e usam homens de boa fama, como se disséssemos, para sanar de tal enfermidade, ou dor, (...) ainda que o Demônio se mescle em tais efeitos, o tal que as usa com boa fé, a ignorância que tem é certo que o isenta de pecado, ou ao menos este é tido como leve, e não grave (...). Mas o que as usa tendo-as recebido de quem é Feiticeiro, ou Mago, é certo que peca mortalmente; pois com tais coisas estabelece trato tácito e implícito com o demônio (...) Mas o que as usa tendo recebido dele que é o Feiticeiro, ou Mago, é certo que é pecado mortal: porque nelas consiste trato tácito, e implícito com o demônio”⁹⁰

Finalmente, o tratadista passa a elencar os tipos existentes de superstição. Seguindo as bases conceituais de seus predecessores, o autor divide, numa primeira camada de classificações, duas maneiras principais de superstição, de acordo com os desejos dos

⁸⁹ “(...) será bien tratar de algunas maneras de supersticiones que el usa, con los que vulgarmente llaman Hechizeros: y para que procedamos con claridad y fundamento, declaremos la naturaleza de la superstición generalmente” NAVARRO, Gaspar. “Tribunal de superstición ladina”. Fol. 43v.

⁹⁰ “Pero si acaso el que haze semejantes cosas, como dezir ciertas palabras, que las dizem y usan hombres de buena fama, como se dixessemos, para sanar detal enfermedad, o dolor, (...) aunque el Demonio se mezcle en los tales efectos, el tal que las usa con buena fe, la ignorancia que tiene, es cierto le escusa de pecado, o ya que lo sea no es grave, sino leve (...) Pero el que las usa aviendo las recebido del que es Hechizero, o Mago, es cierto peca mortalmente: porque en ellas consiente trato tacito, e implícito con el demonio.” NAVARRO, Gaspar. “Tribunal de superstición ladina”. Fol. 44.

homens vãos: a primeira se ordena para saber coisas que são secretas para os homens, uma vez que por meio da razão natural seriam impossíveis de se conhecer; e a segunda se ordena para alcançar algum bem, ou para se livrar de algum mal deste mundo. Como se pode perceber, a fonte do problema não era o pacto demoníaco em si, mas sim a ânsia de querer *saber* o que não era permitido saber e *ter* aquilo que era vedado. A ação do Demônio era uma das grandes perturbações da Primeira Modernidade, mas este só agia por meio da soberba do homem supersticioso. Cada uma dessas primeiras classificações tinha as suas próprias divisões internas. A primeira, chamada de Artes Divinatórias, é dividida em mais duas espécies: a *Nigromancia*, decorrente de um pacto explícito com o Demônio; e outras, fruto de pacto implícito ou encoberto e que eram comumente chamadas de Artes Divinatórias: a Geomancia, Chiromancia, etc., além de práticas como ler as linhas da mão para prever o futuro, entre outras adivinhações.

Acerca do segundo tipo de superstição, haveria uma primeira espécie que se usava para curar doenças sem o uso de qualquer tipo de medicina, apenas com palavras, ou qualquer outra coisa vã, que não possuem virtude natural para sanar aquela enfermidade; esse tipo de superstição era chamado *Ensalmos*. Outra espécie de superstição nessa mesma categoria eram as utilizadas para obter sucesso em jogos, caças, mercadorias, ou em outras atividades mundanas, e estas recebem o nome de *Feitiçaria (Hechizerias)*⁹¹. Aqui está clara a influência de Pedro Ciruelo nos escritos de Navarro, sendo que algumas frases tanto da *Reprobacion de Supersticiones* quanto do *Tribunal de Supersticion Ladina* são exatamente as mesmas. E assim como o tratadista quinhentista, Navarro também classifica a bruxaria como Nigromancia. Mas o autor não esconde o seu referencial teórico. Ao contrário, como já dito anteriormente, era esperado que um Tratadista mostrasse ao leitor que este era versátil no debate acerca do tema de que estava tratando. Apenas neste pequeno trecho, Navarro cita nominalmente Martín Del Río, Pedro Ciruelo, Simancas, Thomas Sanchez e Santo Tomás de Aquino,

⁹¹ NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. Fol. 45-45v. Acerca desta definição de feitiçaria, creio ser importante fazer uma ressalva. Apesar de neste parágrafo parecer clara a divisão que o próprio autor faz entre a bruxa/o (aquele ser que realiza um pacto explícito com o Demônio) e a feitiçeira/o (aquele que faz um pacto implícito com o Demônio), tal divisão não era tão dura assim nem mesmo dentro de seu próprio tratado, sendo que tais categorias se mesclavam em diversos momentos. Por exemplo, na folha 82 do *Tribunal de Supersticion Ladina*, quando Navarro está discorrendo acerca daqueles supersticiosos ensalmadores que usam de palavras vãs para curarem algumas doenças, há a seguinte frase: “Pero en todo esto que hazen muestran ser vanos Hechizeros, y que tienen pacto implícito o explícito con el Demonio”. Ou seja, aqui alguém que realizasse um pacto explícito também poderia ser chamado de feitiçeiro. Mas tal alternância de significados não era exclusiva deste autor. Em diversas obras podemos observar que ambas as nomenclaturas (bruxaria e feitiçaria) se alternam nos significados, sendo que nos tratados demonológicos não há um consenso ou um significado estático que permeie nem as próprias obras, nem a relação entre elas.

mostrando que este era um debate vivo, onde os autores se liam e realizavam uma interlocução erudita típica do humanismo europeu.

Acerca da relação entre o sacerdote e a medicina natural, Navarro admitia as importantes funções que um médico poderia ter dentro da sociedade, mas ainda assim privilegiava os dons da cura religiosa. O autor sustentava a importância de se consultar um médico ao primeiro sinal de enfermidade, “E não façam como muita gente tola, que estando enfermos não querem um Médico ou medicinas: porque se não fosse esse o caso, o Espírito Santo nunca diria que deveríamos chamar, e dar lugar ao Médico para que nos veja e aplique remédios contra a doença que sofremos.”⁹² Porém esta é uma relação que não está livre de conflitos; ora o médico vem em auxílio do sacerdote, ora é seu rival. Para Navarro, o poder do Diabo era causa frequente de diversas doenças e, sendo assim, apenas um médico religioso poderia sanar muitas delas, uma vez que a medicina natural seria inútil nesses casos. Assim, apenas os exorcismos e remédios espirituais de um padre católico poderiam curar tais enfermidades.

Outro fator que também poderia causar enormes equívocos era que por o Diabo ser “grande Medico y Filosofo”, conheceria todas as propriedades da natureza e todos os segredos de todas as plantas que muitas vezes são desconhecidos por nós; por isso, muitas vezes ocorreria de o médico pensar que aquela doença possui uma cura puramente natural e não conseguir sanar seu paciente. Para evitar tais enganos, o demonólogo indica o seguinte procedimento: “Para destruir estes malefícios, é bom chamar o sábio Médico, para que aplique medicinas ao paciente, que o Demônio obra por meio de ervas, e medicamentos naturais para danar, e maleficiar (...). Mas primeiro se deve bem-dizer e mesclar com água benta (...)” e em seguida elenca uma lista de procedimentos sacerdotais que os padres da Igreja deveriam realizar antes que qualquer medicina natural fosse aplicada⁹³. Fabián Campagne realiza uma análise interessante sobre essa desconfiança de Gaspar Navarro sobre a medicina natural. Apesar de defender a sua utilidade, para o historiador o longo período em que o tratadista atuou como pároco rural moldou a sua opinião acerca dos embates entre medicina e religião. No meio rural, a função de cura era dada quase que majoritariamente aos sacerdotes da

⁹²“Y no hagan como mucha gente necia, que en estando enfermos no quieren Médicos, y medicinas: porque sino fuera assi, nunca el Espiritu santo (...) dixera (...) que llamemos, y demos lugar al Medico para que nos vea, y aplique medicamentos contra la enfermedad que padecemos” NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. Fol. 81v.

⁹³ Para destruyr estos malefícios, es bueno llamar al sábio Medico, para que aplique medicinas al paciente, que pues el Demonio obra por médio de yerbas, y medicamentos naturales para dañar, y maleficiar (...) Pero primero se han de bendizer, y mesclar com agua bendita (...)” NAVARRO, Gaspar. “Tribunal de superstición ladin”. Fol. 66-66v.

Igreja que atuavam quase sem oposição, com exceção daquelas oferecidas pela paraliturgia popular e as diversas formas de saberes e fazeres mágicos (nesse caso, supersticiosos).

“Mas a presença do médico diplomado representava outra categoria de oposição, legitimada pelo saber livresco, pelo domínio da palavra escrita, pelo respaldo de instituições acadêmicas influentes, pela tendência dos médicos a se rodearem de rituais quase sagrados, pelo seu interesse permanente em aprofundar a distância que os separava do resto da comunidade. Do ponto de vista de sua posição de pároco rural, a presença do médico adquiria para Gaspar Navarro um caráter ameaçador, que não podia ser percebido com igual clareza desde a cátedra universitária – Pedro Ciruelo – ou desde o tribunal inquisitorial – Francisco Castañega.”⁹⁴

Gaspar Navarro está completamente alinhado com o entendimento que se tinha da figura do Anjo Caído no período. Como já dizia Stuart Clark, “O diabo da juventude moderna era um parodista libertino; sua capacidade de dissimulação, fiel ao espírito barroco, era inesgotável. Seu tropo era a ironia, levada às raias da hipérbole. Ele era o macaco de Deus”⁹⁵. Quando não vê mais saída possível para as suas mazelas, o homem costuma buscar a ajuda de Anjos maus,

que são os Demônios, porque eles estão muito aparelhados para cumprir os maus desejos dos homens. E para efetuar-lo, o Demônio inventou mil coisas vãs, e superstições, e as revelou aos homens perdidos: porque o que mais deseja dos homens é que o reconheçam por senhor como a Deus (...)⁹⁶

⁹⁴“Pero la presencia del médico diplomado representaba otra categoría de oposición, legitimada por el saber libresco, por el dominio de la palabra escrita, por el respaldo de instituciones académicas influyentes, por la tendencia de los médicos a rodearse de rituales cuasi-sagrados, por su interés permanente en profundizar la distancia que los separaba del resto de la comunidad. Desde su posición de pároco rural, la presencia del médico adquiría para Gaspar Navarro un carácter amenazante, que no podía ser percibido con igual claridad desde la cátedra universitaria —Pedro Ciruelo— o desde el tribunal inquisitorial —Francisco de Castañega.” CAMPAGNE, Fabián Alejandro. “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía”. p. 444. Aquí el autor parece confundirse con el nombre del último tratadista mencionado, llamando Martín de Castañega de “Francisco Castañega”.

⁹⁵ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*, p. 123.

⁹⁶ “que son los Demonios, porque ellos estan muy aparejados para cumplir los malos deseos de los hombres. Y para efectuar eso, el Demonio ha inventado mil vanidades, y supersticiones, y las ha revelado a los hombres perdidos: porque lo que el mas dessea de los hombres es, que le reconozcan por señor como a Dios (...).” NAVARRO, Gaspar. “Tribunal de superstición ladin”. Fol. 44v.

Esta nova classificação do diabólico vinha juntamente com um dos principais debates teológicos e científicos do período: a diferença (se houvesse) entre *magia natural* e *magia demoníaca*⁹⁷. É importante adentrarmos brevemente neste debate, pois este é fundamental para compreendermos os pontos de referência da demonologia e, juntamente, da magia demoníaca. Para os defensores da magia natural, esta era uma forma de se conhecer os mistérios da criação divina. “No nível mais alto, a *magia* tornava-se tanto um ato de iluminação mística como uma obra da ciência”⁹⁸. Porém tais conhecimentos estavam ocultos aos homens e eram segredos da natureza, o que levava os críticos da magia natural a chegarem à conclusão de que se tais mistérios foram revelados, só o poderiam ter sido através da ação de demônios. Mas para aqueles que a defendiam, o objetivo era, através da manipulação e do desenvolvimento de novas tecnologias nos processos secretos da natureza, atingir a *mira*, e não a *miracula*. Para Francis Bacon, a magia se traduzia em “como a ciência que aplica o conhecimento das formas ocultas (*Formae Abditae*) para a produção de efeitos maravilhosos; e ao unir (como eles dizem) ativos e passivos, revela as obras maravilhosas da natureza (*magnalia naturae*).”⁹⁹ Martín Del Río dividia a magia em três conjuntos: a natural, a artificial e a diabólica. A artificial era por sua vez dividida em operativa e divinatória; a magia operativa que atingisse resultados reais era “matemática”, ou seja, baseada na aritmética, geometria e/ou astronomia, e as que não causavam efeitos reais eram classificadas como “enganadoras” (*ludicra et deceptoría*)¹⁰⁰.

Em alguns ambientes, incluindo universitários, era admitida a magia natural como uma forma legítima de se produzir conhecimento. Na Universidade de Salamanca, o dominicano Francisco de Vitória a reconhecia como uma investigação genuína que levava à dedução empírica de efeitos reais; na Universidade de Coimbra, em alguns comentários de seus jesuítas a magia natural era reconhecida apenas como uma forma

⁹⁷ Apesar de no período da Primeira Modernidade já haver um grande debate em torno do termo *magia* e quais seriam as suas implicações, não podemos correr o risco de sermos anacrônicos e pensar neste com o seu significado atual; se atualmente entendemos a magia como algo desprovido de uma lógica racional, o mesmo não ocorria na modernidade. Apesar de os conceitos científicos terem mudado drasticamente nesse período, esta ainda admitia a existência da magia como parte do funcionamento do mundo. “Tanto no ponto de vista semântico como no histórico, portanto, devemos falar desapaixonadamente de um elemento mágico na primitiva ciência moderna”. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, p. 288. Para uma discussão mais aprofundada, ver CURRY, Patrick. *Revision of Science and Magic*. *Historic Science*, N. 23, 1985.

⁹⁸ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, p. 289.

⁹⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, p. 294.

¹⁰⁰ Martín Antonio Del Río, *Disquisitionum magicarum* (Mainz, 1617), 32. In CLARK, Stuart. “Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture”. New York: Oxford University Press, 2007, p. 80.

de física aplicada¹⁰¹. Em 1581, Matthias Mairhofer dizia que através da magia natural era possível que efeitos raros e estranhos decorressem de causas verdadeiras e naturais. Mairhofer admitia que dentro dessa relação de causa e efeito, era possível que surgissem reações supersticiosas (ou seja, que se relacionavam com a ação demoníaca), mas esse fator não desqualificava a magia natural; pelo contrário, a fortalecia. Uma vez que a magia natural possui suas aplicações fundadas nos princípios da filosofia natural, então a primeira estava subordinada à segunda; isso quer dizer que cabe aos filósofos naturais decidirem “até onde a natureza das causas se harmoniza ou desarmoniza (com os efeitos pretendidos).”¹⁰² Um divisão simples aplicada por muitos pensadores era a lógica de que o que os próprios estudiosos praticavam era “filosofia”, e o que era aprendido pelo Diabo, era “magia”. Como ressalta Stuart Clark,

“a distinção crucial para muitos intelectuais do início da era moderna, então, não era a que uma cabeça moderna esperaria – entre ‘ciência’ e ‘magia’ – mas a que separava as duas magias. E isso era fundamentalmente uma questão polêmica, e não metafísica. Questões éticas e políticas à parte, portanto, a magia natural era o ponto de referência essencial (porque único) dos teóricos de bruxaria na jovem ciência moderna, e deveria sê-lo também, em consequência, dos historiadores.”¹⁰³

Aqueles que duvidavam dos poderes que os demônios possuíam em interferir profundamente na natureza, o que incluía duvidar que as bruxas tinham os poderes que afirmavam possuir, eram severamente rechaçados por aqueles teólogos e escritores sobre bruxaria. Para eles, a magia natural e a demoníaca não eram opostas, mas sim se fortaleciam mutuamente. O Diabo, enquanto profundo conhecedor de todos os mistérios da natureza, assim como afirmava Navarro, poderia operar no mundo natural por meios que os homens não teriam a capacidade de compreender. Por fim, por haver tantas opiniões divergentes acerca deste tema, Clark chega à conclusão de que a magia natural era “epistemologicamente neutra” no que diz respeito à bruxaria.

¹⁰¹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, pp. 300-304.

¹⁰² CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, p. 299.

¹⁰³ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, p. 311.

“Enquanto Satã pudesse operar dentro da natureza, estava fora de questão tentar explicar a bruxaria em termos de causas naturais. (...) Tudo isso sugere que a decisão realmente crucial em assuntos de bruxaria – permitir aos demônios uma presença no mundo físico ou excluí-los dele – tinha que ser iniciada, não em bases da filosofia natural, mas religiosas e morais. Era uma questão, como dizia Bekker, ‘em que todo o Edifício da Salvação se apoiava.’”¹⁰⁴

Toda essa discussão envolvendo a magia natural estava presente em um contexto muito maior, que abarcava um movimento típico da Idade Moderna que transformou a maneira como a realidade era representada e, conseqüentemente, como as pessoas enxergavam essa realidade. Ao mesmo tempo em que novos estudos e experimentos ópticos eram realizados, possibilitando, por exemplo, aos artistas criarem grandes obras utilizando a perspectiva, também aumentavam os tratados que relacionavam o engano visual causado pelo artista em sua obra com os enganos provocados pelo Demônio¹⁰⁵. Em um guia germânico para a magia publicado em 1631, a “magia matemática” era relacionada com a *magia artificialis*, uma vez que ambas teriam como consequência a produção de ilusões visuais, ou seja, aquilo que estava diante dos olhos do espectador e parecia ser real, mas não o era.¹⁰⁶ O objetivo do artista era, sob esse ponto de vista, capturar, ou espelhar, a realidade, refletindo assim o mundo à sua volta. Mas, levando essa metáfora ao extremo, todo reflexo em um espelho é a representação do mundo ao contrário, seguindo a mesma lógica já descrita aqui acerca do Diabo buscar copiar, de uma maneira torta e incompleta, toda a criação e conquistas de Deus. Não é por acaso que o espelho era um acessório comum dos magos e bruxas em suas representações imagéticas.

Os teólogos tomistas retiravam qualquer ação sobrenatural das capacidades do Demônio (uma vez que apenas Deus é capaz de operar milagres), mas davam a ele a capacidade de parecer poder realizar tais feitos. Quando Tomás de Aquino afirma que o Diabo produz uma “aparência de realidade”, está afirmando duas coisas principais: que este poderia atuar tanto nos sentidos internos quanto externos do ser humano. Tanto os

¹⁰⁴ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, p. 328.

¹⁰⁵ De acordo com Stuart Clark, a introdução da perspectiva em obras de arte revolucionou de tal forma a maneira como aquelas pessoas viam, que era impossível não relacioná-la com alguma forma de magia. A grande questão aqui são os limites entre o que é real e o que é ilusão, o que nos leva ao paradoxo último da perspectiva: ela é a “completa decepção a serviço da absoluta veracidade.” CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, p. 83.

¹⁰⁶ [Anon.], *Ars magica sive magia naturalis et artificiosa* (Frankfurt am Main, 1631), 1–3. In CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, p. 80.

anjos bons quanto os maus tinham a capacidade natural de alterar os espíritos dos seres terrestres, por meio principalmente da realocação dos humores presentes em todos os corpos vivos. Dessa forma, seria possível criar imagens dentro do cérebro de uma pessoa, fazendo com que ela pensasse que um sonho foi real ou mesmo que estava vendo coisas, enquanto acordada, que não estavam ali. Em segundo lugar, os demônios poderiam criar ilusões no mundo real, enganando os sentidos dos homens e fazendo-os crer que estavam vendo e tocando algo que não era real.

“Pois assim como do ar [um demônio] pode formar um corpo de qualquer forma ou formato e o assume para que seja visível, então, da mesma forma ele pode vestir qualquer coisa corporal que tenha qualquer forma, de modo a aparecer nele (...) o demônio, cuja forma e imagem (*aliquam speciem*) na imaginação de um homem, pode oferecer a mesma imagem (*similem speciem*) para os sentidos de um outro homem.”¹⁰⁷

Um dos últimos demonólogos a redigirem um Tratado Demonológico na Espanha foi o Frei Francisco Blasco y Lanuza. Seu *Patrocinio de Angeles y Combate de Demonios* é fruto de dificuldades vividas pelo próprio autor. O Frei Beneditino já possuía um tratado acerca dos Anjos Custodiosos, porém após os assaltos demoníacos que assolaram o Vale de Tena nos anos de 1630, localidade onde Lanuza era pároco, este sentiu a necessidade de expandir seu tratado e, em 1652, publicou uma gigantesca obra de mais de 1000 páginas, dividida em três livros: o primeiro intitulado “Patrocinio de los Angeles, y de los favores que hazen a los hombres, desde su principio hasta siempre”; o segundo chamado “Del Combate de Demonios. Insinua-se de la contra custodia, que pone Luzifer, y la persecucion de sus ministros”; e por último o terceiro livro intitulado “Del Patrocinio de los Angeles, y De La Contradicion de Demonios”.

Com as bases teológicas modernas já estabelecidas, Francisco Blasco Lanuza sintetiza todo o pensamento postulado por Martín Del Río:

“Mas como saber que no remédio, que se aplica, há ou não há invocação do pacto secreto do demônio? Dou agora dois sinais com brevidade. Um é, quando alguém faz

¹⁰⁷ “For just as from air [a demon] can form a body of any form or shape, and assume it so as to appear in it visibly, so, in the same way he can clothe any corporeal thing with any corporeal form, so as to appear therein (...) the demon, who forms an image (*aliquam speciem*) in a man’s imagination, can offer the same picture (*similem speciem*) to another man’s senses.” Aquinas, *Summa theologica*, pt. 1, q. 114, art. 4; pt. 1, q. 111, arts. 3 and 4, in *Basic Writings*, i. 1053, 1027–9. In CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, p. 125.

alguma diligência, com a finalidade de alcançar algum bem, ou de evitar algum mal; e para isso se aplicam alguns meios, ou remédios, que não tem virtude natural, nem sobrenatural para causar o efeito pretendido: se há de atribuir ao demônio. Porque tais medicamentos (...) não tem virtude para obrar tais efeitos, logo se aplicando como sinais; não são divinos, porque não são Sacramentos, nem Sacramentais, com os quais assiste a virtude divina; logo são sinais vãos do pacto secreto com o demônio. Uma de três coisas há de ser atendidas de qualquer forma: ou natural, que tenha virtude própria para produzi-lo: Ou sobrenatural, que é Deus, e seus Ministros apadrinhados de seu braço: Ou preternatural, que há de ser, por virtude de Anjos ou demônios. Se em algum caso, a coisa natural, que se une à doença, não possui virtude natural para dar a saúde; nem esse benefício se espera de Deus, porque não se pede por orações santas, nem por meio de sacrifícios ou exorcismos; nem a autoridade da Igreja, nem a Sagrada Escritura nos diz; tampouco se promete o bom sucesso de algum Santo, porque [este] não se invoca, como se convém; nem se livre na diligência dos Anjos, porque são meios vãos e impertinentes, os que se aplicam, e nunca saem deles tais embustes, nem podem cooperar com tais obras; é evidente que aí tem a mão do demônio. (...) Outro sinal é quando a matéria que se aplica possui virtude natural para causar o efeito, mas a unem em condições vãs, e circunstâncias sem propósito, como se fossem necessárias”¹⁰⁸

E seguindo o preceito de que seu discurso deveria estar devidamente embasado teoricamente, Lanuza acrescenta: “Esta regra é de Santo Agostinho e de São Tomás, por todos aprovada.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ Pero como se conocera, que en el remedio, que se aplica ay, o no ay inuocacion, o pacto secreto del demonio? Doy ahora dos señales con brevedad. Vna es, quando se haze alguna diligencia, con fin de alcançar algun bien, o de euitar algun mal; y para ello se aplican algunos medios, o remedios, que ni tienen virtud natural, ni sobrenatural para causar el efecto pretendido, se ha de atribuyr al demonio. Porque tales medicamentos (...) no tienen virtud para obrar tales efectos, luego aplicanse como señales; no son diuinos, porque no son Sacramentos, ni Sacramentales, con los quales assiste la virtud diuina; luego son señales vanas de pacto secreto con el demonio. Una de tres cosas ha de concurrir en qualquier efecto: o natura, que tenga virtud propia, para produzirlo: O sobrenatural, que es Dios, y sus Ministros apadrinados de su brazo: O preternatural, que ha de ser, por virtud de Angeles, o demonios. Si en algun caso que la cosa natural, que se junta a la enfermedad, no tiene virtud natural para dar la salud; ni ese beneficio se espera de Dios, porque no se pide por oraciones santas, no por medios de sacrificios, o exorcismos; ni la autoridad de la Iglesia, ni la Sagrada Escritura nos lo dize; ni tampoco se promete el buen sucesso de algun Santo, porque no se inuoca, como es conueniente; ni se libre en la diligencia de los Angeles, porque son medios vanos, y impertinentes, los que se aplican, y nunca salen ellos a tales embelecocos, ni pueden cooperar en tales obras; es euidente que tiene mano en ellas el demonio. (...) Otra señal es quando la materia que se aplica tiene virtud natural para causar el efecto; pero le juntan condiciones vanas, y circunstancias sin proposito, como si fuessen necesarias.”BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652, pp. 534-535.

¹⁰⁹ “Esta regla es de San Augustin y de Santo Thomas, de todos aprovada.” BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652, p. 535.

Também no segundo sinal apresentado por Blasco y Lanuza (o ajuntamento de palavras e sinais vãos a alguma matéria que possuísse virtude natural de cura) podemos perceber como a ideia de um diabo que copia os preceitos de Deus, mas invertendo-os, persistia mesmo um século após a publicação da obra de Castañega. Nesses casos, tais palavras e sinais só estavam ali porque havia, nessas práticas, a invocação do demônio: “assim o advertem os Doutores em geral: Navarro, Cayetano, Sanchez, Jacob Sprenger, etc.”¹¹⁰ Para Lanuza, o Diabo era um mestre dos enganos. Usava de palavras e realizava feitos que pareciam benéficos em um primeiro momento, mas que em realidade estavam cheios de malefícios.

“Esta foi a astúcia de Satanás; mudou o intuito das palavras Divinas; e à suas palavras juntou as de Deus, para persuadir com maior facilidade, e enganar aos primeiros homens: Embaralhou com as palavras Divinas as de sua malícia, para dar de beber, com mel daquelas, o veneno mortal das suas”¹¹¹

E por meio de tais enganos, o Diabo realiza seus atos maléficis opostos aos benéficos de Deus. “Deus, por homens piedosos, veste aos desnudos; e o diabo por homens avarientos, desnuda os vestidos. Deus por homens humildes e criativos pacifica as discórdias; e o diabo, por homens cruéis e soberbos, planta escândalos (...).”¹¹²

Porém um dos maiores ineditismos de Francisco Blasco y Lanuza é a forma como o autor teoriza acerca dos dons taumaturgos dos reis da França e da Inglaterra e como esse mesmo autor faz a construção do Rei espanhol como um Rei Exorcista, dedicando inclusive todo um capítulo para essa questão. “Que possuem os sereníssimos Reis da Espanha, como protetores da Santa Fé Católica, um dom especial, e graça singular, para expelir demônios dos possuídos, com o sinal da Cruz, diz Dom Francisco

¹¹⁰ “assi lo adverten los Doctores em general, Navarro, Cayetano, Sanchez, Jacob Sprenger, etc” BLASCO DE LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652, p. 535.

¹¹¹ “Esta fu la astucia de Satanás; mudò el intento de las palabras Divinas; y à sus palabras juntò las de Dios, para persuadir con mayor facilidad, y engañar a los primeros hombres: Varajo con las palabras Divinas las de su malicia, para dar à beber con la miel de aquellas, el veneno mortal de las suyas.” BLASCO DE LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652, p. 619.

¹¹² “Dios por hombres piadosos viste à los desnudos; y el diablo por hombres avarientos, desnuda a los vestidos. Dios por hombres humildes, y caritativos pacifica à los discordes; y el diablo, por hombres cruels, y sobervios, planta escândalos (...).” BLASCO DE LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652, p. 622.

Torreblanca Villalpando (...).”¹¹³ E, de acordo com o tratadista, apesar de existirem outros monarcas no mundo que possuíam o dom da cura, como os Reis da França, os da Inglaterra (quando estes ainda eram cristãos), além de o próprio território espanhol ter no Reino de Aragão, no passado, monarcas com tal dom, estes dois primeiros perderam o dom da glória, uma vez que não foram capazes de manter fora de seus territórios os hereges (Protestantes) que ameaçam o Reino de Deus.

De acordo com Ismael del Olmo, o contexto religioso no qual o Frei escrevia era o de um catolicismo em crise, onde a secularização do relato histórico ganhava cada vez mais espaço e a política ocupava um lugar de maior destaque em detrimento do providencialismo. Ainda se passaria mais de um século desde Lanuza até a total separação entre a monarquia e a religião, mas de acordo com Olmo, o que podemos presenciar aqui seja talvez o início desse processo. Seguindo os passos teóricos de Stuart Clark, o autor procura observar como estes grupos que ainda consideravam a autoridade sacrossanta interpretavam e alocavam os papéis políticos na Primeira Modernidade. Uma das conclusões aqui defendidas é que se considerarmos que essa é uma época obcecada pela necessidade de se verificar as verdades religiosas, então o exorcismo poderia ser visto como uma estrutura argumentativa dentro dessas obras, uma vez que proporcionaria uma noção perceptível e material da autoridade sobrenatural. “Sugerimos que este lazo entre gracia divina y gobierno real era urgentemente necesario para una monarquía que, sostenida simbólicamente por el providencialismo y el celo confesional, naufragaba en la decadencia del siglo XVII.”¹¹⁴

O discurso da confessionalização católica, de inspiração demonológica e providencialista, demonizou seus inimigos, acusando-os de cultuarem um “ateísmo” político e a heresia. Dessa forma, muitos tratadistas dissertaram sobre questões políticas, uma manobra que Olmo classifica como “hiper-espiritualização” da autoridade, sejam elas de reis, bispos, tribunais laicos ou eclesiásticos, colocando-os como figuras centrais nessa batalha¹¹⁵. A imagem que esses tratadistas compartilham de Estado, apesar de possuir ecos medievais, é típica da Idade Moderna, e possui três representações mais frequentes do monarca: O Rei como “*imago Dei*” em seu atributo

¹¹³ “Que tienen los Serenissimos Reyes de España, como protectores de la Santa Fe Catolica, especial don, y singular gracia, para expeler demonios de los obsesos, con la señal de la Cruz, dize, Don Francisco Torreblanca Villalpando (...).” BLASCO Y LANUZA, Francisco. “Patrocinio de angeles y combate de demonios”, p. 880.

¹¹⁴ OLMO, Ismael del. *Providencialismo y sacralidad real. Francisco de Blasco Lanuza y la construcción del monarca exorcista*, pp. 5-6.

¹¹⁵ OLMO, Ismael del. *Providencialismo y sacralidad real. Francisco de Blasco Lanuza y la construcción del monarca exorcista*, p. 9.

de julgar sobre uma ordem pré-estabelecida; o Rei sacralizado pela consagração e unção; o Rei taumaturgo¹¹⁶. Segundo Stuart Clark, a monarquia peninsular fica de fora dos absolutismos teocráticos por não possuir as condições de sacralidade políticas necessárias, sendo que uma delas seria a prática consolidada do poder de cura do toque real¹¹⁷. Mas se em realidade nunca existiu na Espanha um ritual que contemplasse as características de um Rei Taumaturgo, é durante o século XVII que encontramos os maiores esforços para construí-lo. Andrew W. Keitt identifica esse movimento como uma “inversão do sagrado”, onde diversos tratadistas atribuíram aos Áustrias, em especial a Felipe IV, um poder ainda maior: o de exorcista¹¹⁸.

Mas de todas as obras produzidas, a de Blasco y Lanuza é a que mais extensamente se dedica a este tema.

“E por isso deu aos Católicos Reis da França a graça de curar enfermidades tão difíceis, que não as alcançam os Médicos nem medicamentos. Daqui, pois, se depreende que Deus elege aos Reis de Espanha por seus ministros principais, para conduzir almas à Fé Católica; e para cooperar na salvação de tantos homens, possuem também alguma graça; e sendo a de cura especial para conduzir as almas ao conhecimento de Deus, e atrair à sua Fé, e conservar nela (cuja atenção têm por disposição Divina) é de se crer que não lhes falte essa de livrar os obsessos, que andam cheios de doenças e dores pesadíssimas nos corpos.”¹¹⁹

O exorcismo, um ato tecnicamente sacramental, aqui é colocado como um milagre, uma forma eficaz de observar perceptivelmente a verdade católica. Os monarcas cristãos, dentre todos os homens da Terra, são os que mais se assemelham a Deus, ao realizarem em seus reinos o plano divino. Porém, como afirma Ismael Olmo, é interessante lembrar

¹¹⁶ Sobre os Reis Taumaturgos, a grande referência ainda é o clássico de March Bloch, *Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

¹¹⁷ Clark, Stuart. *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 617-618.

¹¹⁸ Keitt, Andrew W. *Inventing the Sacred, Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden: BrillP, 2005, p. 183.

¹¹⁹ “Y por esso dio a los Reyes de Francia Catolicos la gracia de sanar enfermedades tan dificultosas, que no las dan alcance Medicos ni medicamentos. De aquí se colige bien; que pues Dios elije a los Reyes de España por ministros principales suyos, para reducir almas a la Fe Católica; y para cooperar en la salvacion de tantos hombres; tienen también algunas gracias; y siendo la de sanidad especialissima para reducir almas al conocimiento de Dios, y atraer a su Fe, y conservar en ella (cuya atención tienen por disposición Divina) es creyble no les falta esta de librar a obsessos, que, andan llenos de achaques, y molestias pesadissimas en los cuerpos.” BLASCO Y LANUZA, Francisco. “Patrocinio de angeles y combate de demonios”, p. 883.

que a standardização vaticana de 1614 limitou o ritual do exorcismo apenas aos sacerdotes. Portanto no Patrocínio há a aproximação da figura do Rei com a do Sacerdote, fator fundamental para outorgar a autoridade política capaz de exorcizar¹²⁰. Neste sentido, podemos dizer que Lanuza levou ao ápice a figura do anti-supersticioso; se o reino de Deus na Terra poderia ser materializado na comunidade cristã, ou seja, em um reino católico, então o monarca governante deste reino seria o maior guardião da fé católica e, para isso, deveria ter plenos poderes para livrar a sua comunidade de todo tipo de heresias e superstições.

Como se pode notar, apesar de este não ser o tema central da pesquisa, é impossível passar despercebido por ele. Compreender os conceitos de superstição e como cada autor dialogava com o tema nos ajuda a compreender por que e de que forma esses autores estavam interessados na bruxaria, esta que era apenas uma parte de suas preocupações. A bruxaria fazia parte de um contexto maior e mais amplo; a demonologia não era uma ciência à parte das outras, mas uma espécie de eixo interpretativo a partir do qual aquela sociedade organizava o quebra-cabeças de sua percepção da realidade. Para entender o fenômeno da bruxaria, é preciso ter em conta esse contexto maior, ao mesmo tempo em que a compreensão do quebra-cabeças depende da análise cuidadosa de cada peça. Esta pesquisa tem como intuito justamente isso: compreender uma dessas partes constitutivas, de forma a cooperar para a compreensão desse contexto maior que foi o das sociedades ocidentais no período cedo-moderno.

¹²⁰ OLMO, Ismael del. “Providencialismo y sacralidad real. Francisco de Blasco Lanuza y la construcción del monarca exorcista”, pp. 13-15.

CAPÍTULO II. O Corpo Feminino e Suas Implicações

Seja em maior ou em menor grau, com mais ou menos ênfase, todos os autores desses tratados demonstram que as mulheres possuem uma maior disposição para se aliarem a algumas atividades específicas (em sua maioria, negativas). Mesmo antes das Reformas Religiosas que marcaram a primeira metade do século XVI — e que no território Espanhol se concentraram especificamente nos comportamentos sexuais não só dos fiéis, mas também do clero — aquela era uma sociedade onde os papéis de gênero eram muito bem estabelecidos e delimitados. Se o dever maior do homem era prover financeiramente a casa, o da mulher era o de mantê-la funcionando. Desde jovem, era importante que a donzela já soubesse “reger as moças e a família, e ordenar o que hão de cozinhar para o sustento e regalo de seus pais”¹²¹, deixando clara a importância da autoridade da mulher na manutenção da casa. Ou seja, de modo geral, podemos afirmar que enquanto o homem se voltava para o mundo externo, o domínio da mulher era o dos ambientes internos. Mas mesmo ali, ela não poderia ser chamada exatamente de “livre”. Enquanto ainda vivia com os pais, a filha tinha de se preparar da melhor forma possível para a sua vida de casada. Sendo assim, era o dever de sua mãe lhe ensinar como ela deveria se comportar em sua vida adulta; ensinamentos esses que iam desde o modo como a donzela deveria cuidar dos afazeres práticos do dia-a-dia, até regras de comportamento em ambientes públicos e privados. E o que parece ser o mais importante: todo esse cuidado e zelo maternal deveriam se manifestar desde o nascimento da criança.

1. Sobre os primeiros anos da mulher: desde o nascimento à idade adulta

Apesar de todos os tratados aqui estudados se dedicarem em algum momento à temática do comportamento feminino e das características próprias da mulher, certamente os textos onde essa tese aparece com maior predominância são os tratados comportamentais (ou manuais de comportamento). Portanto, será dada uma predileção, nesse momento, aos textos do Frei Juan de la Cerda e do Frei Joseph de Jesus Maria, a

¹²¹ “regir las moças y familia: y mandar lo que han de guisar para el sustento y regalo de sus padres.” DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy provechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*. Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracia, 1599, p. 11.

começar por seus prólogos e suas dedicatórias. De todos os textos aqui analisados, estes são os únicos cuja escrita foi dedicada a mulheres: o primeiro é dedicado a Dona Margarita de Áustria, monja no Santo Monastério das Descalças de Madri, essa princesa da casa dos Habsburgos que mesmo prometida em casamento ao seu tio, o Rei Felipe II, abdicou deste futuro em favor de seguir a sua vida como monja, naquele que seria o casamento mais virtuoso de todos, o contraído com Deus. E o segundo, dedicado à Virgem Maria, apesar de o autor também dedicar a sua obra a São José, esposo da Virgem; o que faz sentido, se pensarmos no que esse núcleo familiar representa: um matrimônio entre um homem e uma mulher, onde mesmo que Maria tenha gerado um filho, ela continua virgem até a sua morte assim como o seu esposo, que a acompanhou a partir de então em sua abstinência. De acordo com a sua própria retórica, Jesus Maria decide escrever sobre as virtudes da castidade por esta ser, dentre todas as virtudes morais, a mais honesta. Além do mais, é o dever de todos os padres falar sobre a castidade e, apesar de em seu tempo haver muitas palavras em prosa sobre o assunto, o autor quis escrever o que seria, em suas próprias palavras, um tratado definitivo sobre o tema.¹²²

As características das mulheres começam a ser descritas antes mesmo de seus nascimentos; assim, a mulher já demonstraria sinais de sua inferioridade uma vez que “no menino se instala a alma aos quarenta dias [de gestação]: e na menina aos oitenta”, além de a gestação e o parto dos meninos serem mais tranquilos que os das meninas.¹²³ Frei Juan de la Cerda inicia a sua *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres* com um primeiro tratado intitulado “Del estado de las donzelas”, onde se dedica a instruir como devem ser os primeiros anos de vida da menina. Em primeiro lugar, o frei enaltece as virtudes naturais que as mulheres possuem para alimentar seus filhos e aqui podemos perceber um dos pontos principais que regem o capítulo: a ideia de que vícios e virtudes possam ser passados de mãe para filho através do leite materno. Nesse sentido, os filhos pobres possuem mais sorte que os ricos, uma vez que os primeiros

¹²² DE LA CERDA, Juan. *Vida política de Todos los Estados de Mugerres*, *passim*.

¹²³ “al niño se le infunde el anima a los quarenta dias [de gestação]: y a la ninna a los ochenta” (a observação entre colchetes é minha). MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*. Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian, 1601, pp. 515v.- 516. Essa maneira de conceber épocas diferentes, no homem e na mulher, para a infusão da alma, parece inspirar-se em *Levítico* 12, 1-7, onde, todavia, o texto bíblico se refere ao período de purificação que a mãe deveria guardar após o parto: uma semana estando “impura” como durante as regras menstruais, seguida por trinta e três dias para purificação, caso desse à luz um menino; e duas semanas em estado de impureza menstrual, seguidas por sessenta e seis dias de purificação, caso desse à luz uma menina.

“recebem maior beneficio de suas mulheres, tendo nelas mães e amas de seus filhos, assim em pari-los como em criá-los: o que não fazem as mães ricas (...) adiando a seus próprios filhos a misericórdia que eles deveriam ter em não expô-los, porque o leite lhes pega mais: tanto que a um cachorro de raça, não se permite criar a não ser por sua mãe, e naturalmente os animais se guardam entre si: para que do leite alheio não peguem algum agouro (...) essas crianças [amamentadas por outro que não a sua mãe] são condenadas pela crueldade das mães, que negam a seus próprios filhos o leite que para criá-los lhes deu a natureza, as quais são mais cruéis que as bestas feras, pois elas criam com seu leite a seus próprios filhos (...). E o inconveniente que se segue de dar a criar os filhos às amas, por não precisar criá-los as mães, se veem que saem enfermos, e de maus costumes, que se mama muito bem pelo leite: pelo qual saem doentes, viciosos e mal criados”.¹²⁴

Se o leite da ama poderia ser perigoso para a criança, o leite materno, ao contrário, ajudaria a crescer forte e saudável. Valendo-se de exemplos tirados da cultura clássica, da Bíblia e da experiência de soberanos cristãos, o frei procura de todos os modos encarecer a importância da amamentação realizada pela própria mãe:

“O sábio Cícero cuidadoso de ver nisso tão pervertida a natureza, diz estas palavras: a quem porventura pareça mal, ou que tenha por afrontoso que uma Rainha dê de leite a seu amado filho saído de suas entranhas, e sustentado no mais íntimo delas por nove meses, pois a excelentíssima Hécuba Rainha Troiana e mãe do forte Heitor, o fez como ela assim o manifestou (...). Penélope aquela muito casta mulher criou em seus peitos a seu filho Telêmaco (...). E Rebeca e Raquel fizeram o mesmo (...) e a bem-aventurada Santa Ana, mãe da Santa Maria mãe de Deus, criou em seus peitos a sua boa filha. (...)

¹²⁴ “reciben gran beneficio de sus mugeres, teniendo en ellas mades y amas de sus hijos, ansi em parirlos, como en criarlos: lo que no hacen las madres ricas (...) posponiendo con sus propios hijos la piedad que dellos devian tener en no los echar de cabo si, pues la leche se les pega mas: tanto que a un perro de casta, no se permite criar sino su madre, y naturalmente los animales lo guardan ellos entre si: porque de la leche agena no se les pegue algún siniestro (...) estas crianças [amamentadas por outra que não a sua mãe] condena la crueldad de las madres, que niegan a sus propios hijos la leche que para criarlos los dio naturaleza, las cuales son mas cruels que las bestias fieras, pues estas crian con su leche a sus propios hijos (...). Y el inconveniente que se sigue de dar a criar los hijos a amas, por no precisarse de criarlos las madres, se ve en que salen enfermizos, y de malas costumbres, que se mama muy bien en la leche: por lo qual salen enfermos, viciosos, y mal criados.” DE LA CERDA. Juan. *Vida Politica de Todos los Estados de Mugeres*, pp. 1v-2v.

E a muito devota e santa Rainha dona Branca, mãe do bem-aventurado São Luis Rei da França (...). E todos os exemplos cessam com o tão singular como a Virgem Maria nossa Senhora nos deixou, criando a seu verdadeiro filho e Redentor nosso a seus benditos peitos Virginais, para remédio do gênero humano.”¹²⁵

Dessa forma, para Juan de la Cerda, a criança amamentada por uma ama poderia ser considerada como um filho bastardo e a mãe dessa criança, pior que uma madrasta; afinal, uma mãe deve amar o seu filho, e amamentá-lo é uma das maiores demonstrações desse amor. Em seguida, o autor discorre sobre quais os cuidados que se deve ter com os recém-nascidos, e aqui as diferenças de gênero começam a surgir. Enquanto que com as meninas é preciso tomar todas as precauções para que as características negativas próprias desse gênero não se manifestem, com os meninos é necessário garantir que as virtudes masculinas se destaquem.

“É necessário ter cuidado a mãe ao nascer a filha, e se não puder ela criá-la (que seria o melhor e mais seguro, como está dito) a dê a uma ama que não seja glutona, nem de maus costumes: porque parece que essas coisas grudam, e elas (as meninas) mamam no leite. (...) Ao menino recém-nascido manda Hipócrates lavar com água quente salgada: porque esta enxuga e desidrata a demasiada umidade das carnes, e dá firmeza aos nervos e o faz robusto, e porque dá secura ao cérebro, favorece também o bom engenho. (...) se o menino pecasse de demasiada umidade, e o lavassem com água doce e quente, o colocariam em perigo de sair feminino e de fracos nervos, e tolo, disposto para o fluxo de sangue (...)”¹²⁶

¹²⁵ “El sábio Ciceron cuydadoso de ver en esto tan pervertida la naturaliza, dize estas palabras: A quien por ventura parecera mal, o quien tenga por afrontoso, que uma Reyna de leche a su amado hijo salido de sus entrañas, y sustentado en lo mas intimo dellas nueve meses, pues la excelentísima Hecuba Reyna Troyana y madre del fuerte Hector, lo hizo como ella lo manifestó (...). Penelope aquella castissima hembra tambien crio a sus pechos a su hijo Thelemacho (...). Y Rebeca, y Rachel hizieron lo mismo (...) y la bien aventurada santa Anna, madre de santa Maria madre de Dios, crio a sus pechos a su buena hija. (...) Y la muy devota y santa Reyna dona Blanca, madre del bienaventurado san Luys Rey de Francia (...). Y todos los exemplos cessen con el tan singular como la Virgen Maria nuestra Señora nos dexo, criando a su verdadero hijo y Redemptor nuestro a sus benditissimos pechos Virginales, para remedio del genero humano.” DE LA CERDA. Juan. *Vida Politica de Todos los Estados de Mugeris: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugeris en sus Estados*, p. 2.

¹²⁶ “Es necesario tener cuydado la madre en la hija, sino pudiere ella criarla (que seria mejor y mas seguro, como queda dicho) darle ama que no sea glotona, ni de malas costumbres: porque parece que ses le pegan, y las maman en la leche. (...) Al niño rezien nacido manda Hypocrates lavarle con agua caliente

Ou seja, enquanto a menina era tolhida a todo o momento, tendo as suas características típicas reprimidas, o menino era exaltado, com as suas características próprias engrandecidas. É importante ressaltar que se acreditava que o que possibilitava que a mulher tivesse a capacidade de gerar filhos, e conseqüentemente fazia com que ela tivesse ciclos menstruais, era a sua natureza física mais quente e úmida que a dos homens. Portanto, era preciso garantir que desde o nascimento os meninos se afastassem de características e condições físicas naturais das meninas.

Passada a meninice (para Juan de la Cerda, a mulher era considerada *niña* até os dez anos e depois *donzela* até que se casasse), era chegado o momento de a mãe ensinar para a filha os preceitos da doutrina católica. Nota-se que se a família fosse mais abastada, os filhos homens poderiam ter acesso a uma educação formal, tendo direito a diversos professores, enquanto que toda a educação feminina era passada de mãe para filha ou, se a família preferisse, as meninas poderiam ter apenas uma tutora, que ensinaria a elas todos os deveres da boa mulher.¹²⁷ Assim que a menina conseguisse ter discernimento das coisas, os pais deveriam ensiná-la a santificar e a rezar o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo e o Salve Rainha; quando a filha se tornasse donzela, deveria ser ensinada a andar sempre com o Rosário em mãos, pois “o Rosário são as horas em que reza a mulher”¹²⁸. Quando chegasse aos 12 anos, a mãe deveria ensiná-la como proceder e organizar as festas do calendário católico e as vigílias de Nossa Senhora, além de ser esperado que ela conhecesse os mistérios da Santíssima Trindade, momento esse propício para que a jovem escolhesse o seu santo advogado e de devoção. Ela deveria sempre honrar a seus pais, tendo por eles acato e reverência; que lhes beijasse a mão em sinal de respeito e nunca os contradissesse. A donzela já deve aprender a permanecer calada na maior parte do tempo, sendo que em momento algum é recomendado que elas

salada: porque la tal enxuga y deseca la demasiada humedad de las carnes, y da firmeza a los niervos y le haze robusto, y por lo que da de sequedad al cerebro, favorece tambien al buen ingenio. (...) si el niño pecasse de demasiada humedad, y le lavasen con agua dulce y caliente, le ponían en peligro de salir mugeril y de flacos niervos, y necio, dispuesto para fluxo de sangre (...).” DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, pp. 4v-5. O tema da relação entre a umidade e os corpos femininos, e as suas conseqüências, será abordado no capítulo seguinte.

¹²⁷ BARANDA, Nieves. “Mujeres y Escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable”. LITTERAE. Cuadernos sobre Cultura Escrita. Vol.3-4 (2003-04): 61-83, p. 62.

¹²⁸ “el Rosario es las horas en que reza la muger”. DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p. 9.

conversem com outros homens, e nem mesmo seu pai e irmãos devem gastar muito tempo com elas.¹²⁹

1.1. Acerca dos estudos femininos e a importância do silêncio

Seguindo a temática da educação que a menina deveria receber, um dos pontos de grande debate era a respeito de se elas deveriam ser ensinadas a ler e a escrever e quais seriam os benefícios e os perigos que tal atividade poderia produzir em mãos femininas. De acordo com María Luisa C. Chacón¹³⁰, ao contrário da França, onde havia uma discussão acerca do poder criativo das mulheres, nos Reinos Hispânicos o debate estava em um nível mais simples, que discutia a possibilidade de acesso ou não das mulheres a essa educação. Para o Frei Alonso Ramón, por serem descendentes de Eva, as mulheres possuíam uma natureza mais fraca e débil: “Uma das partes que se pode ter por mais fraca e débil no corpo de uma República, ou comunidade nobre, ou plebeia, é a das mulheres e das crianças”.¹³¹ A lógica subjacente às afirmações do frei é aquela da *respublica christiana* enquanto comunidade onde cada indivíduo, inserido num ordenamento apropriado, possuía um papel fundamental no funcionamento correto do mundo. Se alguém descumprisse seu papel, o bom funcionamento da comunidade como um todo estaria comprometido.¹³² O que podemos perceber é que alguns indivíduos (no caso as mulheres), dada a sua natureza, corriam um perigo maior de cometerem tais falhas.

O ensino formal era dividido em primeiro ensinar a ler e depois a escrever.¹³³ A grande maioria das mulheres dentre as que aprenderam o primeiro passo, que já eram a minoria, não chegavam ao segundo e nem eram incentivadas a tanto. De acordo com Nieves Baranda, a maioria dos tratadistas dos séculos XVI e XVII concordavam que a

¹²⁹ DE LA CERDA, Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, pp. 9-9v.

¹³⁰ CHACÓN, María Luisa Candau. “Religiosidad, ocio y entretenimientos. Ocupando el tiempo de la mujer honesta (Fr. Alonso Remón, Siglo XVII)”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Vol. 40 (2015): 31-61.

¹³¹ “Una de las partes que se puede tener por más flaca y débil en el cuerpo de una República, o comunidad noble, o plebeya, es la de las mujeres, y los niños”. CHACÓN, María Luisa Candau. “Religiosidad, ocio y entretenimientos. Ocupando el tiempo de la mujer honesta (Fr. Alonso Remón, Siglo XVII)”, p. 40.

¹³² RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: Humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do Ocidente (1530-1685)*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2012, pp. 190-248.

¹³³ BARANDA, Nieves. “Mujeres y Escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable”, p. 62.

leitura poderia ser útil no dia a dia daquelas pessoas, uma vez que uma das funções das mulheres era o de zelar pelo patrimônio financeiro da família, além de ser extremamente aconselhável que a mulher conseguisse ler os livros e textos religiosos.¹³⁴ Frei Juan de la Cerda corrobora tais afirmações, mas também faz um alerta, quando diz que

“No que toca a respeito se é bom ocupar a donzela em exercícios de leitura, e escrita: há diversos pareceres. E examinando os fundamentos destas opiniões, parece que ainda é bom que aprendam a ler para que rezem e leiam bons e devotos livros: mas o escrever não é necessário, nem é desejoso vê-lo nas mulheres: não porque ele em si seja mal, mas porque possuem a ocasião nas mãos, de escreverem bilhetes, e responder aos homens vãos que os enviam.”¹³⁵

Ao mesmo tempo, o próprio tratadista cita casos de mulheres que usaram com muita sabedoria o dom da escrita, como é o caso de Cornelia, mãe dos Gracos, que dominando a arte das letras a ensinou a seus filhos; as filhas de Catão instruídas nas letras por seu próprio pai; Cleobolina, filha de um dos sete sábios da Grécia; a filha de Pitágoras que lecionou em escolas públicas; as Sibilas “que eram sem dúvida um poço de sabedoria”; a Rainha Zenobia que dominava o Grego e o Latim; além das próprias Musas e de Palas Atenas, a deusa das letras. Sendo assim, haveria, em teoria, a possibilidade de mulheres utilizarem a escrita com fins virtuosos, desde que elas se inspirassem nos modelos corretos e fossem rigorosamente instruídas. Aqui é interessante como o autor se vale da cultura greco-romana para validar a sua argumentação, mostrando a leitura histórica que esses autores fazem desses acontecimentos, e o quanto estes podem (e devem) ser usados como exemplos.

Além de haver a possibilidade de a mulher fazer bom uso da escrita no campo das ciências, dentro do lar tal habilidade também poderia ser útil, pois “sabendo

¹³⁴ BARANDA, Nieves. “Mujeres y Escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable”, pp. 63-64.

¹³⁵ “Em lo que toca en sí es bien ocupar a la doncella en al ejercicio de leer, y escribir: ha avido diversos pareceres. Y examinados los fundamentos de estas opiniones, parece que aunque es bien que aprenda a leer paraque reze y lea buenos y devotos libros: mas el escribir ni es necesario, ni lo querria ver en las mujeres: no porque ello de suyo sea malo, sino porque tienen la ocasión en las manos, de escribir billetes, y responder a los hombres livianos les embian”. DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugeres: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugeres en sus Estados*, p. 12v.

escrever pode a mulher com mais suficiêcia entender o governo da casa.”¹³⁶ Porém o autor deixa claro que os casos citados acima são raros, e o melhor a se fazer é evitar que as mulheres tenham acesso à escrita. Mesmo se tratando da leitura, é preciso que a donzela esteja muito bem instruída a respeito do que é e o que não é lícito de ser lido.

“Uma vez que já tenha aprendido a ler, não se deve permitir que leia a donzela livros profanos, que tratam de amores, e coisas desonestas. Porque este é um despertador de maus pensamentos, e é um pavio que abrasa os corações das ternas e fracas donzelas. (...) E para que não tomem por mal, é preciso remover de suas mãos os livros de cavalaria. Porque, que lugar seguro pode haver a fraqueza e desarmada castidade, entre as armas e amores de que tratam estes livros profanos e cheios de mentiras e falsidades?”¹³⁷

A partir do século XVI podemos ver na Espanha uma crescente de mulheres escritoras, cuja atividade se torna desejada entre elas quando o letramento e a alfabetização passam a ser signos de distinção social. Em Madri, capital da corte e da moda, a necessidade de exibição do nível cultural das mulheres se torna tão alto que acarreta em um “tipo literário novo, o da mulher culta.”¹³⁸ Tal literatura, produzida por mulheres, se caracterizaria pelos seguintes aspectos: um conhecimento da cultura escrita superior àquele esperado das mulheres e falta de formalização e profundidade nos assuntos tratados, decorrentes de uma pobre formação acadêmica. Tal aspecto levava aquelas escritoras a cometerem diversos erros, fazendo com que essas mulheres tivessem um comportamento social incompatível com o que era esperado delas, por exemplo, “a vocação matrimonial ou o silêncio público, o que implica submissão e

¹³⁶ “Y sabiendo escribir, puede la mujer con mas suficiencia entender en el gobierno de la hazienda”. DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p. 13v.

¹³⁷ “Ya que aya aprendido a leer, no se le ha de permitir que lea la doncella en libros profanos, que tratan de amores, y cosas deshonestas. Porque este es un despertador de malos pensamientos, y es una yesca que abrasa los coraçones de las tiernas y flacas doncellas. (...) Y porque no tomen malos siniestros se les han de quitar de las manos los libros de cavallerias. Porque, que lugar seguro puede tener la flaqueza y desarmada castidad, entre las armas y amores de que tratan estos libros profanos y llenos de mentiras y falsedades?”. DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, pp. 13v-14.

¹³⁸ BARANDA, Nieves. “Mujeres y Escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable”, p. 76.

obediência”¹³⁹, como podemos perceber em algumas peças satíricas da época, como *La Dama Boba*, de Lope de Vega. Para Baranda, o problema central girava em torno da falta de controle que uma pessoa pode ter sobre as ações da outra. Quando uma mulher aprendia a ler, se não houvesse as devidas instruções e supervisões, ela poderia se deparar com obras ilícitas, mas as suas leituras afetariam apenas ela mesma e a sua própria alma; mas quando uma mulher aprendia a escrever, ela necessariamente estaria passando as suas ideias para um terceiro – afinal, quando se escreve algo, espera-se que outra pessoa irá ler aquilo que foi escrito – o que poderia acarretar em consequências muito mais sérias.¹⁴⁰ Mas apesar de essa ser uma possibilidade de interpretação, em nenhum momento os autores das fontes aqui analisadas chegam a conclusões tão específicas. Quando Juan de la Cerda diz que “com tudo isso, temos visto em nosso tempo que as donzelas saberem ler e outras damas escrever, trouxe diversos inconvenientes como consequência do aumento do número de plumas em suas mãos”¹⁴¹, apesar de ficar ambíguo quais seriam tais inconvenientes, o perigo maior parece ser, para os tratadistas, o de a jovem corromper a própria alma ao entrar em contato com obras torpes e, se souber escrever, produzir cartas e bilhetes com o mesmo conteúdo.

Além das mulheres nobres, cujo letramento poderia ser tido como pressuposto, o outro grupo de mulheres que contava com um punhado de escritoras era o religioso. Na Espanha dos séculos XVI e XVII, um número relativamente alto de religiosas passa a produzir grandes obras, em especial das chamadas visionárias católicas, cujo exemplo mais proeminente é sem dúvida Santa Tereza de Jesus. Interessante, porém, é notar as justificativas que as próprias autoras usavam para validar as suas ações. Na segunda metade do século XVII, Sor María de Cristo relata que

“Escrever não me ensinaram, porque meu pai não o quis, que dizia que às mulheres não havia a necessidade de saberem escrever, mas o Senhor me dava grandiosa inclinação a isso. Eu muito ao acaso, tomei um dia a pluma em mãos e comecei a escrever como se

¹³⁹ “la vocación matrimonial o el silencio público, con lo que implica de sometimiento y obediencia”. BARANDA, Nieves. “Mujeres y Escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable”, p. 76.

¹⁴⁰ BARANDA, Nieves. “Mujeres y Escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable”, p. 82.

¹⁴¹ “con todo esto, habemos visto en nuestros tiempos, de saber leer las doncellas y otras damas escribir, haberse seguido grandes inconvenientes, que de tener la pluma en la mano se recrecen”. DE LA CERDA, Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p. 13v.

já há muito me exercitasse nisso, segundo a velocidade com a qual o fiz e o verdadeiro das razões, que eu fiquei espantada, ainda que sem discernir que era Deus quem me ensinava”.¹⁴²

É interessante notar como tais autoras se utilizam da retórica do dom divino para legitimarem aquilo que elas estavam dizendo e escrevendo, como algo que deveria ser ouvido e lido. Se elas estavam escrevendo, era porque Deus lhes havia dado essa dádiva. Porém tal discurso não era uma garantia de que este seria aceito. A própria Teresa de Jesus foi indiciada pelo Santo Ofício, porém em seu caso, um processo nunca chegou de fato a ser aberto, uma vez que os próprios inquisidores atestaram o caráter divino de suas visões. Mesma sorte não teve Lucrecia de León, uma jovem que na segunda metade do século XVI passou a ter visões do futuro do Reino da Espanha, tendo como um de seus personagens principais o próprio Rei Felipe II. Apesar de ter aprendido a ler já na vida adulta, e praticamente não saber escrever, Lucrecia fazia questão de que suas profecias fossem registradas por seus confessores, que passaram a ser também seus redatores.¹⁴³ Porém a sua conduta transgressora fez com que Lucrecia fosse processada e condenada pelo Santo Ofício, saindo em um Auto de Fé, condenada a cem açoites e ao desterro da cidade de Madri.

Como mostrado acima, o silêncio era um dos ensinamentos centrais da educação feminina, apesar de ser recomendável que qualquer um, homem ou mulher, dissesse apenas o estritamente necessário em qualquer situação, pois o falar demais poderia trazer sérias consequências. Jesus Maria se utiliza de uma metáfora para exemplificar melhor tal recomendação: para o frei, a boca no homem é como a porta de um castelo; para mantê-lo seguro, é preciso deixar a porta fechada.¹⁴⁴ La Grossa também alerta que por meio da língua se cometem latrocínios, estupros e adultérios. E se os homens devem evitar falar demais, o silêncio feminino é ainda mais importante. “E é tão necessário

¹⁴² “A escribir no me enseñaron, porque mi padre no quiso, que decía que las mujeres no abían menester saber escribir, pero el Señor me dava grandíssima inclinación a ello. Yo mui a caso, tomé un día la pluma en la mano i empecé a escribir como si ubiera muchos tiempos que lo egerçitara, según la velocidad con que lo içe i lo verdadero de las razones, que yo me quedé espantada, aunque sin discurrir que era Dios el que me enseñaba”. Isabel Barbeito, *Escritoras madrileñas del siglo xvii. Estudio bibliografico-crítico*. Tesis de la Universidad Complutense de Madrid, 1986, p. 491. In. BARANDA, Nieves. “Mujeres y Escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable”, p. 66.

¹⁴³ ARROYO, María V. Jordán. *Sonhar a História: risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrecia de León*. Bauru: EDUSC, 2011.

¹⁴⁴ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad* .p. 652.

colocar guardas na língua em todos os lugares, e em todas as ocasiões, muito mais nas conversas das mulheres, que são perigosíssimas, e assim se deve fugir com diligência perpétua.” Como é dito em Provérbios 5 e em Eclesiástico 9,

“as palavras da mulher levantam chamas como o fogo, porque o demônio com o objeto presente, faz a guerra mais cruel; o qual está escrito, que seu sopro faz arder os carvões frios, e que de sua boca saem chamas. É tão certa a caída de um homem, se continua por muito tempo em conversação com uma mulher (...) E ainda que sejam santas as mulheres, temos que evitar suas conversações (...).”¹⁴⁵

Há também outras razões para a mulher ser mais propensa a praticar tais vícios que o homem. A mulher fala muito mais do que o homem, e fala sem pensar, por ter o cérebro mais seco, e a fala mais aguda, além de ela ser mais ambiciosa e soberba do que seus companheiros.¹⁴⁶ Também a vista e a voz da mulher são perigosas, pois enlaçam e matam os corações de amor desonesto. De acordo com St. Agostinho é preferível escutar um basilisco sibilar que uma mulher cantar, pois o basilisco mata o corpo, enquanto a mulher mata a alma. E é por isso que diz o Apóstolo São Paulo, “que não se permita a mulher, por mais sábia que seja, ensinar em lugar público, onde os homens a possam ver e ouvir. E dá causa [disso] Santo Anselmo, dizendo: Porque ao falar, a mulher provoca aos que a ouvem e veem um amor desonesto”.¹⁴⁷ A mulher seria, então, o instrumento perfeito para o Demônio causar o mal. E se seguirmos o raciocínio mostrado acima, a mulher que se mantinha em silêncio poderia ser considerada mais virtuosa do que o homem que fazia o mesmo, pois o esforço feito por ela seria maior do que o realizado por ele.

¹⁴⁵ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 652-656.

¹⁴⁶ “es muy mas pressa y aparejada la muger, que el hombre: y para obrar y hablar de repente, es tambien mas aguda: a causa de tener mas sequedad de cerebro, y ser mas ambiciosa y soberbia”. DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Muger: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Muger en sus Estados*, p. 458.

¹⁴⁷ “que no permite que la muger, por sabia que sea, ensene en lugar publico, donde hombres la puedan ver y oyr. Y da S. Anselmo la causa, diciendo: Porque hablando la muger, provoca a los que la oyen y veen amor deshonesto.” DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Muger: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Muger en sus Estados*, p. 460v.

2. Do amor

É interessante notar que o mesmo capítulo no qual Juan de la Cerda explica acerca da educação feminina (o capítulo II do seu I Tratado, intitulado “De como se han de criar las donzelas, y de la excellencia de virginidad”) é onde o autor começa a sua defesa das virtudes da castidade, fazendo aqui uma relação clara entre uma leitura não supervisionada e a ida da jovem mulher para o “mau caminho”. Importante também parecem ser as questões relacionadas ao Amor, seus tipos e suas consequências. Em seu capítulo intitulado “Del Amor”, corroborando a opinião de Santo Agostinho, é impossível o coração viver sem amor. Ambos os tratados comportamentais aqui estudados discorrem acerca deste sentimento, sendo que o Frei Joseph de Jesus Maria dedica uma parte maior de seu texto a ele. Contudo, esse sentimento, aparentemente benéfico, também possui os seus perigos e armadilhas que podem levar à glória ou à ruína da castidade, e é por esse motivo que os eruditos dividem o amor em diversos tipos, explicando as características de cada um deles.

Para falar sobre o amor, Joseph de Jesus Maria recorre a diversos autores clássicos como os Platônicos, Aristóteles e Plutarco.¹⁴⁸ De acordo com o Frei, toda a criação divina é dotada de amor. Sendo assim, faz parte da nossa natureza amar; mas amar com qual tipo de amor? O autor distingue o amor (que mira a formosura) do desejo (que mira o deleite), e alerta que é do amor que nasce o desejo, e a esses se une uma terceira, a esperança, que une ambos e abraça o gozo e o deleite. De acordo com Platão e Cícero, há uma diferença entre o deleite e o gozo. O primeiro satisfaz os sentidos do corpo, ao passo que o segundo, bem mais nobre, se curvaria às potências da alma. Para o Frei, o nosso corpo, que é impuro, nos faz sentir o deleite e nos engana, pensando que esse é o gozo maior, e o corpo pede por mais, mas na verdade ao agir dessa forma, estamos nos afastando do verdadeiro gozo divino. Ficamos com o deleite que é passageiro e finito, e deixamos de lado aquele que é firme, duradouro e constante.¹⁴⁹

Há ainda uma segunda divisão entre os tipos de amor que Jesus Maria destaca, e que será importante para toda a argumentação que se seguirá em sua obra: aquela feita por São Lourenço Lusitano entre o amor carnal, o sensual e o espiritual. O primeiro

¹⁴⁸ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 2-4.

¹⁴⁹ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 16-17.

seria o amor torpe, que serve à bruxaria e à destemperança; é contrário a Deus, uma vez que possui como único objetivo cumprir os desejos da carne. Este possui como único objetivo o deleite, e aquilo que possui como finalidade essas coisas imundas, não pode satisfazer o amor, nem preencher verdadeiramente o coração humano. O segundo tipo é o que sustenta os sentidos corporais; este se ama juntamente com a coisa amada e, amando o outro, ama também o seu próprio deleite. Apesar disso, esse tipo de amor possui alguma desculpa, uma vez que a origem da sua intenção está na virtude da caridade. Entretanto, a pessoa que se entrega a ele ainda não conseguiu se entregar completamente a Deus e por essa razão está no meio do caminho entre o amor carnal e o espiritual. O terceiro tipo de amor seria o amor verdadeiro, que vai como uma faca para cortar todos os pecadores da terra, para livrar a alma de todas as tentações que afastam da virtude. Este é um amor puro, sólido, exercitado: ele move a razão, guia a virtude e leva à caridade. Quem o possui se dedica de corpo e alma a Deus.¹⁵⁰ Mas para identificar qual tipo de amor um indivíduo estaria vivendo, por quais impulsos, era preciso que este investigasse dentro de sua própria alma e se policiasse, a todo o momento, contra as tentações diabólicas da carne.

2.1. O espiar para dentro de si

Se nos lembrarmos que o Concílio Trento acabara havia poucos anos e uma das principais dificuldades encontrada pelos clérigos reformistas ao chegarem à Espanha estava relacionada com as práticas sexuais tanto da população quanto do próprio clero local, que na maioria das vezes não condiziam com os dogmas impostos pela Igreja¹⁵¹, faz sentido que estes tratados tenham um enfoque particular nas relações amorosas travadas entre os seus leitores. Como afirma Henry Kamen,¹⁵² boa parte do clero, principalmente das zonas rurais, tinha uma atuação muito precária e despreparada para combater as heresias. A Igreja espanhola, então, mobilizou esforços para expandir a sua atuação, principalmente depois de 1564, quando Felipe II impôs os decretos do Concílio de Trento e forçou uma reforma dos bispados e das ordens religiosas. Mas não era apenas Trento que propunha reformas no mundo católico. No Reino da Espanha, ao

¹⁵⁰ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 15-16.

¹⁵¹ NALLE, Sara T. *God in La Mancha: religious reform and people of Cuenca, 1500-1650*. Baltimore: Johns Hopkins University, 2008.

¹⁵² KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition: a historical revision*. Londres: Yale University Press, 1998.

longo de todo o século XVI, diversos concílios foram levados a cabo em cidades importantes como Toledo, Granada e Sevilha. Um dos principais pontos nessas reformas era justamente a educação das mentalidades e reformulação dos costumes. Mas para que esses ensinamentos fossem transmitidos da maneira correta, era necessário que o clero estivesse preparado. Após 1564, o rei Felipe II impôs diversos decretos para que as decisões do Concílio de Trento fossem seguidas em seu reino. Para que todos obtivessem as mesmas instruções na fé, era preciso centralizar a liturgia, eliminando qualquer variante local, tanto na maneira de se celebrar a missa quanto ao culto de santos, ou qualquer manifestação religiosa localizada. É nesse momento, também, que vemos um crescimento de seminários e monastérios por toda a península, sendo que cada bispado deveria, a partir de agora, ter pelo menos um seminário.¹⁵³

Juntamente com essas mudanças trazidas pelos diversos concílios e sínodos estava uma das principais transformações ocorridas no mundo cristão: uma nova forma de se relacionar com a religião e com a fé, muito mais voltada para o privado do que para o público. A partir do século XVI, podemos ver crescer, inclusive nas regiões católicas, um tipo de manifestação religiosa mais interna e voltada ao âmbito particular. Ao analisar tais transformações das práticas religiosas no Bispado de Cuenca, Sara T. Nalle observa que o número de livros religiosos em circulação na região cresceu perceptivelmente, provavelmente uma mostra de que a população mais abastada, ou seja, aquela que possuía um grau maior de letramento, passou a consumir com mais afinco esse tipo de literatura, para que pudessem também praticar a sua devoção dentro de seus lares.¹⁵⁴ Tais materiais impressos eram extremamente úteis na difusão da fé e se dividiam entre tratados teológicos e litúrgicos, hagiografias, livros de horas, coletâneas de sermões e cantos sacros, além de panfletos de todos os tipos. A maioria dessas obras que circulavam por Cuenca eram publicadas em Alcalá de Henares pela casa editorial humanista de Miguel de Eguía, casa essa que foi responsável pela publicação na Espanha de diversas obras humanistas provenientes de toda a Europa, como por exemplo, as obras de Erasmo de Rotterdam.¹⁵⁵ Guillermo Remón, dono de uma livraria na cidade de Cuenca, oferecia ao público uma lista de mais de vinte livros de horas em

¹⁵³ TAUSIET, Maria. *Ponzoña en los Ojos: brujería y superstición en Aragon en el siglo XVI*. Madrid: TURNER, 2005.

¹⁵⁴ NALLE, Sara T. *God in La Mancha: religious reform and people of Cuenca, 1500-1650*, p. 144.

¹⁵⁵ Podemos perceber a proeminência de tal casa no fato de que quatro dos tratados estudados neste trabalho também foram publicados pela casa editorial de Miguel de Eguía, um indício de que provavelmente esses textos obtiveram uma boa circulação.

espanhol, português e latim e mesmo após a proibição de se vender tais obras em língua vulgar em 1573, as versões em latim continuaram a circular.¹⁵⁶

De acordo com Nalle, a região teria passado por três ondas literárias que ajudaram a moldar esses novos modelos de manifestações espirituais: a primeira, vinda do norte da Europa, em especial da região de Flandres e da Borgonha, trazia consigo o novo hábito da devoção privada e tinha como aliada os diversos livros de horas disponíveis para a população e que tinha como aliada os diversos livros de horas disponíveis para a população¹⁵⁷; a segunda seria assinalada mais especificamente pela chamada ‘Devotio Moderna’, protagonizada pelo *De Imitatione Christi*; embora proveniente também, em especial, dos Países Baixos, deve ser distinguida da primeira por força de sua enorme difusão e importância; a terceira onda seria a provocada pelas obras de Erasmo de Rotterdam, e apesar de a Inquisição Espanhola haver travado, a partir de 1559, uma guerra aberta contra tal autor, seus livros vendiam bem em Cuenca, alguns inclusive traduzidos para a língua vulgar. Já em 1545, o misticismo espanhol presenciava um grande florescimento, com manifestações de orações mentais, enfoque em manifestações de amor e autoconhecimento, com um grande interesse dos leitores também em assuntos mágicos e místicos.¹⁵⁸ A ideia do autoconhecimento tinha tudo a ver com o que os confessores pregavam: o espiar dentro de si mesmo e denunciar os próprios pecados. Ao mesmo tempo em que discursos escatológicos se tornavam cada vez mais presentes, o medo maior aqui passa a ser não o que acontece à pessoa durante a sua vida, mas sim o que lhe irá acontecer após a morte.¹⁵⁹ O medo da condenação eterna se tornava maior do que o medo de qualquer punição física.

As técnicas sutis de coerção substituem o temor das punições físicas. A confissão auricular seria, então, a forma mais perfeita de se colocar em prática essa nova forma de controle subliminar.¹⁶⁰ Seguindo uma dinâmica de caráter claramente disciplinador, a catequese também fazia parte dessa estrutura; era nesse momento que o fiel se sentiria parte de toda a comunidade cristã, através dos dogmas e leis que regiam essa comunidade. Estamos diante de ênfases que sinalizam o processo católico de

¹⁵⁶ NALLE, Sara T. *God in La Mancha: religious reform and people of Cuenca, 1500-1650*, p.144.

¹⁵⁷ NALLE, Sara T. *God in La Mancha: religious reform and people of Cuenca, 1500-1650*, p. 144.

¹⁵⁸ NALLE, Sara T. *God in La Mancha: religious reform and people of Cuenca, 1500-1650*, p.145.

¹⁵⁹ NALLE, Sara T. *God in La Mancha: religious reform and people of Cuenca, 1500-1650*; POLVILLO, Antonio González. *El Gobierno de los Otros: confesión y control de la conciencia en la España Moderna*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2010.

¹⁶⁰ POLVILLO, Antonio González. *El Gobierno de los Otros: confesión y control de la conciencia en la España Moderna*, p. 50. (grifo do autor).

confessionalização, marcado também pela produção de textos normativos (no caso, não “confissões de fé”, como no âmbito protestante, mas os próprios cânones conciliares) e pelo ensejar de práticas com claros objetivos disciplinares.¹⁶¹

2.2. Dos benefícios do amor casto

Relacionada com a questão do amor estava a da castidade e os benefícios que esta poderia trazer em especial para as mulheres. Para Frei Juan de la Cerda, a virgindade é algo tão louvável que se torna perceptível fisicamente, fazendo com que a mulher casta seja ainda mais bela que as outras ao seu redor. Como já mencionado anteriormente, esses autores precisavam estabelecer uma boa dose de erudição para validarem os seus argumentos, mostrando que suas afirmações estavam baseadas em acontecimentos do passado que comprovavam o que eles desejavam estabelecer. Nesse ponto, é interessante notarmos a anedota que o autor usa para exemplificar as virtudes da castidade na cultura clássica. Como conta Luciano em seus diálogos, um dia,

“perguntou a Deusa Vênus ao Cupido seu filho, por que como feres com suas flechas a Júpiter e a outros deuses, e a mim que sou a sua mãe, por que não feres a Minerva e à deusa Diana? Ao qual respondeu o Cupido: porque Minerva ao me ver chegando, logo foge, e não se deixa ver, nem posso eu a alcançar: as Musas estão tão ocupadas com as ciências, que não se recordam de mim. Diana anda sempre pelos montes embebida em sua caçada: e por isso, e por andar distante e apartada da comunicação das pessoas, está livre de minhas flechas.”¹⁶²

¹⁶¹ RODRIGUES, Rui Luis. “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650).” *Tempo*. Vol.23 (2017): 1-21, aqui, p. 3.

¹⁶² “preguntó la diosa Venus a Cupido, su hijo, ‘¿Por qué, como hieres con tus flechas a Júpiter y a otros dioses, y a mí, que soy tu madre, por qué no hieres a Minerva y a la diosa Diana? A lo cual dice que respondió Cupido: «Porque Minerva en viéndome venir luego huye y no se deja ver ni la puedo alcanzar, y las Musas están tan ocupadas en las ciencias que no se acuerdan de mí. Diana anda siempre por los montes embebida en su caza, y por esto, y por andar remontada y apartada de la comunicación de las gentes, está libre de mis flechas”’. DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mujeres: en el qual se dan muy orovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mujeres en sus Estados*, p. 19. É interessante apontar aqui que quando a deusa Diana aparece em tratados de toda a Europa, em geral está relacionada com a chamada “caçada noturna”, ou “cavalgada noturna” que, de uma forma resumida, eram cavalgadas noturnas que espíritos e demônios, e muitas vezes as bruxas, realizariam durante a noite, guiados pela deusa Diana, cujo destino final era geralmente o Sabá. Ou seja, criou-se um imaginário, principalmente após a publicação do *Canon Episcopi* ainda no século IX, que relacionava a deusa diretamente com o demoníaco e com a reunião das bruxas. Entretanto aqui o que vemos é a valorização de uma das virtudes da deusa, comumente ignorada

Mas para se manter nesse estado de beleza e doçura, há algumas regras que a donzela deve seguir: ter temperança ao comer e beber, fugir da ociosidade, usar vestes simples e ásperas, livrar seus ouvidos de ouvir palavras torpes e seus olhos de ver o que possa instigar o mal, ser modesta nas palavras e fugir das ocasiões.

Essa questão do trabalho, e conseqüentemente da ociosidade, também é um tópico recorrentes nos tratados comportamentais analisados. Para esses autores, a expressão “mente vazia, oficina do Diabo” nunca foi tão verdadeira. Para Juan de la Cerda, mesmo que a mulher fosse muito rica, era preferível que ela tivesse algum tipo de ocupação uma vez que, de acordo com Cícero, a mulher ociosa é um saco de luxúria. Citando Santo Epifânio, la Cerda predica que se deve seguir o exemplo da mais virtuosa de todas as mulheres, afirmando que Maria nunca estava ociosa, pois dividia o seu dia da seguinte maneira: “as três primeiras horas da manhã, que criam ser a quarta parte do dia (segundo a conta dos Hebreus, que dividiam o dia de sol a sol, em doze horas), essas três horas dava à oração, e as outras três seguintes gastava em fiar, enrolar e tecer: e nesse ofício ganhava o necessário para o seu sustento. E as seis horas restantes, empregava em contemplação e meditação, e em lição da Sagrada Escritura.”¹⁶³ A mulher, por ser mais fraca que o homem, se não ocupar o seu dia com nenhuma atividade lícita, pode acabar ocupando a sua mente com pensamento tortos e reações indesejadas. De acordo com o Rei Locadio da Armênia, a mulher honrada que fosse ociosa era o suficiente para corromper não só uma cidade, mas todo um reino; e o marido que consentia com a ociosidade da esposa, era digno de perder qualquer poder de mando, estado e dignidade.¹⁶⁴

pelos outros autores: a sua escolha de viver uma vida casta. Para uma discussão mais aprofundada da construção da ideia da “cavalgada noturna”, ver GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª edição, 1991. Para uma análise da demonização da deusa no mundo hispano, ver ALMAGRO, Alejandro Guzmán. “Cabalgando com Diana: la interpretación de la diosa clásica en la narrativa demonológica hispana”. In CALVO, Maria Jesús Zamora (org.) *Mulieres Inquisitiones: la mujer frente la Inquisición en España*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2018.

¹⁶³ DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy Povechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p. 87.

¹⁶⁴ DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy povechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p.88.

Apesar de concordarem que nem todos poderiam ser castos no mundo, correndo risco de dessa forma se acabar com toda a humanidade, uma pessoa casta ainda seria mais virtuosa do que aquela que se entrega aos prazeres mundanos, apesar de esses últimos cumprirem um importante papel de multiplicação dos homens. Tamanha era a importância desse assunto, que o Frei Joseph de Jesus Maria dedicou uma obra monumental de mais de mil páginas apenas para essa questão. Em seu livro *De las Excelencias de la Virtud de la Castidad*, nos recorda que Santo Ambrosio já afirmava que a virgindade é tão poderosa que purifica os lugares e a língua de quem fala sobre ela. São Cipriano e São Jerônimo diziam que por meio da virgindade é possível se igualar aos anjos. O anjo aparece, aqui, como símbolo da felicidade graciosa que a virgem alcança por meio de sua castidade. Dessa forma, a virgem alcança por meio da graça aquilo que o anjo possui por natureza.¹⁶⁵ Para São Tomás de Aquino, a castidade é tão virtuosa que possibilita a pureza não só da carne, mas também do espírito, unindo as almas daqueles que escolheram seguir por esse caminho com Deus.¹⁶⁶ O Padre Frei Francisco de Osuna coloca ainda a virgindade como aquilo que liberta os homens do cativeiro de seus desejos, mostrando a Deus a mais bela das virtudes. A virgindade é, então, aquele estado ao qual todas as coisas fazem reverência.¹⁶⁷

Após exaltar as virtudes da castidade, o Frei sente a necessidade de pontuar porque esse título de “virgem” é dado apenas para as mulheres e não para os homens, uma vez que essa prática pode ser adotada por ambos os sexos e é mesmo recomendável que assim seja. O motivo é simples. Por a mulher ser mais luxuriosa, ela possui mais dificuldade de se manter casta e, sendo assim, seu esforço é muito maior do que o dos homens e, portanto, o seu reconhecimento também deve ser maior. Os homens podem possuir muitos dons grandiosos e trilhar vários caminhos que os levem à glória e eternizem o seu nome, mas as mulheres não. Não há muito que as mulheres possam fazer, sendo que a única forma de estas serem engrandecidas seria por meio da castidade. Além disso, os homens castos se tornam apenas ministros de Cristo, ao passo que as mulheres se tornam as suas esposas. Essa duplicidade da natureza feminina, ora ela é poço de virtude, ora de luxúria, é uma tópica presente em todos os tratados.

¹⁶⁵ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 273-274.

¹⁶⁶ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 278-279.

¹⁶⁷ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, p. 279.

Outro momento em que podemos perceber essa duplicidade da simbologia é na análise que Sonia Pérez-Villanueva¹⁶⁸ faz da obra “Auto de Fe de la Plaza Mayor de Madrid”, de Francisco Rizi. Apesar de quadro representar um evento histórico e de sabermos que em tal evento 47 mulheres foram sentenciadas, o pintor escolheu representar apenas duas. De acordo com Villanueva, essas duas figuras femininas representariam (uma direta, e outra indiretamente) os dois pilares principais da Inquisição Espanhola: a justiça e a misericórdia. Ambas as mulheres levam o sambenito em chamas, indicando a sua condenação ao relaxamento – e, portanto, à morte na fogueira. A primeira, que é carregada por oficiais do Santo Ofício e dois religiosos, não demonstra uma beleza explícita; suas mãos são grandes e masculinas e seu rosto não demonstra nenhuma emoção. Essa masculinização evoca a imagem da justiça: “Por outro lado, as linhas retas e rígidas que traçam o corpo da prisioneira, bem como a falta de luminosidade em suas roupas e rosto contribuem para comunicar a falta de dinamismo e, conseqüentemente, apagar qualquer elemento de expressividade”.¹⁶⁹ A prisioneira retratada por Rizi não apresenta sinais de qualquer sentimento, em especial remorso; em suma, Rizi nos dá dela um quadro que a representa desumanizada e sem misericórdia. O elemento da justiça estaria então, representado pela cruz negra na mão do sacerdote, “cujo ângulo oblíquo se estende e continua até a linha formada com a espada do soldado em um plano posterior”.¹⁷⁰ Já a segunda, que está subindo as escadas no canto direito, é a representação da ré arrependida. Ao contrário da outra, esta reflete suntuosidade, movimento e expressividade. Suas mãos estão unidas, seu rosto está iluminado e reflete uma plena satisfação decorrente de seu arrependimento. Um sacerdote que a acompanha também leva uma cruz, mas essa não está erguida, e sim tocando o ombro da ré, além de sua cor ser a verde, simbolizando a misericórdia e o perdão após a morte.

¹⁶⁸ PÉREZ-VILLANUEVA, Sonia. “Misericordia y Justicia: la representación del cuerpo de la muger en la Inquisición”. In CALVO, Maria Jesus Z. (ed.) *Mulieres Inquisitionis: la mujer frente la Inquisición en España*. Madrid, Academia del Hispanismo, 2017, pp. 157-215.

¹⁶⁹ “Por otro lado, las líneas rectas y rígidas que perfilan el cuerpo de la prisionera, así como la falta de luminosidad en sus ropas y rostro contribuyen a comunicar una falta de dinamismo y conseqüentemente, borran cualquier elemento de expresividad”. PÉREZ-VILLANUEVA, Sonia. “Misericordia y Justicia: la representación del cuerpo de la muger en la Inquisición”. In CALVO, Maria Jesus Z. (ed.) *Mulieres Inquisitionis: la mujer frente la Inquisición en España*. Madrid, Academia del Hispanismo, 2017, p. 168.

¹⁷⁰ “cuyo ângulo oblicuo se extiende y continua a la línea formada com la espada del soldado en um plano posterior”. PÉREZ-VILLANUEVA, Sonia. “Misericordia y Justicia: la representación del cuerpo de la muger en la Inquisición”. In CALVO, Maria Jesus Z. (ed.) *Mulieres Inquisitionis: la mujer frente la Inquisición en España*. Madrid, Academia del Hispanismo, 2017, p. 168.

Em resumo, apesar de tudo a mulher pode ser boa, mas apenas se ela se inspirar nos modelos de pureza e santidade da Virgem Maria, uma mulher que aceita de bom grado os desafios mandados por Deus e entende qual é o seu lugar e seus deveres nessa comunidade.



Figura 1. Detalhe da "Ré condenada"



Figura 2. Detalhe da "Ré arrependida"



Figura 3. Francisco Rizi. *Auto de Fe en la Plaza Mayor de Madrid*, 1683. Museu do Prado, Madri.

2.3. Do amor marital

Apesar de a virgindade ser preferível qualquer que fosse o caso, no geral apenas aquelas mulheres que seguiam a vida religiosa acabavam por cumprir uma vida de celibato, salvo raras exceções. Para a maioria das mulheres, o destino reservado era o do casamento, com todas as obrigações que vinham junto com ele. Para Juan de la Cerda, o ideal era que a mulher se casasse aos 16 anos e o homem aos 25. Era preferível que se

escolhesse uma esposa mais jovem, pois assim seria mais fácil de ensinar a ela a ser obediente ao marido. Essa faixa etária do casal também era a ideal para começar a ter filhos, uma vez que pais muito jovens não teriam o que é necessário para criá-los bem, e pais muito velhos já não poderiam mais aproveitá-los e nem educá-los corretamente.¹⁷¹ Também essa é uma boa diferença de idade entre os noivos, uma vez que o matrimônio era sempre preferível entre indivíduos de idades próximas.

A tópica do “casamento desigual”, ou também chamado “casamento grotesco”, é uma preocupação típica da Primeira Modernidade, tendo inspirado diversas obras de arte, além de estar presente em inúmeras obras literárias da chamada “literatura dos loucos”. Em geral a anedota versava sobre uma pessoa que se casava com alguém muito mais velho, porém rico; tal casamento é sempre colocado em um tom de ironia, sendo que no caso das obras de arte é comum vermos espectadores ao fundo zombando da cena, deixando claro que apesar de parecer vantajoso, tal matrimônio não trará nenhum benefício ao casal. Apesar de podermos encontrar diversos exemplos, tanto nas artes quanto em festividades populares, de mulheres jovens que se casam com homens velhos, aqui darei predileção aos casos onde o oposto ocorre, uma vez que são também nestes casos que os tratadistas aqui analisados se apoiam para defender as suas teses.¹⁷² No famoso poema *A Nau dos Insensatos*, de Sebastian Brant, o autor dedica um capítulo todo para a questão, intitulado “Casamento por Dinheiro”, onde realiza uma crítica aos jovens rapazes que se casam com mulheres velhas:

“Quem se casa com uma mulher velha terá um único dia afortunado, e nenhum mais. Terá poucas alegrias, pois nenhum filho será gerado (...) pouca felicidade se alcança quando somente é considerado o dinheiro e nenhuma atenção foi dada à honra e probidade. (...) Seria melhor estar sozinho no deserto do que conviver por muito tempo com uma mulher irascível e rancorosa (...)”.¹⁷³

¹⁷¹ DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugere*, p. 280v.

¹⁷² Um ótimo exemplo artístico de uma jovem que desposa um velho está na obra de Quentin Matsys, “O Casamento desigual” - Sposalizio grotesco- de 1520 a 1525. Para a repercussão desse tipo de comportamento na sociedade europeia da primeira modernidade, ver DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: Sociedade e cultura no início da França moderna*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 89 (ensaio “Razões do desgoverno”).

¹⁷³ BRANT, Sebastian. *A Nau dos Insensatos*. Tradução. São Paulo: Octavo, 2010, p. 149.



Figura 4. Figura ilustrativa n. 52 do capítulo "Casamento por Dinheiro" em *A Nau dos Insensatos*

Em seu *Elogio da Loucura* de 1509, Erasmo de Rotterdam afirma que

“Eis, porém, um quadro ainda mais divertido: aquelas velhas apaixonadas, aqueles cadáveres semivivos que parecem ter saído do Érebo e já estão fedendo a carniça, ainda sentem arder o coração. Lascivas como cadelas no cio, só respiram uma porca sensualidade e dizem descaradamente que sem volúpia a vida não vale nada. Essas velhas cabras ainda fazem o amor e, quando encontram algum Faão, costumam remunerar generosamente a repugnância que causam. [...] Enquanto isso, a sociedade exclama: ‘Que velhas malucas! Que velhas malucas!’”¹⁷⁴

Para Juan de la Cerda, tais casamentos apresentavam um perigo ainda maior que não tinha apenas a ver com questões de mesquinhez, avareza ou ganância, mas com o papel do homem e da mulher na sociedade. Se um homem muito jovem se casasse com uma mulher mais velha, era muito provável que o marido se tornasse um servo de sua esposa, invertendo por completo os papéis matrimoniais, e segue defendendo que é impossível que haja amor quando a diferença de idade entre marido e esposa é tão

¹⁷⁴ ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio da Loucura*. Tradução. São Paulo: Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 4ª edição, 1988, p. 49. De acordo com Luis Marques, tal passagem pode ter servido de inspiração para o autor Quentin Matsys criar a sua obra *O Casamento desigual* de 1525-1530 que atualmente se encontra no MASP. Cf. MARQUES, Luiz (org). Catálogo do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand: Arte da Península Ibérica, do Centro e do Norte da Europa. São Paulo: Prêmio, 1998, pp. 87-90.

grande.¹⁷⁵ Mas também podemos notar que até mesmo na literatura satírica grande parte do problema está no fato de que a mulher, por ser velha, não poderá cumprir com os seus deveres de esposa, sendo o principal deles o de gerar filhos, além de trazer consigo características negativas típicas da mulher idosa (ser irascível e rancorosa). Tais características podem ser encontradas em inúmeros momentos da Bíblia. Em *Provérbios*, temos diversos exemplos dos males de se conviver com uma mulher de temperamento difícil: “Melhor é morar no canto de um teto do que morar junto com mulher briguenta”¹⁷⁶, “Melhor é morar em região deserta, do que com mulher briguenta e iracunda”¹⁷⁷, “É melhor viver sob um ângulo do teto do que partilhar uma casa com mulher briguenta”¹⁷⁸.



Figura 5. Quentin Matsys. *O Casamento Desigual*, 1525-1530. Museu de Arte de São Paulo, (São Paulo).

Sendo assim, os deveres da boa esposa são claros: zelar pela casa e pela família, gerando e criando bons filhos até a idade adulta. No caso das filhas, é o dever da mãe cuidar da sua educação como boas cristãs. Tais deveres estavam ligados ao zelo que era necessário se ter para preservar o seio familiar. Sendo assim, um dos pontos de maior

¹⁷⁵DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy Porovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p. 278v. Ver ainda DAVIS, *Culturas do povo*, pp. 107-127 (ensaio “As mulheres por cima”). No próximo capítulo me aprofundarei na questão da inversão e do binarismo na sociedade cristã da Primeira Modernidade, e o quanto poderia ser perigosa a ideia de se inverter os papéis sociais.

¹⁷⁶ *Provérbios* 21, 9 BJ.

¹⁷⁷ *Provérbios* 21, 19 BJ.

¹⁷⁸ *Provérbios* 25, 24 BJ.

relevância dentro das reformas católicas na Espanha estava relacionado com as práticas sexuais dos casais (ou futuros casais). Não era incomum que nos Reinos de Castela e Aragão, assim como no País Basco, os ritos do casamento fossem completamente desconectados daquilo ensinado pela Igreja. Em algumas regiões do Reino de Aragão, era costume que os jovens passassem a ser considerados um casal a partir do momento em que os pais de ambos decretassem publicamente que dali surgiria um matrimônio e, sendo assim, os jovens já poderiam viver como um casal mesmo que os ritos religiosos do matrimônio ainda não tivessem ocorrido. No Bispado de Cuenca, no Reino de Castela, não era incomum que jovens prometidos se conhecessem carnalmente antes de contraírem o matrimônio. No País Basco, os reformistas relatavam com espanto a prática de que um casal apenas poderia realizar os ritos do casamento depois de terem vivido algum tempo juntos para que, assim, pudessem ter certeza de que eles realmente gostariam de seguir com o casamento.¹⁷⁹ Tais comportamentos não poderiam mais ser permitidos em uma comunidade católica pós-tridentina. A moral sexual firmada pela tradição precisava ser ratificada. Para isso, tanto crimes sexuais (fornicação, sodomia, bigamia, solitação, bestialidade) precisariam ser reprimidos, quanto tais costumes acima mencionados deveriam ser condenados.¹⁸⁰ Quando em 1573 Gaspar de Quiroga se torna o novo Inquisidor Geral, vemos um esforço para aumentar a moralidade dos fiéis, ao aumentar o controle sobre suas práticas sexuais.¹⁸¹ Assim, quando analisamos os dados de totalidade de processos abertos pela Inquisição no período, não surpreende que boa parte deles tenham estado relacionados a crimes de caráter sexual.¹⁸²

2.4. Do amor carnal

Uma das principais preocupações de Joseph de Jesus Maria é com relação à entrega ao amor sensual, a forma mais vil e perigosa de se amar, e também aquela que é a especialidade das mulheres más. E assim nos diz que:

¹⁷⁹ NALLE, Sara T. *God in La Mancha: religious reform and people of Cuenca, 1500-1650*, pp. 40-45; WIESNER-HANKS, Merry E. *Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice*. Nova Iorque: Routledge, 2005, pp. 101-139.

¹⁸⁰ GANDOULPHE, Pascal. “Les causes mineures du tribunal de Cuenca dans la deuxième moitié du XVI^e siècle”. In. BARBAZZA, Marie-Catherine (org.). *L'INQUISITION ESPAGNOLE ET SES RÉFORMES AU XVI^e SIÈCLE*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2003.

¹⁸¹ NALLE, Sara T. *God in La Mancha: religious reform and people of Cuenca, 1500-1650*.

¹⁸² GANDOULPHE, Pascal. “Les causes mineures du tribunal de Cuenca dans la deuxième moitié du XVI^e siècle”. FERNANDEZ, André. “The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition between 1560 and 1700”. *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 7, (1997): 469-501.

“Não se deixe balançar pelos enganos da mulher: porque os lábios da rameira são como o pão no qual se está destilando o mel, e sua garganta, mais macia e talentosa que o óleo (...) mas os fins dessa mesma que se mostra tão suave, são mais amargos (...) e a sua língua aguda como uma faca de dois gumes, seus pés descem à morte, e seus passos penetram no inferno (...)”¹⁸³

E nos aconselha que a única maneira de não cair nas garras da mulher é fugindo dela, e não manter com ela nenhum trato de familiaridade. Afinal, nós podemos lutar contra dragões, mas não contra uma mulher, e isso se dá por a mulher ser como

“um granizo, que não deixa fruto sem destruir: um fogo que abrasa suavemente: um veneno que mata com doçura: e uma ruína quase inevitável (...) por isso afirma Tertuliano contra a mulher dizendo: ‘Tu és a porta do demônio, tu a que retiraste o selo da árvore proibida: tu a primeira que desamparaste a lei divina: tu a que conquistaste ao que não havia ousado conquistar o demônio: tu a que apagaste do homem a imagem divina, e por tua causa até o filho de Deus padeceu morto’”¹⁸⁴

¹⁸³ “No te abalances a los engaños de la muger: porque los labios de la ramera, son como el pan al que esta destilando miel, y su garganta, mas blanda y regalada que el olio (...) pero los fines desta misma que que te muestra tan suave, son mas amargos (...), y su lengua aguda como un cuchillo de dos cortes, sus pies deciden a la muerte, y sus pasos penetran al infierno (...)” MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*. p.23. Aquí, Joseph Maria está praticamente reproduzindo *Provérbios* 5, 3-6. É importante notar que o autor está em consonância com os estudos da chamada *literatura sapiencial*, ou *de sabedoria*, gênero da literatura muito comum durante a Primeira Modernidade que, por meio da leitura de determinados textos bíblicos (livro de Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Livro da Sabedoria e Siraque), ofereciam ensinamentos sobre religião e virtude. Para uma leitura mais aprofundada do tema, ver TOY, Crawford Howell. “Wisdom Literature”. In *Encyclopaedia Britannica*, 11ª edição, 1911. BIZZARRI, Hugo Oscar. “Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)”. In: *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, N°20, 1995. pp. 35-73. RAMADORI, Alicia E. “Análisis Estilístico de las Sentencias en la Literatura Sapiencial Hispánica”. In. *Medievállia*, N. 25, 1997, pp. 63-73.

¹⁸⁴ “un granizo, quien no dexa fruto que no destruya: un fuego que abrasa suavemente: un tozigo que mata con doçura: y una ruina casi inevitable (...) por esso exclama Tertuliano contra la mujer diziendo: “Tu eres la puerta del demonio, tu la que quitaste el sello al arbol prohibido: tu la primera que desamparaste la ley divina: tu la que conquistaste al que no avia osado conquistar el demonio: tu la que borraste del hombre la imagen divina, y por tu causa hasta el hijo de Dios padecio muerto”. MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, p. 42.

Nessa passagem podemos perceber o quanto o autor está em consonância com Santo Agostinho no tratamento que ambos dão ao evento da Queda e as suas consequências. Uma das principais buscas deste último era tentar compreender porque existiam a guerra, as injustiças, a dor e o sofrimento no mundo se Deus era onipresente, onisciente, dotado de todo amor e justiça. Essa aparente contradição se torna perfeitamente compreensível aos olhos do Santo. É exatamente por essas razões que a humanidade é submetida a esses sofrimentos: uma consequência justa dos eventos narrados no início de Gênesis. De acordo com Jesus Maria, quando o primeiro homem desobedeceu a Deus e caiu do Paraíso, Deus atuou com justiça, e fez com que “se rebelassem contra o homem, não somente as criaturas, que até então lhe haviam guardado total obediência, mas também as suas mesmas paixões”.¹⁸⁵ Quando a mulher pegou o fruto da árvore, e dali se revelou o Diabo, naquele momento esse colocou um pouco de si nos homens; é por isso que quando nascemos, carregamos um pouco dessa marca infernal.¹⁸⁶ Para Agostinho, o cerne do problema estava nas relações sexuais. Quando Eva come o fruto proibido e o oferece a Adão, imediatamente ambos se cobrem de vergonha, pois se descobrem nus. A partir desse momento, toda e qualquer coisa relacionada à sexualidade seria considerada um pecado. Deus também ordenou que nós, humanos, crescêssemos e nos multiplicássemos, e há apenas uma maneira de se fazer isso. Dessa forma, a marca do pecado original seria passada de geração em geração, e nos acompanharia até hoje. Como diz brilhantemente Stephen Greenblatt, “a pecaminosidade humana é uma doença sexualmente transmissível.”¹⁸⁷

Não importa o quão pia e casta a mulher seja, ela sempre carregará consigo os rastros de sua primeira mãe. É por isso que as mulheres sentem as dores do parto e é também por essa mesma razão que todos nós, homens e mulheres, adquirimos a marca desse pecado no exato momento de nosso nascimento. Se Adão e Eva não tivessem pecado, a gravidez não seria fruto de tamanha corrupção e violência como é hoje.¹⁸⁸ E aqui voltamos à dedicatória feita por Jesus Maria: a Sagrada Família seria, então, a representação de um futuro possível e ideal, caso o pecado original não tivesse

¹⁸⁵ “se rebelassen contra el hombre, no somente las criaturas, que hasta entonces le avia guardado suma obediência, mas también sus mismas passiones y afectos”. MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, p. 32.

¹⁸⁶ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 32-33.

¹⁸⁷ GREENBLATT, Stephen. *Raise and Fall of Adan and Eve*. Nova Iorque: W.W. Norton and Company, 2017, pp. 94.

¹⁸⁸ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 301.

acontecido. Apesar de diversos teólogos da tradição cristã terem colocado a culpa do pecado original sobre os ombros de Eva, quando olhamos para a Bíblia não encontramos tamanha ênfase na culpa da primeira mãe, com exceção talvez de uma pequena passagem na I Carta de Paulo a Timóteo, que dizia que:

“11. A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. 12. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, e que esteja em silêncio. 13. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. 14. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. 15. Salvar-se-á, porém, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, no amor e na santificação.”¹⁸⁹

Nessa pequena, porém elucidativa passagem, temos praticamente toda a base da maioria dos argumentos já analisados até aqui: a mulher deve permanecer calada, mesmo quando estiver aprendendo algo, e deve ser submissa; ela também não deve ensinar nem instruir nada a qualquer homem. Deve ser modesta, humilde, pia, e deve cumprir o seu dever de esposa de gerar filhos. E o pecado mortal de Eva se torna ainda pior quando em um movimento de estratégia retórica, ela é comparada a Maria, cujo papel teria sido tão decisivo na obra de redenção realizada por seu Filho.

“Eva foi arrancada da carne do velho Adão; o Novo Adão nasceu da carne de Maria. Ao encontrar a virgem Eva, a palavra da serpente apareceu em seu ouvido; Ao encontrar a Virgem Maria, a Palavra de Deus penetrou em seu ouvido. Por meio de Eva, a palavra da serpente construiu o edifício da morte; através de Maria, a Palavra de Deus construiu o tecido da vida. O nó de desobediência que Eva havia amarrado por sua incredulidade, Maria abriu por sua crença e sua obediência. Eva deu à luz o pecado; Maria deu à luz a graça. *Eva se tornou Ave.*”¹⁹⁰

¹⁸⁹ *I Timóteo* 2, 11-15. Para um panorama da literatura cristã sub-apostólica, dentro da qual foi produzida *I Timóteo*, ver VIELHAUER, Phillip. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução. Santo André/SP: Editora Academia Cristã, 2005, pp. 246-267. para uma discussão mais aprofundada sobre Adão e Eva e seus diversos usos ao longo da teologia cristã, ver GREENBLATT, Stephen. *Raise and Fall of Adam and Eve*. WIESNER-HANKS, Merry E. *Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice*.

¹⁹⁰ GREENBLATT, Stephen. *Raise and Fall of Adan and Eve*, p. 111.

Quando colocadas lado a lado, fica óbvio qual das duas deve ser usada como exemplo de comportamento. Com o avanço das ideias protestantes pelo continente, avançava também o rebaixamento do *status* de Maria. Para os seguidores de Lutero, a sua natureza humana era, por definição, pecaminosa e, portanto, não poderia ocupar o lugar de destaque que os católicos lhe atribuíam. Tal posicionamento levou a uma reação extrema por parte dos católicos que, intensificando os cultos marianos, trataram de mais do que nunca reafirmar a santidade da mãe de Cristo, realçando a singularidade de sua pureza.

Por se tratar de uma obra que possui como objetivo educar o comportamento das mulheres, mostrando bons e maus exemplos, Padre Juan de la Cerda dedica boa parte de sua *Vida Política de Todos los Estados de Mugeres* a demonstrar quão vil é a natureza feminina, em especial a mulher má, ou seja, aquela que não faz nada para controlar os seus impulsos pecaminosos. Em seu primeiro capítulo do Quinto Tratado, intitulado “Como no es Buena la demasiada curiosidade, em Especial en las Mugeres”, primeiro o autor nos explica que “curiosidade e desordem da vista é quando uma pessoa deseja ver as coisas assinaladas e admiráveis (...) e deseja ver essas coisas, não com o intento de falar a Deus por elas, nem por ter nelas algum alívio, para poder levar os trabalhos da vida humana: mas sim por somente deleitar e recrear a vista (...)”.¹⁹¹ Citando Plutarco, Juan de la Cerda afirma que a curiosidade é pré-disposição para as feitiçarias, pois leva a pessoa a querer saber aquilo que ela não deveria saber e, como já dito no capítulo anterior, esta é uma característica constante em todos os tratados: a bruxa, ou bruxo, é aquela pessoa que é detentora de um conhecimento que ela não deveria ter, e por ser muito curiosa e querer conhecer os mistérios do mundo que estão ocultos de nós, ela procura a ajuda do Diabo.

3. Os perigos do olhar

Após demonstrar o que é a curiosidade e todo o mal que ela pode causar, Juan de la Cerda segue com seu discurso de repreensão àquelas mulheres que se deixam levar

¹⁹¹“Curiosidad y desorden de la vista es, quando una persona dessea ver cosas sennaladas y admirables (...) y desea ver estas cosas, no con intento de ablar a Dios por ellas, ni por tomar algun alivio, para poder llevar los trabajos de la vida humana: sino por solo el deleytar y recrear la vista (...)” CERDA, Juan de la. *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados*, p.452.

por sua curiosidade, o que não pode ser bom nem a elas e nem àqueles que estão ao seu redor:

“assim sucede a algumas mulheres que por querer levar ao cabo as coisas, e ser mais ordinárias que as demais, já que não perdem nisso as suas vidas (...), perdem suas honras e famas, sem podê-las recuperar. Pode tanto o vício da curiosidade na mulher, que se bem se adverte, essa será uma das armas com a qual o demônio mais guerra faz.”¹⁹²

O *ver* também é um assunto constante em todos os Tratados aqui lidos e, como já demonstrado no capítulo anterior, o que temos nesse período é uma completa revolução do *olhar*.¹⁹³ Ao mesmo tempo em que grandes mestres das artes criavam obras-primas utilizando o novo recurso da perspectiva, físicos e magos naturais faziam experimentos ópticos com o intuito de compreender e enaltecer a criação divina, o Diabo também teria encontrado aí um novo campo de atuação. A preocupação com o mau-olhado, mesmo este não sendo uma “invenção” moderna, toma agora proporções muito superiores aos períodos anteriores. Porém, ao contrário de outros malefícios, onde é necessário que se tenha a intenção de se causar o mal ao realizar determinada ação, aqui mesmo quando a mulher não está intencionalmente realizando o malefício do “mau de olho”, simplesmente pela sua natureza feminina, ela pode causar a destruição:

“assim como é coisa certa que as mulheres menstruadas, infeccionam e mancham o espelho onde se veem. (E ainda, segundo Plínio escreve [...]: que nesse tempo, por seu mau-humor, corrompem os vinhos, secam as árvores, murcham as flores, esterilizam os campos, queimam os semeados, fazem cair a fruta, cegam os fios das espadas, untam o resplendor do marfim, matam os enxames de abelhas, enferrujam o ferro, e o mesmo ar que respiramos ela infecciona.)”¹⁹⁴

¹⁹² “A las mugeres que por ser muy curiosas, hazen algunas diligencias demasiadas, que ni parecen bien a nadie, ni son licitas asu estado” e “assi sucede a algunas mugeres que por querer llevar al cabo cosas, y ser trasordinarias de las demas, ya que no pierden en estol as vidas (...), pierden sus honras y famas, sin poderlas recuperar. Puede tanto el vicio de la curiosidade en la muger, que si bien se advierte, se hallara ser una de las armas con que el demonio mas guerra haze”. DE LA CERDA. Juan. *Vida Politica de Todos los Estados de Mugeres: en el qual se dan muy porovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugeres en sus Estados*, p. 455.

¹⁹³ CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. New York: Oxford University Press, 2007.

¹⁹⁴ “asi como es cosa certa que las mugeres menstruosas, infeccionan y mancham el espejo en que se miran. (Y aun según Plinio escribe [...]: que en este tiempo, por su mal humor, corrompen los vinos,

Apesar de todas as mulheres serem um perigo em potencial, as mais velhas seriam as que mais comumente causariam esse malefício, dado a sua própria natureza. Juan de la Cerda afirma que “as mães avisadas não devem permitir que elas [mulheres velhas] falem com a donzela, nem que a vejam com seus olhos, porque algumas delas são pactuadas com o demônio, que fazem seus negócios bem fielmente, enganando e ‘fazendo falar’ as pobres donzelas”.¹⁹⁵ Martín de Castañega também dedica todo um capítulo de seu tratado a essa questão, mas dando explicações naturais, e não de feitiçaria, para tais acontecimentos. Em seu capítulo XIV, o autor diz que essa

“é uma das virtudes da potência nutritiva/ expele e lança para fora do corpo todas as impurezas que não se transformam em substâncias e mantimentos do corpo/ e o que é grosso expulsa e o faz pelas partes inferiores (...) e o que não é tão grosso pelas janelas naturais/ como pela boca/ pelos narizes/ pelas orelhas/ o que é mais sutil pelos poros e partes esponjosas como é o suor/ e o que é ainda mais sutil expele pelos vitrais dos olhos: e assim saem pelos olhos como raios as impurezas e sujeiras mais sutis do corpo (...) e esta infecção e veneno possuem mais umas do que outras/ e em especial as velhas que já deixaram de purgar suas flores em seus tempos conforme ordena a natureza”¹⁹⁶

secan los arboles, marchitan las flores, esterelizan los campos, queman los sembrados, hacen caer la fruta, embotan los filos de las espadas, engrassan el resplandor del marfin, matan los enxambres de las avejas, enmohezen el hierro, y el mismo ayre con que respiramos infeccionan).” DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy porovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p. 461. É interessante notarmos que, seguindo na esteira do que foi dito anteriormente acerca de a Bíblia quase não colocar Eva como a protagonista do pecado original, os tratadistas pouco referenciam o texto sagrado quando falam dos perigos da mulher, sendo que suas principais fontes nesse assunto são os textos da cultura clássica. Para uma discussão mais aprofundada, ver: BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

¹⁹⁵ “las madres avisadas no las devem admitir paraque hablen a donzella, ni la vea de sus ojos, porque algunas dellas son pactuosas del demonio, que hazen sus negocios bien fielmente, embaucando y sonsacando a las pobres doncellas (...)”. DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy porovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p. 16v. (Destaque meu).

¹⁹⁶ CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. XIV. “es una delas virtudes dela potencia nutritiva/ expele y lança fuera del cuerpo todas las impuridades que no se tornan en sustância y mantenimiento del cuerpo/ y lo que es mas grueso expele y hecha por las partes inferiores (...) y lo que no es tan grueso por las ventanas naturales/ como por la boca/ por las narizes/ por las orejas/ delo que es mas sutil por los poros y partes esponjosas como es el sudor/ y lo que es muy mas sutil expele por las vidrieras delos ojos: y assi salen por los ojos como unos rayos las impuridades y suziedades mas sotiles del cuerpo (...) y esta inficion y ponçoña tienen mas unas do que otras/ y en especial las viejas que han dexado de purgar sus flores a sus tempos por la naturaliza ordenados.”

Mostrando estar a par do que era produzido em seu tempo acerca da natureza e das potências do corpo humano, Castañega demonstra não apenas as possibilidades do olhar, mas também que seja naturalmente possível que dos olhos saiam as impurezas produzidas pelo corpo feminino, corpo esse que é repleto de humores úmidos que propiciam esse tipo de efeito. Ou seja, assim como a menstruação é a expulsão dessas impurezas, o mau-olhado seguiria a mesma lógica, porém de uma maneira mais sutil; e é por isso também que as mulheres que já passaram pela menopausa lançariam mais mau-olhado do que as mais jovens, pois por não possuírem mais meios de se livrarem das imundícies produzidas pelos seus corpos, a potência dos males causados pelo seu olhar aumenta. É por isso que não se deviam deixar essas velhas olharem para os olhos de crianças pequenas, nem beijarem a sua boca, por serem essas crianças ainda muito frágeis de saúde. Mas o tratadista volta a alertar: como tais efeitos são muito cruéis, poderia se pensar que estes são obras de bruxaria, quando em realidade não o são. É o próprio corpo feminino que, naturalmente, causa danos para aqueles que estão ao seu redor.

Para essa teorização que surgia na Primeira Modernidade, os olhos, e conseqüentemente a visão, eram considerados como o sentido que mais se aproximava do divino. Em seu *De trinitate*, Agostinho nos diz como devemos lidar com a visão: “Usemos, portanto, em particular o testemunho dos olhos, porque esse sentido excede em muito o resto e, embora seja um tipo de visão diferente, está próximo da visão espiritual.”¹⁹⁷ Acreditava-se que os olhos eram os órgão mais próximos da alma e do espírito, seguindo a noção de que os olhos seriam a janela da alma. No período do Renascimento, “a luz ainda era pensada metafisicamente como o meio comum, tanto da visão física como da ordem divina do mundo.”¹⁹⁸ Utilizando-se dessa metáfora, e comprovando a importância do olhar para essa sociedade, Joseph de Jesus Maria chama o vício da sensualidade também de “escuridão”, uma vez que priva os olhos das cores do mundo, introduzindo a tristeza na órbita do olho. Ele (o amor sensual) também teria semelhanças com um nevoeiro que além de causar muitos danos às plantações e animais, é também esconderijo de ladrões e malfeitores, além de um perigo para os

¹⁹⁷ “Let us therefore use in particular the testimony of the eyes, because this sense far excels the rest, and although it is a different kind of vision, it is close to spiritual vision.” Santo Agostinho, *De Trinitate*, citado por Margareth Miles, “Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine’s *De Trinitate* and *Confessions*”. *J. of Religion* 63 (1983): 125-42, *apud* CLARK, *Vanities of the Eye*, p. 11.

¹⁹⁸ “light was still thought of metaphysically as the common medium of both physical vision and divine world order.” CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, p. 11 .

peregrinos e caminhantes que podem se perder. Ele tapa a luz do sol e das estrelas e impede que os efeitos fabulosos desse planeta nobre, o sol, cheguem até a terra. Assim também seria a sensualidade quando se instaura no corpo, que privaria as almas da suavidade espiritual e da alegria da pureza e inocência, deixando estas almas repletas do horror e da tristeza e as transformando em morada da melancolia.¹⁹⁹

Além do mais, o amor sensual também é comparado com um veneno e a mulher com a serpente que o porta, afinal, “que outra coisa é a mulher vestida de sensualidade, se não um Basilisco na República?”²⁰⁰ Ao comparar a mulher com esse animal mitológico, que possui o poder de matar as suas vítimas ao olhar para elas, o frei deixa claras as bases para o mau-olhado (“mal de ojo”), este que era um dos males mais temidos na Península Ibérica durante a época moderna.

O que temos aqui é a construção teórica deste malefício tão temido, sempre em consonância com as produções mais recentes acerca da natureza e do funcionamento do sentido da visão, mostrando o diálogo que havia entre tais ciências. Da curiosidade natural, passou-se pela possibilidade física do mau-olhado e, em seguida, delimitou-se aqueles indivíduos que poderiam oferecer maior perigo. Dessa forma, podemos observar a relação lógica criada entre este mal e o gênero feminino, capaz de destruir toda a comunidade cristã. A mulher má, ou mais especificamente, a bruxa, era aquela que possuía “veneno nos olhos”.²⁰¹ Seguindo essa lógica, faz sentido o raciocínio de que se a alma de alguém for má, nada de bom sairá de seus olhos.

3.1. As armas da luxúria

Em seu capítulo XXIV, “De los ensayos e invenciones de que usan las malas mugeres para provocar a los hombres a su afición y amor desonesto”, Frei Juan de la Cerda alerta para os perigos que a luxúria feminina poderia causar. Essa natureza luxuriosa poderia, então, ser usada como que uma arma mortal. Fazendo um paralelo, o Frei coloca que as mulheres desonestas possuiriam três armas, assim parecidas com as armas de guerras, que são: I. as flechas, para alvos que estão muito distantes; II. Lanças,

¹⁹⁹ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 101-102.

²⁰⁰ “Que otra cosa es una muger vestida de sensualidad, sino un Basilisco em la Republica?”. MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, p. 106.

²⁰¹ TAUSIET, Maria. *Ponzoña en los Ojos: brujería y superstición en Aragón en el siglo XVII*. Madrid: TURNER, 2005, p. 20.

para alvos um pouco mais próximos; III. Espadas e adagas para alcançar um alvo que está ainda mais próximo. Nesta lógica, as flechas seriam os olhares femininos; as lanças as palavras; e as espadas e adagas, os toques.²⁰² Era com essas armas que as mulheres teriam o poder de realizar a sua guerra.

Mas o amor sensual só existe porque outro vício, maior e pior, possui o coração dos homens: a luxúria. No Capítulo XVIII, intitulado “Del vicio de la luxuria, y de los danos y de suentura que suceden a los que a ella desean”, la Cerda define a luxúria como “um apetite desordenado de deleites desonestos: engendra esse vício a cegueira no entendimento, e retira o uso da razão: faz dos homens bestas (...)”. Em seguida, mostra como os homens caem nesse vício:

“Primeiro entra rindo a mulher, mostrando um amor lisonjeiro. E vai tocando e aquecendo o coração, com a permissão do demônio, e daí nasce a afeição: e da afeição, o deleite: e do deleite, o consentimento: e do consentimento, a palavra, e a obra: e da obra, o costume: e do costume, o desespero (...): e do desespero, nasce a defesa do pecado, e a sua desculpa, e vem a dizer que isso é lícito (...) e finalmente daí se segue o desastrado fim e condenação eterna.”²⁰³

A luxúria é tida como o pior dos vícios, aquele que mais causa danos ao gênero humano e que mais desagrade a Deus, uma vez que os outros vícios sujam apenas a alma, mas esse corrompe a pessoa de corpo e alma. Sendo assim, a guerra contra esse mal é inevitável e indispensável. Não é a toa que o Demônio se transfigura em bode, o animal

²⁰² DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy porovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p. 567v.

²⁰³ “un apetito desordenado de deleytes deshonestos: engendra este vicio ceguedad en el entendimiento, y quita el uso de la razón: haze a los hombres bestias (...)”. Em seguida, demonstra como os homens caem neste vício. “Primero entra riéndose la mujer, mostrando halagueño amor: y base enterneciendo y calentando el corazón, con la subiestion del demonio, y de ay nace el afición: y de la afición, la delectación: y dela delectación, el consentimiento: y del consentimiento, la palabra, y la obra: y de la obra, la costumbre: y de la costumbre, la desesperación (...) y de la desesperación, nace el defender el pecado, y esecusarle, y venir a decir que es lícito (...) y finalmente de ay se sigue el desastrado fin y condenación eterna.” DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy porovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, p. 529v.

mais luxurioso que existe.²⁰⁴ A meu ver, é interessante perceber que neste capítulo não há nenhuma menção à bruxaria ou feitiçaria, porém o autor já coloca a base para o entendimento do mal que é a bruxaria: quando relaciona a mulher com a luxúria, que é o vício que mais danos causa ao mundo, e mostra o Demônio se transformando em bode, símbolo da luxúria, não era necessário falar a respeito do Sabá para o leitor, supondo que este já conhecesse a mística do mesmo, para que ele fizesse toda a conexão e chegasse à conclusão de que a bruxa, enquanto mulher e luxuriosa, era um dos maiores inimigos da ordem no mundo.

Aquilo que se seguia à luxúria era, inevitavelmente, o vício da carne. Além dos prejuízos que tal vício poderia causar à alma, ele também poderia ser muito danoso ao corpo. Ou seja, é um dos piores pecados que uma pessoa pode cometer, pois a afeta integralmente. Em primeiro lugar, é um vício danoso por ser típico daqueles que fazem um pacto com o Demônio. Em segundo lugar, é danoso porque causa diversos prejuízos à saúde. Dos danos físicos mais perceptíveis, esse era um mal que poderia ser considerado como a causa da sarna, da lepra e dos bulbos, isto é, o corpo começa lentamente a apodrecer. Outro mal relacionado a esse vício era a deficiência das faculdades físicas, afetando assim tanto os sentidos quanto o movimento; depois afeta o uso da razão, ao danar parte do cérebro. Tal vício afeta todos os sentidos, mas em especial a vista, que é o primeiro a enfraquecer. Esse seria um castigo justo, uma vez que os olhos foram os primeiros a “roubarem a castidade”. Esse vício também causa dano à faculdade que chamam de “vital”, que está no coração. Assim, ele consome boa parte dos espíritos vitais, deixando um coração melancólico, triste e amargurado. Ou seja, ele não só causa um grande dano à saúde, mas também pode causar uma morte súbita.

Para curar tais males, há alguns remédios lícitos que poderiam ser usados. Mas antes de elencar tais remédios, de la Cerda coloca que primeiro temos que realmente compreender de onde esse vício vem, e porque ele ofende tanto a Deus. Sendo assim, para o frei há cinco fatores que devemos considerar em relação ao pecado da carne: I. ele ofende e afronta a Deus; II. Desagrada sumamente aos Anjos, porque estes apreciam muito a limpeza e os virgens são os mais limpos de todos; III. Esse vício agrada muito

²⁰⁴ DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy porovechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, pp. 529v-530v.

aos demônios; IV. esse vício dana ao próximo, visto que os que são tocados por ele não guardam a fé; V. esse vício dana muito a quem o comete. Também é preciso entender as causas dele, que são: a ociosidade; comer e beber demais; ter más companhias; escutar palavras desonestas; o homem ver uma mulher muito arrumada e adornada, vê-las cantando e dançando, e dizer a elas coisas de amores. Portanto, o frei coloca alguns remédios para esse vício que, por ser como o fogo, há três maneiras de se apagá-lo: I. Jogando água, que quer dizer se derramar em lágrimas, pedir a Deus misericórdia e fazer penitências; II. Tirando a lenha, ou seja, tirando o alimento do vício, que nesse caso seria aderir à castidade; III. Separando-o (apartando-o) do corpo, ou seja, fugir do corpo que é a causa da tentação. Além disso, se deve procurar sempre a Igreja e rezar aos Santos, em especial ir à Igreja de Santo Antônio Abade.²⁰⁵

4. Exemplos de mulheres

Mesmo para os tratadistas, nem todas as mulheres são malignas. Joseph de Jesus Maria faz uma ressalva em seu tratado, lembrando o leitor de que por conta de todas essas características negativas femininas, muita gente acha que não há mulheres boas no mundo, quando em realidade há muitas. De acordo com o autor, existem também muitos homens que, por conta dessa crença, amolam e incomodam aquelas mulheres que são boas, e não é justo que essas tenham que pagar o preço pelas más. Por isso, é preciso que se fale mais dos bons exemplos femininos que a própria Bíblia nos dá, além das inúmeras mulheres virtuosas que existiram ao longo da história. Ao mesmo tempo em que a mulher é usada como sinônimo de idolatria, ela também é comparada em diversos momentos à Sabedoria Divina, que é aquilo que lança luz sobre o verdadeiro conhecimento e desengano. A mulher pode ser sinônimo de heresia, mas também pode ser de fé; o que podemos perceber no fato de que muitos autores representam a Igreja justamente em forma de mulher.²⁰⁶ Porém como há mais mulheres más do que boas no

²⁰⁵ DE LA CERDA. Juan. *Vida Política de Todos los Estados de Mugerres: en el qual se dan muy provechoso, y Christianos Documentos y Avisos, para Criarse y Conservarse Devidamente las Mugerres en sus Estados*, pp. 545-547.

²⁰⁶ MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 53-58. Há um texto paleocristão importante, o *Pastor*, conhecido como *Pastor de Hermas* ou simplesmente *Hermas*, nome de um escravo romano que teria sido o autor do texto. Nesse texto apocalíptico datado do século II, a Igreja aparece representada como uma *mulher velha*. “Ao me levantar da oração, vi diante de mim a senhora idosa que eu vira no ano anterior. Ela caminhava e lia um pequeno livro” (*Hermas*, 5, 3); “Irmãos, quando eu dormia, tive uma revelação. Foi-me feita por um jovem encantador, que me disse: ‘Quem achas que é a mulher idosa de quem recebeste o livrinho?’ Eu respondi: ‘A Sibila’. Ele disse: ‘Estás enganado. Não é ela’. Eu lhe perguntei: ‘Quem é então?’ Ele me respondeu:

mundo, o frei coloca essas últimas como ainda mais preciosas: é exatamente como uma pedra preciosa, que só possui o seu valor por ser rara. Mas apesar de ambos os autores citarem diversos exemplos de rainhas virtuosas de diversas nações que existiram ao longo das décadas, e apesar de o estado de casada ser extremamente louvável, certamente o estado mais preferível, e portanto o mais virtuoso de todos, é o da religiosa.

4.1. Das religiosas

Seguindo a mesma lógica dos motivos que levaram às tentações de Jó, de acordo com Juan de la Cerda, dentre as religiosas aquelas que se dedicam mais fervorosamente à fé são as mais tentadas pelo Diabo (que por vezes se disfarça de Anjo de Luz para enganar a religiosa), pelo mundo e pela carne, sendo essas as provações últimas para testar a sua fé. Mas como essas monjas podem sofrer enganos, pensando que estão conversando com o Senhor, quando em realidade estão recebendo instruções demoníacas, qualquer coisa que elas escutem, ou vejam, deve ser reportado ou à sua mestra do convento, ou ao seu confessor particular. Ou seja, mesmo que a mulher possua esse potencial de ser a representante maior da fé na Terra, ainda assim não se deve ter confiança nela. Mas além das religiosas pertencentes a alguma ordem religiosa, as monjas ou as freiras, também havia um terceiro grupo de religiosas que não se enquadravam necessariamente nos modelos ortodoxos: as beatas; e esse é um tema que também é abordado principalmente por Jesus Maria, que dedica todo um capítulo a elas.

A Espanha da Primeira Modernidade viu o surgimento de diversos grupos chamados de místicos, alguns dos quais chegavam a contestar, em vários aspectos, a leitura católica da Bíblia, interpretando-a com liberdade, e que contavam com grande participação feminina inclusive como líderes dos diversos grupos de devoção que surgiram.²⁰⁷ Talvez uma das maiores manifestações femininas fosse justamente das beatas. Essas mulheres eram majoritariamente pobres, não tinham como horizonte o

‘É a Igreja’. Eu lhe perguntei: ‘Então, por que era tão idosa?’ Ele respondeu: ‘Porque foi criada antes de todas as coisas. Por isso, ela é idosa. Foi por meio dela que o mundo foi ordenado’” (*Hermas* 8, 1). *Hermas*, in FRANGIOTTI, Roque; STORNILO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. (eds.), *Padres Apostólicos*. Vol. I da “Coleção Patrística”. São Paulo: Paulus, 2ª. edição, 1995, pp. 174, 176-177.

²⁰⁷ Sobre os diversos grupos de devoção surgidos na Espanha, ver TAUSIET, Maria. *Ponzoña en los Ojos: brujería y superstición en Aragon en el siglo XVI*. Madrid: TURNER, 2005. KAMEN, Hery. *The Spanish Inquisition: a historical revision*. Londres, Yale University Press, 1998. MÉNDEZ, María Agueda. “Ilusas y alumbradas: ¿discurso místico o erótico?”. *Caravelle*, No. 52 (1989): 5-15.

conforto de um bom casamento e tampouco possuíam o dote necessário para entrarem em um convento. Eram mulheres religiosas e gozavam de uma reputação de santidade pela comunidade, porém não estavam necessariamente vinculadas a nenhuma ordem religiosa e mesmo as que estavam, não possuíam um vínculo institucional como as demais freiras, podendo escolher se queriam viver em clausura ou não. Algumas delas viviam ou sozinhas ou com algum parente e todas elas dedicavam a vida à caridade e à assistência.²⁰⁸

Gilliam T. W. Ahlgren se pergunta o quanto a Inquisição Espanhola influenciou comportamentos não apenas religiosos, mas também sociais, o quanto esse Tribunal definiu os papéis de gênero e, mais importante, como homens e mulheres responderam a essas imposições.²⁰⁹ Ao longo dos séculos XVI e XVII, a Igreja Católica passou a utilizar as crescentes canonizações como meio de propaganda desse estilo de vida, preferível àquele mundano levado pela maior parte da população. Porém, ainda homens possuíam maiores chances do que mulheres. Até mesmo dentro da própria Igreja, a mulher nunca teve papéis de grande destaque, sendo que os cargos mais importantes dentro da hierarquia ficavam reservados aos homens. Ainda assim, muitas mulheres escolhiam a vida religiosa, pois teriam a crença de que ali desfrutariam de uma maior liberdade do que um casamento lhes proporcionaria. Entretanto, as regras rígidas dos conventos também não eram satisfatórias para muitas delas, fazendo com que essas se unissem aos grupos de beatas que ganhavam cada vez mais preponderância na Espanha.²¹⁰

Ainda que institucionalmente não tivessem que responder a nenhum homem, as beatas ainda tinham os confessores, homens cuja função era como a de um guia espiritual, que se certificavam de que estas mulheres estavam andando pelos caminhos corretos.²¹¹ Por outro lado, as mulheres parecem ter desempenhado um papel importante na esfera pública, seja por meio de procissões de fiéis que iam a seus encontros em busca de bênção, seja por meio de episódios públicos de comoções, onde essas mulheres

²⁰⁸ MÉNDEZ, María Agueda. “Ilusas y alumbradas: ¿discurso místico o erótico?”. *Caravelle*, No. 52 (1989): 5-15.

²⁰⁹ AHLGREN, Gillian T. W. “Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain”. *Church History*, Vol. 64, No. 3 (Sep., 1995): 373-388.

²¹⁰ MORA, Adelina Sarrión. *Beatas Endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la inquisición, siglos XVI a XIX*. Madri, Alianza Editorial, 2003, p. 39.

²¹¹ “women were unable to negotiate their own spiritual paths, whether because they were ignorant, deceived, or truly malicious”. AHLGREN, Gillian T. W. “Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain”, p. 377.

eram acometidas por convulsões, choros ou sangramentos após terem passado por algum ritual católico. Em algum nível, o que parece é que o corpo da mulher era ressignificado, se transformando em um receptáculo onde atuava Deus ou, eventualmente, o Demônio.²¹² Mesmo aquelas que eram “escolhidas” pela Igreja como representantes das reformas levadas a cabo pela Igreja Católica tinham que fazer uma ressignificação, ou ao menos reinterpretção, de seus corpos. No seu *Camino de Perfección*, Teresa de Ávila escreve “Não desejaria, minhas filhas, que fosseis ou parecesseis outra coisa, senão homens fortes; que se elas fizerem tal, o Senhor as fará tão viris que espantarão os homens”²¹³ Para os eruditos contemporâneos, a mulher era pensada como mais sensível e mais suscetível a experiências não naturais, porém por conta de sua natureza, na maioria das vezes essas experiências eram de origem demoníaca. Por isso quando Tereza de Ávila afirma que espera um comportamento mais “masculino” de suas pupilas, está tentando validar suas experiências espirituais frente ao clérigo masculino para o qual elas respondiam.

De acordo com Joseph de Jesus Maria, em seu capítulo “En las Virgenes de Santa Ursula, que en España llaman Beatas, y como se han de aver para agradar a Dios nuestro Señor, em su estado”, este seria um meio virtuoso que os pais encontraram de manter as suas filhas, sem o “ruído” das bodas, e nem os altos custos dos dotes: “ao qual se movem, ou por não verem inclinadas suas filhas a serem religiosas, ainda que se inclinem a conservar a própria continência, ou por serem pobres e não terem recursos para casá-las, tampouco para metê-las nos monastérios para serem monjas, por estarem tão altos os dotes”. Dessa forma, suas filhas ficariam em casa cuidando de seus pais e de seus irmãos, e ao mesmo tempo servindo a Jesus Cristo. Apesar de elas não estarem em clausura, e nem terem feito qualquer voto formal a nenhuma ordem, o frei saía em defesa de seus estados: “umas fazem voto de castidade, e outras se contentam em ter como propósito a permanência da continência. Esse estado não só é lícito, segundo a doutrina do Bem-aventurado Santo Tomás, mas também é agradável, se feito com o fim

²¹² AHLGREN, Gillian T. W. “Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain”.

²¹³ “No querria yo, hijas mias, lo fueseis en nada ni lo parecieseis, sino varones fuertes; que si ellas hacen lo que es en si, el Señor las hara tan varoniles que espanten a los hombres.” Teresa de Jesus, *Camino de perfeccion* (Valladolid edição) 7.8. In. AHLGREN, Gillian T. W. “Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain”, p. 381, nota de rodapé nº. 40. Na primeira versão, Teresa escreveu toda a passagem na terceira pessoa, porém quando reescreveu seu *Camino*, mudou quase tudo para primeira e segunda pessoa, mas parece ter negligenciado a segunda parte dessa frase.

de agradar a Deus.”²¹⁴ Uma das vantagens desse estado, apontada pelo frei, seria que essas mulheres poderiam cumprir os seus papéis de esposas de Cristo ao mesmo tempo que cumpriam as suas funções femininas dentro do lar. Ou seja, elas poderiam cuidar dos afazeres em suas casas, mas também teriam mais tempo para se dedicarem à Eucaristia, uma vez que não teriam que se preocupar em cuidar de marido e de filhos.

Mas apesar de esse modo de vida ser mais virtuoso que o matrimônio, ele também pode trazer muitos perigos. Em primeiro lugar, essas mulheres têm que levar uma vida perfeita, uma vez que fora dos conventos os perigos são muitos. Para isso, é preciso que, dentre outras coisas, elas se vistam de maneira honesta e virtuosa e devem ser modestas e simples, em oposição aos danos de torpezas e sensualidade que causam os enfeites e as vestes luxuriosas. Em segundo lugar, quando os pais possuem uma filha solteira, estes tomam muito cuidado com ela, mas com uma filha beata, creem que por já possuir um senhor (Cristo), esta se torna automaticamente virtuosa e pura após vestir o hábito e, portanto, não precisa mais de cuidados e vigilância, o que é um grande erro. Em terceiro, as beatas, por terem o coração mais puro, são mais amáveis que as outras mulheres, o que as tornam mais desejadas e, se a segunda precaução acima não for tomada, essas beatas se tornam virgens sem guarda, expostas assim a muitos perigos. Então para que a beata leve uma vida pura, de acordo com as vontades de Deus, é preciso que ela siga alguns conselhos: que elas frequentem os sacramentos da Penitência e da Eucaristia, para que com essa graça apaguem o fogo sensual; que tenham um padre espiritual de vida aprovada e experiência conhecida, cujo parecer e obediência ordene a sua vida, e que este possa por um lado servir de exemplo para que as beatas não sejam enganadas pelo inimigo, e por outro, possa servir de freio para os seus anseios; que elas leiam bons livros e escutem atentamente os sermões; a virgem do Senhor, que quer ter um lugar no céu ao Seu lado não deve ser vista publicamente e deve fugir ao máximo da presença de homens, e conhecer pouco as praças e as ruas; dentro de suas casas, devem estar sempre ocupadas cozinhando, limpando ou lendo livros espirituais, e quando estiverem na presença de mulheres seculares, não devem conversar sobre coisas vãs para que o Demônio não maquine em suas mentes; ao andar na rua, não devem olhar para os lados, apenas para o chão, e se precisarem falar com algum homem, o devem

²¹⁴ “unas hacen voto de castidad, y otras se contentan con tener propósito de permanecer en continencia. Este Estado no solo es licito, según la doctrina del bienaventurado Santo Thomas, mas tambien soable, si se haze con fin de agradar a Dios.” MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, pp. 353-357.

fazer apenas na presença de sua mãe, ou de qualquer outra mulher honesta, sendo que se estiver sozinha em casa, não devem abrir a porta para ninguém; para apagarem o fogo da sensualidade, devem fazer jejuns e abstinências para que assim, possam fatigar a carne, além de trazerem o cilício e fazerem orações dia e noite, se quiserem afastar o Demônio e terem a vida eterna ao lado de Deus.

4.2. Possibilidades de ação

Ao olharmos para esse conjunto de documentos, podemos chegar à conclusão de que frente a tantas normas de conduta, os indivíduos apenas perderam a agência e poder sobre seus próprios corpos, especialmente no que diz respeito às mulheres e seus papéis sociais.²¹⁵ Entretanto, alguns estudos demonstram que mesmo em pequena escala, ainda existia certa autonomia às mulheres, ao menos no âmbito privado. Para a autora Lisa Vollendorf, devemos estender os trabalhos de Michel Foucault, Georges Duby e Philippe Ariès, como fez, por exemplo, Thomas Laqueur em *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*; aqui, o autor demonstrou que temas que no passado os historiadores pensaram ser inacessíveis – principalmente no que diz respeito à possibilidade de acesso à vida privada desses indivíduos históricos – estão agora sendo decifrados. Seguindo essa linha, Vollendorf afirma ser possível, tomando sempre todos os cuidados teóricos necessários, encontrarmos a voz daquelas mulheres, assim como daqueles que viviam uma vida íntima diferente das normas e regras dominantes.²¹⁶

Apesar de todo o controle social, é possível averiguar exemplos de mulheres que possuíam certa agência sobre os seus próprios corpos. María de Zayas, escritora que ainda em vida obteve grande sucesso no século XVII espanhol, em diversas de suas obras retratou os perigos do relacionamento entre um homem e uma mulher; tinha entre seus principais temas a amizade íntima entre mulheres. Além de incentivar outras mulheres a reclamarem seus direitos à cultura, deixou obras cujas protagonistas questionam todos os estereótipos negativos atribuídos, em seu tempo, ao gênero feminino.²¹⁷

²¹⁵ AHLGREN, Gillian T. W. “Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain”. *Church History*, Vol. 64, No. 3 (Sep., 1995): 373-388.

²¹⁶ VOLLENDORF, Lisa. “Good Sex, Bad Sex: Women and Intimacy in Early Modern Spain”. *Hispania*, Vol. 87, No. 1 (Mar., 2004): 1-12.

²¹⁷ BARANDA, Nieves. “Mujeres y Escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable”.

O Padre Juan Bernique, em sua obra *Idea de perfeccion*, escreve a biografia de sua mãe Sor Catalina de Jesus.²¹⁸ Inspirado nas cartas que trocava com ela, além de duas outras autobiografias que a mesma já havia escrito, Bernique cria a imagem de Sor Catalina quase que como uma santa, predestinada a todas as glórias que recebe de Deus. Catalina teria tido um casamento arranjado quando era adolescente e repudiava tanto seu marido e sua vida sexual que frequentemente pedia pela sua morte. Quando já era mãe de três filhos seu marido morreu e, contrariando as pressões familiares, entrou para a ordem das franciscanas, onde viveu o resto da vida como líder espiritual. Enquanto Zayas procurava produzir uma literatura que ia à contramão dos textos da cultura masculina dominante, Sor Catalina tentava justificar por que tantas mulheres deixavam seus filhos para trás para entrarem na vida religiosa, rompendo com o papel feminino tradicional delas esperado.²¹⁹ Tais exemplos nos mostram que aquelas mulheres tinham alguma consciência sobre seus desejos e vontades. O mesmo pode ser percebido no caso de María del Caño, esposa do mouro/a Eleno/a de Céspedes, julgado e condenado pela Inquisição de Toledo. Acerca da sexualidade de Eleno/a de Céspedes, há diversas interpretações historiográficas. No primeiro folio de seu processo inquisitorial, temos o seguinte resumo de sua vida e de seu processo:

“Céspedes – Elena, alias Eleno de – Natural de Alama, escrava e depois livre, casou-se com um homem e teve um filho; desaparecido e morto o seu marido, se vestiu de homem e esteve na Guerra dos Mouriscos de Granada; obteve título de cirurgião e se casou com uma mulher. Foi presa em Ocaña e levada à Inquisição, onde a acusam e condenam por desprezo ao Matrimônio e ter pacto com o Demônio. Penitenciada a sair no Auto Público de Fé que se celebrou na Praça de Zacodover de Toledo no domingo, 18 de Dezembro de 1588, onde saiu em forma de penitente com coroa e insígneas que manifestavam o seu delito; abjurou de leve e lhe deram cem aloites pelas ruas públicas de Toledo e outros cem pelas de Ciempozuelos, [e] reclusão de dez anos em um hospital para que servisse sem soldo nas enfermarias.”²²⁰

²¹⁸ BERNIQUE, Juan de. *Idea de perfección y virtudes. Vida de la V.M. y sierva de Dios Catalina de Jesús y San Francisco. Hija de su tercera orden y fundadora del Colegio de las doncellas pobres de Santa Clara de la Ciudad de Alcalá de Henares*. Alcalá: Con licencia de Francisco García Fernández, Impresor de la Universidad, 1693. *Apud* VOLLENDORF, Lisa. “Good Sex, Bad Sex: Women and Intimacy in Early Modern Spain”.

²¹⁹ VOLLENDORF, Lisa. “Good Sex, Bad Sex: Women and Intimacy in Early Modern Spain”. pp. 4-5.

²²⁰ “Céspedes – Elena, alias Eleno de – Natural de Alama, esclava y después libre, casó con un hombre y tuvo un hijo; desaparecido y muerto su marido, se vistió de hombre y estuvo en la Guerra de los Moriscos de Granada; se examinó de cirujano y se casó con una mujer. Fue presa en Ocaña y llevada a la Inquisición donde se le acusa y condena por desprecio al Matrimonio y tener pacto con el Demonio.

Para os inquisidores, Elena(o) havia ludibriado a todos por meio de um pacto demoníaco, onde o Diabo causava a ilusão ótica de que esta possuiria um pênis e fosse, portanto, um homem. Se para Lisa Vollendorf este é o caso de um hermafrodita, autores como Emilio Maganto Pavón enxergam Eleno de Céspedes como um homem transexual, que em realidade nunca chegou a ter um membro masculino (apesar de ter declarado ao júri que após a morte de seu marido, fora a um cirurgião para que este revelasse o membro que estava guardado dentro de seu corpo. Os juízes descartaram esta declaração após examinarem o corpo do acusado e afirmarem que nenhuma cicatriz fora encontrada). Há também a interpretação de historiadores como María Jesús Zamora Calvo, que enxergam em Elena de Céspedes a figura de uma mulher que se travestiu como homem para que pudesse ter mais independência e liberdade em sua vida.²²¹

Além de todas as análises que podem ser derivadas do caso extremamente interessante de Eleno de Céspedes, Lisa Vollendorf enxerga o caso também por outro ponto de vista, o da esposa de Céspedes. Ao ser interrogada como era a vida sexual do casal, María del Caño respondeu que no início não sabia como agir, mas conversou com algumas amigas a esse respeito e decidiu tentar algumas coisas na cama. Ao responder à pergunta dos inquisidores, María nos revelou que as mulheres do período conversavam abertamente sobre sexo e suas experiências pessoais, nos dando uma pequena mostra de como era a vida privada dessas mulheres.²²²

Quando o historiador consegue encontrar meios de se aproximar da vida privada daquelas mulheres, é possível identificar os mecanismos utilizados por elas para, quando desejado ou necessário, terem um pouco mais de agência sobre suas próprias vidas e corpos, mesmo em um contexto onde todas as leis e normas de conduta estavam contra elas. Casos como os de Sor Catalina e do movimento das beatas indicam um espaço de domínio individual dentro da sociedade da qual esses indivíduos faziam parte.

Penitenciada a salir al Auto Público de Fe que se celebró en la Plaza de Zocodover de Toledo el domingo 18 de Diciembre de 1588, al que salió en forma de penitente con corozca e insignias que manifestaban su delito; abjuró de leve y se le dieron cien azotes por las calles públicas de Toledo y otros cien por las de Ciempozuelos, reclusión de diez años en un hospital para que sirviese sin sueldo en las enfermerías.” ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL DE MADRID: Sección Inquisición, Legajo 234, expediente 24.

²²¹ VOLLENDORF, Lisa. *The lives of women. A new history of inquisitional Spain*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2005. PAVÓN, Emilio Maganto. “La Intervención del Dr. Francisco Díaz en el Proceso Inquisitorial Contra Elena/o de Céspedes, una Cirujana Transexual Condenada por la Inquisición de Toledo en 1587”. *Historia de la Urología Española*. Vol. 60 (2007): 873-886. CALVO, María Jesús Zamora. “‘In virum mutata est’: Transexualidad en la Europa de los siglos XVI y XVII”. *Bulletin hispanique*, Vol. 110-2 (2008): 431-447.

²²² VOLLENDORF, Lisa. “Good Sex, Bad Sex: Women and Intimacy in Early Modern Spain”, p. 2.

Não cremos, portanto, que essas mulheres possam receber o título de “revolucionárias”, no sentido de que não há aqui a vontade de se criar um novo modelo de sociedade, mas sim encontrar formas de atuação e de agenciamento individual dentro das normas da sociedade e da cultura da qual elas faziam parte.

Ao nos concentrarmos apenas nos tratados comportamentais, nos deparamos com aquilo que era esperado tanto de homens quanto de mulheres. Era preciso adequar os comportamentos e condutas dos fiéis à nova postura que a Igreja adotara no período pós-Trento. Para tanto, apenas os sermões das missas não seriam o suficiente; era preciso a criação de manuais detalhados que dessem conta de todos os aspectos da vida desses indivíduos (ou pelo menos de todos os aspectos imaginados por seus escritores). Mesmo que não nos aprofundemos em casos particulares, tais obras nos possibilitam enxergar um meio de comunicação entre esses eruditos e o resto da população, já que os textos aqui analisados foram redigidos com o intuito de que fossem amplamente divulgados, chegando às mãos do maior número de mulheres possível, em um claro desejo de educação e disciplinamento.²²³

Se Frei Juan de la Cerda analisou todos os estados de mulheres, guardou o último tratado de sua obra para abarcar o que chamou de “outras”. Nesta última parte, o autor se dedicará àquelas mulheres que não se encaixam nos padrões de comportamento esperados. Aqui, além das marginalizadas, o autor dedicou um capítulo todo para falar das bruxas e feiticeiras, assunto esse que será tratado com mais detalhes no próximo capítulo.

²²³ É importante pensarmos que a prática da leitura em voz alta era uma atividade comum e, portanto, ao menos em teoria tais obras poderiam chegar mesmo àquelas pessoas que não soubessem ler ou que não tivessem condições materiais de adquiri-las.

CAPÍTULO III: Ser Mulher, Ser Bruxa

1. A busca pelo Sabá

Com o passar do tempo, o tema dos encontros dedicados à reverência a Satã começa a ocupar um espaço cada vez mais significativo nos tratados demonológicos. Seja denunciando a sua realidade impossível, seja endossando-a e dedicando-se a acusar os que participam de tais encontros, a referência ao Sabá, mesmo que este não seja nomeado, estará sempre presente. De acordo com Fabián Alejandro Campagne, desde Santo Agostinho e sua *De Doctrina Christiana*, a teologia cristã demonstra as alianças existentes entre os homens supersticiosos (*homines superstitiosi*) e os maus espíritos.²²⁴ Se é nos séculos XV e XVI onde vemos a nova demonologia moderna sustentando o ápice do pacto demoníaco, é nos séculos anteriores que temos as bases teóricas dessa relação entre o mundo demoníaco e o humano e como esse vínculo foi se tornando mais perigoso com o passar do tempo. E seguindo a mesma linha que Alain Boureau, podemos dizer que o pacto demoníaco e a sua teorização se colocam como temas centrais da pesquisa, uma vez que para a bruxa existir, é preciso que, primeiro, ela tenha realizado um contrato com Satã.

Pensando em um contexto de Europa mais generalizado, durante a maior parte da Idade Média, a figura do Diabo não era vista como representante de um perigo tão iminente. Mesmo nos momentos onde os demônios se faziam presentes, ou mesmo um pacto era realizado, se livrar de suas presenças - ou mesmo reverter tal pacto - não era uma tarefa tão complicada. Entretanto a partir do século XIII, vemos surgir uma teorização mais enfática a respeito das possibilidades e impossibilidades de agência de Satã e seus demônios, além de implicações mais sérias quando estes visitavam o mundo terreno. É justamente nesse momento que vemos surgir as configurações teóricas para a demonologia moderna, como a formulação do pacto demoníaco – assim como as suas diversas formas e possibilidades – e, conseqüentemente, a estruturação das bases para o Sabá. Além disso, conceitos que já preocupavam o cristianismo, como os hereges, passam por uma reformulação para se adequarem a essa nova estrutura cosmológica que

²²⁴ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisuperstitioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002, p. 462.

se formava.²²⁵ A partir de agora, o malefício decorrente da heresia (e do pacto demoníaco, seja ele implícito ou explícito) passa a ser procurado e verificado nas ações cotidianas de qualquer pessoa, e não mais somente naqueles grupos marginais que tipicamente eram usados como “bodes expiatórios” para os males que afetavam uma comunidade como, por exemplo, sempre foi o caso dos judeus.²²⁶

De acordo com Alain Boureau, o conceito de demonologia (por mais contemporânea que tal categoria seja), só pode ser entendido como tal quando tais autores passam a olhar para ela como uma disciplina que se dedicaria não somente a estudar como são e agem os demônios, mas também como estes poderiam ou não se relacionar com os homens no mundo terreno.²²⁷ Tradicionalmente, a historiografia coloca o surgimento da demonologia com a publicação do *Malleus Maleficarum* em 1486 pelos dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger, porém Boureau localiza o surgimento da demonologia mais de um século antes. No âmbito jurídico, um dos principais passos foi no século XIV, quando tanto o pacto quanto a bruxaria foram classificados como crimes de heresia (além de a própria noção de “heresia” ter sofrido diversas mudanças ao longo da história do cristianismo, sendo que agora ela era considerada como um crime de lesa-majestade), o que denotava uma mudança considerável nos aparatos teóricos tanto teológicos quanto jurídicos. No âmbito teológico, o autor desloca a preocupação demonológica ainda mais distante, precisamente no ano de 1272, com a escrita daquele que Boureau classifica como o “primeiro grande texto de demonologia escolástica”: o tratado *Sobre o mal (De malo)* de Tomás de Aquino. Ele versa principalmente sobre a natureza dos demônios, sobre as circunstâncias da Queda, sobre as possibilidades dos demônios após a Queda e sobre os poderes que os demônios possuiriam para agir sobre os homens.²²⁸ Stuart Clark segue o mesmo movimento de não enquadrar no *Malleus Maleficarum* o surgimento da demonologia, mas o aloca em um momento mais recente: para Clark, o arquétipo da demonologia surge quando em 1458, Alfonso de Espina

²²⁵ ALMEIDA, Neri de Barros. “Homens e Anjos”. *Apud.* BOUREAU, Alain. *Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Tradução. Campinas: Editora Unicamp, 2016, pp. 11-21.

²²⁶ Acerca da questão do “bode expiatório”, Boureau vai contra a tese de Carlo Ginzburg, que afirmava que a partir do século XV, as bruxas tomam o lugar dos judeus e leprosos na função de bodes expiatórios que, de acordo com Ginzburg, apontavam um culpado aceitável para os males que assolavam aquelas populações. Para o historiador francês, o correto seria inverter o esquema proposto pelo italiano: não seria a necessidade de se procurar de qualquer maneira por bodes expiatórios que levaria às teorizações do sabá, mas sim a “obsessão pelo complô eficaz” que levaria à procura de seus autores. BOUREAU, Alain. *Satã Herético*, pp. 102-103.

²²⁷ BOUREAU, Alain. *Satã Herético*, p. 23.

²²⁸ BOUREAU, Alain. *Satã Herético*, p. 117.

publica o quinto livro do *Fortalitium Fidei*, intitulado “De bello demonum contra fidei fortalicum”, que abandona as teses Agostinianas em favor de seguir São Tomás de Aquino no que dizia respeito aos demônios, magia e bruxaria.²²⁹ Entretanto, Stuart Clark não enxerga a demonologia como uma matéria à parte, mas sim como algo integrado à reflexão geral daquele período. Seguindo essa linha, faz sentido pensarmos que a demonologia era um dos assuntos tratados dentro de outras disciplinas, como filosofia, física natural, teologia, história, dentre tantas outras, uma vez que nenhum desses autores se intitulou como “demonólogo”, mas sim se enquadravam em outras categorias que possuíam a demonologia como um dos pontos de análise. O Demônio, então, não estaria restrito a apenas uma disciplina, mas seria um eixo fundador de toda a racionalidade daqueles estudiosos.²³⁰

“De qualquer forma, se a bruxa tradicional não era nada, a não ser um elemento a mais de uma caracterização onde primava o malefício, a bruxa teológica se converte em elemento essencial, por fornecer a justificativa de origem e a eficácia de suas ações malignas”.²³¹ Se o próprio Satã passa por transformações ao longo da Idade Média e início da Modernidade, seus ministros também acompanham essa mudança. Para Alberto Frutos, havia uma diferença entre o porquê de a bruxa ser uma preocupação para a população e para os demonólogos. Para os moradores das aldeias, o problema estaria relacionado com o malefício em si (ou seja, com o fato de elas sugarem o sangue de criancinhas e serem a causa de doenças e mortes) e não tanto com a proveniência de sua capacidade para causar esses males, enquanto que os tratadistas se preocupariam mais com os pactos demoníacos, com os conventículos das bruxas e com as consequências teológicas de tais ações. A partir da Baixa Idade Média, ocorre uma junção entre essas duas figuras, que até então andariam relativamente separadas. O indivíduo que “apenas” provocava malefícios e prejudicava a vida de seus companheiros passa agora a fazê-lo por razões heréticas e demoníacas, elevando assim a questão para outro patamar. E é justamente nesse ponto que, de acordo com Frutos, se produz a demonologia. Se o malefício é real, o conventículo também deve ser. Mas para sê-lo, é preciso que ele se encaixe em uma argumentação lógica já existente. Era preciso

²²⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 122.

²³⁰ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, passim.

²³¹ FRUTOS, Alberto Montaner. “El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico”. *Journal of Iberian Studies*, vol. 26 (2014):116-132. Aqui, p. 129.

agora explicar, a partir da compreensão racional que se tinha do funcionamento do mundo, como aqueles indivíduos poderiam obter a potencialidade necessária para lançar tais malefícios. E a resposta que obtiveram foi clara: a bruxaria só poderia existir se estivesse relacionada com o diabólico.

Um dos principais protagonistas desse novo movimento foi, sem dúvida, o papa João XXII, que em 1326 emitiu a sua bula *Super illius specula* que, nas palavras de Boureau, “tem sido, por vezes, considerada como o texto fundador da nova obsessão demonológica que tocou muitos clérigos no final da Idade Média”.²³² Além de um sentimento escatológico crescente que tomava conta da teologia, outro grande movimento foi quando a faculdade de Teologia de Paris determinou, em 1398, que a bruxaria realizada por meio de um pacto implícito ou explícito resultava em apostasia contra a fé cristã e, portanto, em heresia²³³.

Alguns anos antes de a faculdade de Paris emitir o seu veredito acerca das heresias, porém, em 1320 o papa João XXII convocou uma comissão para se discutir a questão da invocação de demônios relacionada à heresia. É também nesse momento que um dos temas mais caros a essa pesquisa surge como pauta no debate: a existência de um ritual satânico levado a cabo pelo Diabo e seus ministros, igual e contrário à missa católica e todos os seus rituais, em especial o batismo e a eucaristia.²³⁴ Em meio a essa discussão, estava o franciscano Henrique de Carretto, que forneceu ao Papa argumentos sólidos para uma completa transformação na forma como a heresia era entendida pela Igreja. Seguindo a tradição de sua ordem monástica, Carretto diverge das opiniões demonológicas de Aquino – que limitava as possibilidades de ação demoníaca – demonstrando que Satã e sua legião de anjos caídos teriam muito mais possibilidade de ação na Terra e sobre os homens do que era antes imaginado.²³⁵

²³² BOUREAU, Alain. *Satã Herético*, p. 25.

²³³ BOUDET, J. P. “Les condamnations de la magie à Paris en 1398”, *Revue Mabillons*, n. 12, 2001, pp. 121-157. *Apud.* BOUREAU, Alain. *Satã Herético*, p. 28. Talvez seja interessante pontuar que na França, tanto nesse período quanto na modernidade, ambos os pactos implícitos e explícitos com o Diabo estão sob o jugo de um mesmo tratamento jurídico, o que não ocorre em regiões como a Espanha, onde, a título de regra, cada um dos pactos era tratado juridicamente diferente. Tal atitude se evidencia pelo fato de que na língua francesa há apenas uma palavra, “sorcellerie”, que denota ambas as práticas, enquanto que no espanhol – assim como no português – temos a separação em dois tipos: “brujeria” (bruxaria) e “hechicería” (feitiçaria), o que reflete também nos crimes associados a cada um deles.

²³⁴ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, p. 61.

²³⁵ BOUREAU, Alain. *Satã Herético*, p. 71.

Enquanto os outros nove especialistas participantes da comissão viam o Diabo como um personagem auxiliar na elaboração dos malefícios, Henrique o coloca como uma “força operatória”; ou seja, de acordo com o franciscano, haveria a possibilidade de o Diabo agir como força motora, ou causa principal, de algum efeito (no caso, de malefícios), não mais estando restrito, portanto, a uma ação coadjuvante. Seguindo essa lógica, o agente que passa a ter uma função auxiliar nas práticas aqui analisadas é o homem: por meio de um ritual satânico performado entre demônios e homens, “o poder do diabo é concentrado em um ato para o qual os humanos asseguram a realização e do qual tiram proveito”.²³⁶ Henrique de Carretto segue os passos de teóricos do pacto que o precederam, como Richard Fishacre, Robert Kilwardby, São Boaventura e Pedro de João Olivi; apesar de extremamente influentes, sendo alguns deles inclusive citados nos tratados que estão no centro desta pesquisa, estes pensadores se ocupam principalmente com o pacto sacramental, e não se dedicam muito aos limites e possibilidades dos poderes do Diabo. Henrique de Carretto, partindo dos mesmos princípios de Guilherme de Auvergne, é original quando une as teorias pactuais ao rito satânico.²³⁷ Aqui estão, portanto, algumas das bases da criminalização e demonização da bruxaria, indispensáveis para o entendimento dos tratados dos séculos XVI e XVII.

Parte fundamental da construção do discurso da bruxaria era a noção de inversão e oposição que permeava todo o discurso teológico-político moderno. Baseada nas teses de Tomás de Aquino e Santo Agostinho, a cosmologia cristã pregava que o mal era tão necessário quanto o bem, sendo essa a ordem que ditava a perfeição do mundo. Nesse contexto, afirma Stuart Clark, “a bruxaria foi constituída dialeticamente em termos do que ela não era”.²³⁸ A bruxa, assim como Satã, não eram pensados de forma independente, mas sempre no bojo de uma relação de oposição: o diabo opõe-se a Cristo, assim como as bruxas, consideradas ministros do diabo, se opõem aos ministros de Cristo e o Sabá, enquanto assembleia demoníaca, se opõe à *ekklesia* de Deus. Para Clark, o sistema da “inversão” é um dos eixos centrais que fazem girar a crença na bruxaria e no Sabá. Um dos grandes questionamentos da lógica cristã era compreender por que Deus permitiria a existência do mal no mundo. De acordo com Santo Agostinho, uma das belezas da criação é justamente a existência de opostos, tornando assim mais fácil a identificação do bem e do mal. Tomás de Aquino se utilizou da lógica

²³⁶ BOUREAU, Alain. *Satã Herético*, p. 72.

²³⁷ BOUREAU, Alain. *Satã Herético*, p. 81.

²³⁸ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 34

aristotélica para argumentar que o bem era caracterizado pela ausência do mal, ou seja, o bem depende do mal para existir, e na existência do “mal”, o “bem” é pressuposto.²³⁹ Essa lógica da inversão, já existente desde os princípios da Idade Média – já o temos em Agostinho desde os séculos IV-V –, ganhou força como forma de explicação da realidade e aos poucos adentrou tão profundamente a sociedade que passou a ser utilizada em todas as áreas, inclusive nas ciências da natureza e na medicina, além de ter se tornado primordialmente um discurso político.

Como já sugerido acima, a figura do Diabo passa a ser, na Idade Moderna, a do “macaco de Deus”, que procura o tempo todo imitar o seu Criador. Porém, assim como seus ministros na Terra, o faz de maneira contrária aos Seus ensinamentos. O que muda nessa transição temporal é a percepção que se tem do próprio Demônio. Se antes ele era representado como possuindo um caráter leviano, quase bufo, agora passa a ser o principal inimigo de toda a comunidade cristã, sendo um dos fatores perceptíveis dessa transformação a ênfase cada vez mais exagerada nesses conciliábulos ou reuniões organizadas por seus seguidores. O Sabá é, essencialmente, uma missa católica com todos os seus elementos invertidos. Esse ato poderia ser encarado como um ato de subversão ou mesmo como um ato político, se levarmos em conta o sentido mais amplo da palavra.²⁴⁰ Se pensarmos que a heresia e a bruxaria eram crimes de *lesa-majestade*, fica mais claro perceber a relação entre bruxaria e política existente. Sem prejuízo do fato de que o poder divino não transige com a maldade, a bruxaria era tida como uma presença maléfica, porém necessária ao cumprimento dos designios de Deus na ordem natural do mundo. Para Santo Agostinho, por uma via misteriosa e subordinada à providência divina os pecados adornavam o Universo e contribuía, de forma involuntária, para sua perfeição.²⁴¹ Em 1597, James VI da Escócia (a partir de 1603 rei da Inglaterra como James I) escreveu em sua *Daemonologie* que “pois como o Diabo é o verdadeiro oposto contrário de Deus, não pode haver melhor maneira de conhecer Deus que pelo seu contrário.”²⁴²

Se durante boa parte da Idade Média a existência do Sabá foi praticamente ignorada por teólogos, eruditos e juristas, foi no contexto das reformas católicas durante a primeira modernidade, e sobretudo a partir de meados do século XVI, que ele ganhou

²³⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, pp. 77-78.

²⁴⁰ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 129.

²⁴¹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 78.

²⁴² James VI e I, *Daemonologie*, p. 55.

força total. Seguindo a lógica acima descrita, um desses motivos se torna claro. Se tudo que existe precisa necessariamente do seu igual oposto para ser atestado e se o Sabá é o ritual contrário da missa católica, então a existência da bruxaria é aquilo que valida e confirma a santidade do catolicismo. A bruxaria, enquanto inversão dos rituais católicos, era “um sinal dos mais esplêndidos, mais certo e infalível de que a fé verdadeira e salvadora, o verdadeiro evangelho, os verdadeiros sacramentos, a verdadeira religião são encontrados entre os católicos.”²⁴³ Ao realizar um pacto com o Demônio, a bruxa não apenas invertia os rituais católicos durante suas missas demoníacas, mas também todo o ambiente no qual ela residia era afetado pelo seu comportamento. O mundo seria regido, então, pelos princípios do binarismo (dois polos opostos, o bem e o mal) e da inversão (um desses polos seria o inverso perfeito do outro). Essa é a base do trabalho de Stuart Clark, e também é um dos eixos principais dessa pesquisa. Sendo assim, não surpreende que todos os tratados demonológicos abordem o tema da inversão. Para Alberto Montaner Frutos, era justamente o Sabá o elemento central que permitia aos juristas e teólogos explicarem como e porque as bruxas possuíam o poder de fazer o que se dizia que faziam. Como parte de uma consequência necessária para que tal modelo se sustentasse, diversos elementos que originalmente se mantinham independentes agora se viam unidos, como a demonização da heresia, as acusações contra seitas heréticas de orgias, assim como a relação das mesmas com supostas seguidoras da deusa Diana, como fora descrito no *Canon Episcopi*.²⁴⁴

Com o aumento das expectativas escatológicas, as reuniões entre Satã e seus seguidores se tornavam cada vez mais perigosas, com consequências que afetariam toda a humanidade. Apesar de tanto Stuart Clark quanto Alain Boureau se dedicarem mais aos mundos germânicos e franceses em suas análises (em especial Clark, que pouco se debruça na Península Ibérica), podemos perceber que os elementos historiados por eles em suas investigações também podem ser verificadas ali, em especial no que diz respeito ao tema da inversão. Na região hispânica, apesar de nenhum dos autores utilizarem o termo “Sabá” em suas obras – o que se deve, provavelmente, ao fato de

²⁴³ Friedrich Forner, *Panoplia armorum Dei, adversus omnem superstitionum, divinationum, excantationum, daemonolatriam, et universas magorum, veneficorum, et sagarum, et ipsiusmet Sathanae insidias, praestigias et infestationes*. Ingolstadt, 1625. pp. 108. *Apud*. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*, p. 197.

²⁴⁴ FRUTOS, Alberto Montaner. “El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico”, p. 129.

esse termo ainda não ter adentrado no território ibérico – a ideia de uma reunião dos ministros do Diabo com o seu senhor existe em todas as obras aqui estudadas.²⁴⁵

1.1. A Busca por seus ministros

Elaboradas as formas como tais reuniões aconteciam, era preciso agora delimitar quais eram os seus participantes e quais eram as suas possibilidades de atuação. Como um ponto de partida de análise, diversos historiadores tentaram realizar a etimologia da palavra “bruxa”. De acordo com estes, ao se entender o significado da palavra, se entenderia também quais pessoas estariam relacionadas a ela. De acordo com Américo Castro em seu *Glosarios latino-españoles de la Edad Media*, “bruxa” e “xorguina” aparecem como equivalentes do latim “no(c)tigina”.²⁴⁶ Em seu *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Joan Corominas e José A. Pascual dizem que em suas viagens noturnas, as bruxas entram e saem pelos buracos das chaminés e recebem também outro nome, que é “jorguina”, derivante de “jorguín” ou “hollín”, a “fuligem” que agarra nelas quando alçam o voo; em Salamanca, por exemplo, “enjorguinar” significa “se tingir com a fuligem da chaminé”²⁴⁷. De acordo o *Diccionario de Autoridades* da Real Academia Española de 1726-1739, essas mulheres o faziam em forma de *bruxa*, que seria um tipo de ave noturna. O mesmo dicionário coloca que normalmente chama-se de “bruja” a “mulher perversa que se dedica a fazer feitiços e outras maldades, como pacto com o demônio, e se crê ou diz que voa à noite. Diz-se assim por analogia de Bruxa ave noturna”.²⁴⁸

²⁴⁵ Entre os historiadores que se dedicam ao tema da bruxaria nos territórios hispânicos, é comum também vermos a utilização do termo “aquejarre”, palavra derivada do termo basco “akelarre” – prado do bode (prado del macho cabrío) – , para designarem as reuniões das bruxas, termo esse utilizado nas perseguições à bruxaria em especial nos territórios bascos. Talvez por conta da proeminência das perseguições nos Países Bascos e em Navarra, em especial o caso de Zugarramurdi (as menções mais antigas que temos do termo são do século XV nos Pirineus Catalães, no Próprio País Basco e em Aragão), tal termo passou a designar tais encontros demoníacos em toda a Espanha. Entretanto, nenhum dos autores aqui lidos utiliza o termo “aquejarre”, da mesma forma que não usam o termo “sabá”; os termos utilizados pelos tratadistas são “reuniões” e “jogos” realizados entre o Demônio e seus ministros. *Diccionario de la lengua española*, 23ª edição, Real Academia Española, 2014. BAILEY, Michael. “The Medieval Concept of the Witches' Sabbath, Exemplaria”, 8:2, (1996): 419-439.

²⁴⁶ CASTRO, Américo. *Glosarios latino-españoles de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1936. [Reimp., Manuel Alvar pról. Madrid: CSIC, 1991].

²⁴⁷ Covarrubias, Sebastián de. Ignacio Arellano y Rafael Zafra dirs. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Iberoamericana, 2006; COROMINAS, Joan; PASCUAL, José A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols. Madrid: Gredos, 1980-1991.

²⁴⁸ Real Academia Española. *Diccionario [de Autoridades] de la Lengua Castellana*. Madrid: Francisco del Hierro, 1726-1739. 6 vols. [Madrid: Gredos, 1963]. “la mujer perversa que se emplea en hacer

Uma etimologia alternativa que Covarrubias oferece para o termo “xorguina/sorguina” é este derivar de “sugginas” do verbo “suggo”, “suggis”, pela crença que se tinha que elas sugavam o sangue das crianças pequenas. Francisco del Rosal também menciona a imagem da bruxa como uma sugadora de sangue na sua definição desse ser:

“**Bruxa.** Notória é a ficção de Ovídio (*Fast.* 6) que havia certas fabulosas Aves Noturnas, que as crianças que encontravam sozinhas eram tiradas de suas casas, e lhes chupavam o sangue; as chamamos *striges* de *stridor* ou ranger dos dentes, todo o qual, como era, foi sempre tido por fabuloso. A cuja imitação nós chamamos Bruxas, um verbo do Gr[ego]. *Bruxo* [*à margen*, Βρύχω], que significa o mesmo que *stridere* Lat. Que é rugir entre os dentes ou ranger com eles”²⁴⁹

Essa ave sugadora de sangue, relacionada com um tipo de ave carniceira, seria um dos demônios de Lilith, mencionada em *Isaías* 34:14. Dessa forma, há mais um elemento para se associar a bruxaria com um ato demoníaco.

Para além das definições etimológicas, quando olhamos para o conjunto dos tratados e para os processos de acusações de bruxaria, podemos perceber algumas características próprias da bruxa ibérica. Em termos gerais, esta adquiriu características de um demônio-noturno que se ocupava em invadir as casas no meio da noite para sugar o sangue de criancinhas e assim provocar-lhes a morte.²⁵⁰ Apesar de em toda a Europa ouvirmos sobre a bruxa cometendo assassinatos de crianças, é apenas na Península que ela parece ter feito desta a sua atividade principal, além de ter uma predileção especial por crianças pequenas e recém-nascidas - ao contrário de suas companheiras continentais, que atacavam crianças de todas as idades. Embora a bruxa ibérica pudesse atacar esses bebês por meio de beliscões, mordidas, mutilações e golpes

hechizos y otras maldades, con pacto con el demonio, y se cree ù dice que vuela de noche. Díxose así por analogía de la Bruxa ave nocturna.”

²⁴⁹ “Notoria es la ficción de Ovidio (*Fast.* 6) que avía ciertas fabulosas Aves Nocturnas, que a los niños que hallaban solos sacaban de las casas, y les chupaban la sangre; llamolas *striges* de *stridor* o rechino de los dientes, todo lo qual, como era, fue siempre tenido por fabuloso. A cuya imitación nosotros las llamamos Brujas, de un verbo Gr[iego]. *Bruxo* [*al margen*, Βρύχω], que significa lo mesmo que *stridere* Lat. que es bramar entre dientes o rechinar con ellos.” *Apud.* ^{FRUTOS} Alberto Montaner. “El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico”, p.118.

²⁵⁰ RIZZUTO, Claudio César. “Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)”. *Sociedades Precapitalistas*. Vol. 4, nº1, dezembro, 2014.

em seus corpos, o seu método principal de atuação era sugar o sangue de suas pequenas vítimas e para fazê-lo, essa bruxa peninsular tinha a capacidade de se metamorfosear em praticamente qualquer espécie animal. Dessa forma, ela podia entrar e sair das casas de suas vítimas sem que fossem percebidas.²⁵¹ A preocupação com a segurança dos recém-nascidos era tamanha, que podemos encontrar em um manual médico de 1580, intitulado *Libro del parto humano*²⁵², os cuidados que se deveriam tomar para que as bruxas não causassem doenças aos pequenos, instruções essas encontradas até o século XVIII, como podemos notar nos *Tratados médicos, físicos y Morales*²⁵³ de 1784. A existência da figura da bruxa em tais manuais é uma mostra de que a preocupação com esta ia além das discussões teóricas, interferindo vigorosamente no dia-a-dia de toda a população.

Porém apesar de essa ser a maioria, não eram apenas os bebês as vítimas dos ataques das bruxas. Há também diversos relatos destes seres atacando os adultos mais ou menos da mesma maneira que fariam com os pequenos, mantendo sempre o seu caráter noturno e, nesses casos, acrescido de um caráter quase sempre estritamente sexual. Há também relatos de a bruxa provocar, por meio de seus feitiços, uma forte sonolência nos moradores da casa para que assim pudesse atacar as suas vítimas infantis. Ou seja, nesses casos os adultos também foram atingidos pelos poderes das bruxas, mas o seu objetivo principal continuam sendo as crianças. Em resumo, de acordo com Fabián Alejandro Campagne, a bruxa ibérica era uma amálgama de diversos elementos e seres que em outros lugares da Europa estariam separados em diferentes criaturas, mas que aqui estavam unidos em apenas uma.

“O fato que caracteriza a bruxa espanhola é a conjunção de todas elas [figuras míticas] em uma única figura mítica *sui generis*. Em resumo: a bruxa ibérica era um agente maléfico noturno, especializado quase exclusivamente no assassinato de crianças recém-nascidas. Para isso, ela recorria a lacerações, mordidas ou mutilações, embora mais frequentemente suas ações infanticidas estivessem associadas ao vampirismo e sucção do sangue. Tinha a extraordinária capacidade de penetrar em aposentos hermeticamente fechados, aproveitando

²⁵¹ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Strix hispánica: demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

²⁵² NUÑES, Francisco. *Libro Intitulado del Parto Humano, en el qual se contienen remedios muy útiles y usuales para el dificultoso de las mujeres, con otros muchos secretos*. Alcalá de Henares: 1580. In. CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Strix hispánica: demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, pp. 161-162.

²⁵³ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Strix hispánica: demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, p. 162.

as menores rachaduras nas portas e paredes. Ela era dotada de fabulosos poderes metamórficos, permitindo que adotasse uma gama quase infinita de formas de animais ou até se transformasse em objetos inertes. Quando atacava os adormecidos adultos, se lançava sobre eles, esmagando-os com o seu peso e causando-lhes uma sensação angustiante de paralisia e asfixia. As vezes seus ataques assumiam características compulsivas, como se fosse um destino trágico do qual era impossível escapar. Alguns comportamentos específicos também foram atribuídos a ela: beber o vinho armazenado em adegas e vinícolas, assustar os caminhantes noturnos, lavar a roupa ao lado de córregos e cursos de água, extinguir o fogo das casas, urinar dentro das casas, estragar ou destruir o lixo encontrado na cozinha e dar presentes valiosos que, à luz do dia, se transformavam em objetos sem valor.²⁵⁴

2. Frei Martín de Castañega

2.1. A Missa de Ponta-Cabeça

O primeiro tratadista a redigir uma obra de tal gênero em língua vulgar, Martín de Castañega dedica boa parte de seu tratado para pintar tal reunião como uma versão ao contrário da Missa Católica, cujo ápice estaria no momento em que os “fiéis” beijam o ânus do Diabo. Além da descrição da missa demoníaca em si, o autor também a compara com os rituais católicos da extrema-unção, mostrando que o Diabo performa o que seria uma cópia às avessas de tais sacramentos:

²⁵⁴ “el hecho que caracteriza a la bruja española es la conjunción de todos ellos en una única figura mítica sui generis. En síntesis: la bruja ibérica era un agente maléfico nocturno, especializado en forma casi excluyente en el asesinato de niños recién nacidos. Recurría para ello a laceraciones, mordiscos o mutilaciones, aunque con más frecuencia su accionar infanticida se asociaba con el vampirismo y la succión de sangre. Poseía la extraordinaria capacidad de penetrar en aposentos herméticamente cerrados, aprovechándose para ello de los menores resquicios existentes en puertas y muros. Estaba dotada con fabulosos poderes metamórficos, que le permitían adoptar una gama casi infinita de formas animales, o transformarse incluso en objetos inertes. Cuando atacaba a los durmientes adultos se lanzaba sobre ellos, aplastándolos con su peso y provocándoles una angustiante sensación de parálisis y ahogo. En ocasiones, sus ataques adquirían características compulsivas, como si se tratara de un destino trágico del cual le resultaba imposible escapar. También se le adjudicaban algunas conductas específicas: beberse el vino almacenado en cavas y bodegas, espantar a los paseantes nocturnos, hacer la colada a la vera de arroyos y cursos de agua, apagar la lumbre de los hogares, orinar en el interior de las casas, desordenar o destrozar los trastos que hallaba en la cocina, y realizar regalos valiosos que, a la luz del día, se transformaban en objetos sin valor.” CAMPAGNE, Fabián Alexandre. *Strix hispánica: demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. P. 180.

“(...) há nas igrejas diabólicas particulares, à imitação dos sacramentos da igreja católica, certas cerimônias e excrementos que por vocábulo familiar chamamos de superstições e feitiçarias (...)”²⁵⁵

“Estas cerimônias (diabólicas) e excrementos muitas vezes são feitas em unções corporais/ à imitação dos sacramentos/ que também os mais deles se celebram com unções/ porque Cristo quer dizer ‘ungido’: e os cristãos ungidos devem ser segundo o pede seu nome/ corporal e espiritualmente (...). Coisa de bruxaria parece o sacramento da extrema unção/ quando untam ao enfermo os olhos/ as orelhas/ o nariz/ a boca/ as mãos/ o lombo/ e os pés. Que mais se diz que fazem os bruxos para invocar e chamar em seu favor o demônio: Pois porque o demônio sempre quer usurpar as honras e ofícios divinos/ e transfigurando-se em anjo de luz/ ter as maneiras e dissimulações e cores que pode para ele. Assim contra-ataca os sacramentos, como que fazendo burla deles (...)”²⁵⁶

“Na igreja católica em sinal de obediência e reverência espiritual e temporal, beijam os súditos a mão/ a seus maiores e senhores espirituais/ e temporais e ao papa lhe beijam o pé em sinal de absoluta e total obediência e reverência/ e a deus na boca em sinal de amor (...). Pois para o demônio que é tirano e senhor que de seus súditos faz burla e escárnio: não resta salvo que lhe beijem a parte e lugar mais desonesto do corpo (...)”²⁵⁷

Como já dito em capítulos anteriores, umas das principais preocupações dos clérigos espanhóis era com relação às práticas judaizantes e ainda, no caso de Castañega e Ciruelo, de práticas mouriscas.²⁵⁸ A conquista de Granada pelos reis católicos, um dos

²⁵⁵ “ay en las yglesias diabólicas particulares a ymitacion delos sacramentos dela yglesia católica ciertas cerimonias y execramentos que por vocablo familiar los llamamos supersticiones y hechizerias (...)”.CASTAÑEGA, Martín de, “Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas”, Logroño: Miguel de Eguía, 1529. Cap. III.

²⁵⁶ “Estas ceremonias (diabólicas) y execramentos muchas vezes son en unciones corporales/ a imitación delos sacramentos/ que también los mas dellos se celebran con unciones/ porque Christo quiere decir ungido: y los christianos ungidos han de ser según lo pide su nombre/ corporal y espiritualmente (...). Que diría el que no fue católico y no tuviesse fe del sacramento del bautismo/ dela confirmación/ orden/ y extrema unción (...). Cosa de bruxeria parece el sacramento dela extrema unción/ quando le untan al enfermo los ojos/ las orejas/ las narizes/ la boca/ las manos/ los lomos/ y los pies. Que mas se dize que hacen los bruxos para invocar y llamar en su favor al demonio: Pues porque el demonio siempre quiere usurpar los honores y oficios divinos/ y transfigurándose en angel de luz/ tener las maneras y disimulaciones y colores que puede para ello. Assi contrahaze a los sacramentos como haciendo burla dellos (...)”. CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. III.

²⁵⁷ “En la yglesia católica en sennal de obediencia y reverencia spirital y temporal besan los súbditos la mano/ a sus mayores y sennores spirituales/ y temporales y al papa le besan el pie en sennal de absoluta y total obediencia y reverencia/ y a dios en la boca en sennal de amor (...). Pues para el demonio que es tirano y sennor que de sus súbditos haze burla y escarnio: no resta salvo que le besen en la parte y lugar mas desonesto del cuerpo (...)”.CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. VIII.

²⁵⁸ É importante lembrar que o principal objetivo do Tribunal da Inquisição quando este foi criado foi o de perseguir cristãos-novos que ainda realizassem práticas judaizantes, sendo que só posteriormente o

grandes feitos da monarquia hispânica em prol do catolicismo, havia acontecido relativamente há pouco tempo, e a política de limpeza de sangue de Isabel ainda se fazia sentir pelo reino. Não por acaso, Castañega inclui determinadas práticas judaicas justamente no capítulo onde discorre sobre as reuniões dos ministros diabólicos, afirmando que tanto “mouros” como judeus fazem uma má interpretação dos sacramentos da Bíblia, má interpretação essa provocada por equívocos demoníacos:

“e ainda que a circuncisão em algum tempo foi sacramento dado por deus a Abraão: mas depois que cessou, com a instituição e obrigação do batismo, não se pode dizer catolicamente que a circuncisão de que agora usam os judeus é ou foi de deus ordenada e estabelecida/ pois que aquela já cessou/ e a que agora possuem os judeus é como a que possuem os mouros que não por deus, mas por engano do demônio e de seus ministros está entre eles ordenado/ e pois não é sacramento/ nem o pode haver fora da igreja católica”²⁵⁹

Mas nem judeus, nem mouros, foram enquadrados como participantes típicos das reuniões de Satã. Estes estariam muito mais próximos, dentro da própria comunidade cristã.

2.2. Dos Participantes do Sabá

Retornando à pergunta inicial sobre quem seriam os ministros de tais reuniões, Castañega nos dá uma resposta relativamente simples: “são todos que por pacto expresso ou oculto estão ao demônio consagrados e dedicados.”²⁶⁰ Porém apesar de todos estes serem considerados ministros do Diabo, apenas os que realizam um pacto explícito são chamados, no vocábulo vulgar, de bruxos, ou xorguinos, ou magos²⁶¹,

Tribunal se dedicou mais fervorosamente às práticas de bruxaria e feitiçaria. KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition: a historical revision*. Yale University Press, 1998.

²⁵⁹“y aun que la circuncision en algun tempo fue sacramento dado por dios a Abraam: mas después que cesso conla institucion y obligacion del batismo/ no se puede decir católicamente que la circuncision de que agora usan los judíos es o fue de dios ordenada y establecida/ pues que aquella ya cesso/ y la que agora tienen los judíos es como la que tienen los moros que no por dios salvo por enganno del demonio y de sus ministros esta entre ellos ordenada/ y pues no es sacramento/ ni lo puede aver fuera dela yglesia católica.”. CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. III.

²⁶⁰ CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. IV.

²⁶¹ O próprio Castañega chega a oferecer uma etimologia para tais termos. Segundo o autor, o vocábulo “bruxa” derivaria do italiano e quer dizer “queimado” ou “queimada”, por conta da pena aplicada aqueles

deixando implícita uma hierarquia de um pecado mais leve (um pacto implícito) e de um mais grave (o pacto explícito). A maior gravidade deste último se daria pelo fato de seus praticantes terem que renunciar tanto a Cristo quanto à Virgem Maria, renunciando ao batismo católico e estando, assim, consagrados ao Demônio, que muitas vezes lhes apareceria corporalmente e ao qual prestariam juras de obediência, oferecendo a ele seus corpos e almas. Há então duas formas de se realizar um pacto expresso: I. por meio de palavras claras e formais, estes indivíduos renegam a fé cristã e, nesse momento, o Diabo aparece em qualquer forma corpórea, pedindo que seu novo seguidor lhe entregue seu corpo e sua alma. II. Quando o indivíduo não fala com o Diabo pessoalmente, mas compactua com seus ministros bruxos, encantadores e feiticeiros, e participa de suas cerimônias. Ou seja, mesmo quando o acordo não foi firmado diretamente entre a pessoa e Satã, algum de seus ministros poderia introduzir um terceiro em seus rituais, levando-o para as cerimônias do Sabá.²⁶²

Como já dito no capítulo anterior, Castañega dedica o capítulo 5 de seu tratado para explicar porque era plausível que homens e mulheres participassem das cerimônias do Sabá, entretanto de todos os seus participantes, a grande maioria eram mulheres. Em seguida, descreve o que ocorre em tais cerimônias. Além de todo o roteiro da missa católica invertida, já explicitado acima, há também o ritual macabro do canibalismo, tido provavelmente como uma das maiores ofensas cometidas contra Deus.²⁶³ Apesar de no Antigo Testamento Deus ter pedido a Abraão para que sacrificasse seu filho em Seu nome, o frei franciscano deixa claro que o objetivo do Criador não era que fosse feito

que cometem tal crime. “Xorguino” viria de “sortilégio” (“sortílego”). Entretanto, não encontrei confirmação dessa opinião em nenhum outro autor.

²⁶² CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. IV.

²⁶³ Acerca das relações entre a bruxaria e o canibalismo, há diversos estudos que colocam a crença em tal prática num contexto maior de práticas e crenças diversas. Apesar de esse estereótipo da bruxa como um ser canibal existir desde a Idade Média, é na Modernidade que ele ganha força total. No mundo Ibérico, é comum vermos a ligação feita entre o aumento dessa crença e a descoberta de povos indígenas na América que possuíam rituais de canibalismo (relação essa feita pelo próprio Martín de Castañega), mas também há uma crescente, por exemplo, de casos de lobisomens mais no interior dos territórios europeus que, em última instância, também cometeriam um tipo de canibalismo ao atacarem as pessoas nos vilarejos. Fugindo um pouco da temática católica e indo para o outro lado do cristianismo, há também no mundo protestante a crítica ao ritual católico da eucaristia; esse que seria o momento central de toda a doutrina católica. Para os protestantes, ingerir o corpo de Cristo e beber o seu sangue seria um sinal claro de canibalismo e, conseqüentemente, de bruxaria. SCHULTE, Rolf. “She transformed into a werewolf, devouring and killing two children”: trials of she-werewolves in early modern French Burgundy”. In *IDEM Man as Witch: Male Witches in Central Europe*. Basingstoke, 2009, pp. 41–58. BLÉCOURT, Willem (de). “The Werewolf, the Witch, and the Warlock: Aspects of Gender in the Early Modern Period”. In ROWLANDS, Alison, ed., *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*. Basingstoke, 2009, pp. 191–214. ANCHIETA, Isabelle de Melo. *Imagens da mulher no ocidente moderno*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2014.

um sacrifício humano; o que Deus queria como resultado era a obediência de Abraão, e não ver um de seus filhos mortos em Sua honra. Mas o Demônio, em suas cerimônias, inverteria tal lógica, e enganaria seus seguidores, dizendo que tais sacrifícios são lícitos e desejados.

“o demônio, trazendo à memória os sacrifícios passados nos quais se sacrificavam crianças/ e derramavam nos templos muito sangue humano/ como se nisso ele se deleitasse: agora por seus ministros o mesmo trabalha/ como dizem que se faz entre os idólatras da Nova Espanha (...) faz com os ministros da maneira mais sutil e secreta que podem matar as crianças, como fazem muitas parteiras bruxas/ ou chupam sangue humano por estranhos e cautelosos modos que para isso o demônio ensina (...).”²⁶⁴

Mas como já dito anteriormente, também temos repreensões e conselhos dados às mulheres com relação à sua natureza nos tratados demonológicos. Martín de Castañega, apesar de tratar da questão em quase todo o livro, dedica todo um capítulo, o quinto, especialmente ao gênero feminino, intitulando-o ‘Porque destes ministros diabolicos ay mas mugeres que hombres’. Nele o autor nos dá seis razões principais para haverem mais seguidoras do que seguidores do Demônio e novamente o princípio da inversão, aliada aqui ao gênero, é perceptível; uma vez que Cristo elegeu apenas homens como seus ministros, o Diabo fez o mesmo elegendo apenas mulheres:

“Primeiro porque Cristo as apartou da administração de seus sacramentos/ por isso o demônio lhes dá essa autoridade mais a elas que a eles na administração de seus sacramentos. O segundo porque mais facilmente são enganadas pelo demônio/ como parece pela primeira que foi enganada (...). O terceiro porque são mais curiosas em saber e examinar as coisas ocultas e desejarem ser singulares no saber (...). O quarto porque são mais faladeiras que os homens/ e não guardam tanto os segredos/ e assim ensinam umas às outras/ o que não fazem tanto os homens. O quinto porque estão mais sujeitas à ira/ e são mais vingativas/ e como possuem menos força para se vingar de algumas pessoas contra

²⁶⁴“el demonio, trayendo ala memoria los sacrificios passados en que le sacrificavan niños/ y derramavan en los templos mucha sangre humana/ como si en ello se deleytasse: agora por sus ministros lo mismo trabaja/ como dicen que se haze entre los ydolatras dela nueva España (...) haze que los monistros enla mas sutil y secreta manera que pueden maten niños como hazen muchas parteras bruxas/ o chupen sangre humana por exquisitos y cautelosos modos que para ello el demonio les enseña (...).” CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. III.

quem possuem nojo/ procuram e pedem vingança em favor do demônio. O sexto porque os feitiços que os homens fazem/ são atribuídos a alguma ciência ou arte/ e os chamam os vulgos/ nigromânticos/ e não os chama de bruxos: como eram os sábios maléficis do Faraó/ que os doutores os chamam de Magos (...) Mas as mulheres como não possuem desculpa por qualquer arte ou ciência/ nunca as chamam nigromânticas (...) somente de magas/ bruxas feiticeiras/ “xoguinas” ou adivinhas (...)”²⁶⁵

Além de questões inerentes ao gênero feminino, o autor também pontua questões relacionadas ao nível econômico e à idade dessas mulheres:

“E mais delas são mulheres velhas e pobres/ que das moças e ricas/ porque como depois de velhas os homens não fazem caso delas/ tem recurso o demônio que cumpra seus apetites/ em especial se quando moças foram inclinadas e dadas ao vício da carne/ a estas semelhantes enganam o demônio quando velhas prometendo a elas cumprir seus apetites/ e cumprindo-os por obra como adiante se dirá. E mais há das pobres e necessitadas/ porque como nos outros vícios a pobreza é muitas vezes ocasião de muitos males (...)”²⁶⁶

É interessante também notar a diferenciação que o autor faz entre um nigromante e uma bruxa, e como essas diferenças estão relacionadas com as características femininas já dadas pelo autor anteriormente. A arte da nigromancia ostentava sinais que a ligavam ao ambiente erudito: os nigromantes, de acordo com essa lógica, tinham que saber ler o escrever (em geral não apenas em língua vulgar, mas

²⁶⁵ “Lo primero porque Christo las aparto dela administracion de sus sacramentos/ por esto el demonio les da esta autoridade mas a ellas que a ellos en la administracion de sus sacramentos. Lo segundo porque mas ligeramente son engannadas del demonio/ como parece por la primera que fue angannada (...). Lo tercero porque son mas curiosas en saber y escudrunnar las cosas ocultas y dessearen ser singulares en el saber(...). Lo quarto porque son mas parleras que los hombres/ y no guardan tanto secreto/ y assi ensennan unas a otras/ lo que no hacen tanto los hombres. Lo quinto porque son mas sujetas ala yra/ y mas vengativas/ y como tienen menos fuerças para se vengar de algunas personas contra quien tienen enojo/ procuran y piden vengança y favor del demonio. Lo sexto porque los hechizos que los hombres hacen/ atribuyense a alguna sciencia o arte/ y llama los el vulgo/ nigrománticos/ y no los llaman bruxos: como eran los sabios maléficis de Faraon/ que los dotores los llaman Magos (...) Mas las mujeres como no tienen escusa por alguna arte o ciencia/ nunca las llaman nigrománticas (...) saluo magas/ bruxas hechizeras/ xoguinas o adevinas (...)”.CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. V.

²⁶⁶ “E mas son delas mugeres viejas y pobres/ que delas moças y ricas/ porque como despues de viejas los hombres no hacen caso dellas/ tienen recurso al demonio que cumple sus apetitos/ en especial se quando moças fueron inclinadas y dadas al vicio dela carne/ a estas semejantes engannan el demonio quando viejas prometiéndoles se cumplir sus apetitos/ y cumpliendolos por obra como adelante se dira. E mas ay delas pobres y necessitadas/ porque como en los otros vicios la pobreza es muchas vezes ocasión de muchos males (...)”.CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. V.

também em latim, grego e muitas vezes hebraico), uma vez que possuíam seus livros de magia e feitiços, além de possuírem algum conhecimento acerca dos astros, da alquimia e das ciências naturais. Como já demonstrado, não era esperado, e nem recomendado, que uma mulher tivesse o hábito de escrever (ou mesmo que lhe fosse ensinada essa arte) e, de acordo com Castañega, nem se esperava que as mulheres se interessassem por essas matérias mais “complexas”. Dessa forma, a bruxa (figura tipicamente feminina) estava relacionada com a transmissão do conhecimento de maneira oral e inferior àquele transmitido de maneira escrita pelo homem. Isso era explicado pelo fato de a mulher ser mais “faladeira”, “fofoqueira” e trocar informações com outras mulheres, além de, de acordo com esses autores, não demonstrarem interesse algum pela ciência. Ou seja, estavam em um nível inferior ao homem na construção do conhecimento em função de características que seriam próprias da sua natureza.

Apesar de o estereótipo da parteira como bruxa passar por um processo de desconstrução pela historiografia atual, que tem mostrado que essa relação não era tão simples tampouco tão difundida quanto já se pensou ser, Castañega é um dos autores que defende tal associação, talvez influenciado por leituras como as do *Malleus Maleficarum*. Embora a leitura de tal texto fosse desaconselhada pela Inquisição Espanhola, fazendo com que essa obra praticamente não fosse citada por autores hispânicos do século XVI (nem Martín de Castañega, nem Pedro Ciruelo o citam em seus tratados), é plausível pensarmos que, dada a sua grande circulação por toda a Europa, tais autores tenham entrado em contato se não com a obra em si, ao menos com suas ideias por meio de terceiros, mesmo que ela não seja citada nominalmente.

De acordo com Lyndal Roper, esse medo que muitos tratadistas apresentavam das parteiras estava relacionado com o significado dos corpos dentro dos rituais mágicos; o acesso a partes do corpo, o uso que se fazia dos mesmos nos rituais e quais poderiam ser os efeitos corporais de tais feitiços. Os corpos de homens e mulheres, por serem diferentes fisicamente, teriam capacidades mágicas diferentes. Magia, feitiçaria, sexualidade e identidade sexual estavam todos interligados. Um dos meios que temos para verificar esse vínculo era o medo que os homens tinham da impotência sexual, sendo esse um dos principais motivos que os fazia buscarem a ajuda de feitiçarias, além de ser um dos maiores danos que estas poderiam causar em um homem. A masculinidade, ao contrário da feminilidade, era algo muito fácil de perder, e quem detinha o poder sobre a castração ou a restauração da potência era justamente a feitiçeira

ou a bruxa. Portanto o que havia era uma “genderização da prática mágica”: uma diferença do uso de partes do corpo que homens e mulheres faziam em rituais mágicos. A mulher se utilizava de recursos corporais como unhas, cabelos, sangue menstrual, resíduos de placenta após o parto, etc., e de objetos associados a esses corpos. As mulheres parem e são parteiras, passam pelo ciclo menstrual, e por isso, além de seus corpos possuírem uma potencialidade mágica maior, elas também teriam acesso a partes do corpo que os homens não tinham. Nos territórios germânicos – foco dos estudos de Roper – assim como na Espanha, as mulheres eram geralmente as encarregadas de prestarem cuidados aos doentes, assim como de zelar pelos mortos. Ou seja, quase todos eram dependentes dos cuidados físicos oferecidos pelas mulheres. Em contrapartida, os homens magos que necessitassem de tais utensílios, somente poderiam obtê-los por meio de terceiros.²⁶⁷

2.3. Acerca dos seus Feitos Prodigiosos

Tais tratados estavam, então, inseridos em um debate teológico que os atravessava a todos. Dessa forma, nenhum dos autores deixava de comentar acerca de grandes questões que dividiam os teólogos do período. Um desses grandes debates dentro do campo da demonologia era acerca da realidade ou não do voo das bruxas. Afinal, não bastava definir quem eram os ministros diabólicos e como ocorriam seus encontros, era preciso também determinar de que maneira tais indivíduos poderiam chegar a tais conventículos. Tal questionamento pode parecer óbvio, mas suas respostas poderiam determinar todo o rumo das bases demonológicas. Afinal, o Sabá só poderia acontecer se seus participantes tivessem meios de chegar até ele. Castañega era um grande defensor da realidade de tal feito prodigioso, chegando a condenar aqueles que não acreditassem na sua possibilidade, dedicando todo um capítulo para resolver esse assunto. Entretanto, como será uma constante, o autor também admite que há a possibilidade de que tais encontros fossem fruto de ilusões diabólicas. Mas de qualquer forma, o importante aqui é ressaltar que, mesmo quando essas bruxas apenas sonham que voaram pelos ares, tais ilusões foram causadas pelo Demônio e só são possíveis porque um pacto fora realizado previamente:

²⁶⁷ ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil: witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. New York: Routledge, 2ª. edição, 1995, p. 188-189.

“Muitos duvidam que os bruxos andem pelos ares e mares/ e muitos doutores disseram que não. Para isso devem notar essa regra. Sabendo que ele é possível e que alguma vez o tenha visto/ e se prova pela escritura o mesmo ou semelhante a ele (...). Lemos que o anjo levou a Abacuc da Judeia à Babilônia com a comida que levava aos ceifeiros para que dessem de comer à Daniel/ que estava na Babilônia na cova dos leões; e diz que lhe levou um cabelo da cabeça/ somente para denotar a virtude e poder do Anjo para carregar um homem. Lemos também que quando cristo foi tentado que o demônio o levou ao deserto ao pináculo do templo de Jerusalém/ e depois do templo o levou a um monte altíssimo (...). Também se diz que Simão Mago encantador que se proferiu de subir ao Céu como São Pedro o predicava de Jesus Cristo/ e na presença de todos o levaram os demônios pelos ares (...)”

“onde parece que pode haver duas maneiras de tais ministros ao demônio com pacto expresso consagrados: uns que realmente se vão a terras e mares e partes remotas por ministério diabólico: e outros que arrebatados de seus sentidos/ como em graves pesados sonos tem revelações diabólicas das coisas remotas e ocultas/ e algumas vezes falsas (...)”²⁶⁸

²⁶⁸ “Muchos dudán si los bruxos andan como dizen por los ayres y mares/ y muchos doctores dixeron que no. Para esto han de notar esta regla. Sabiendo que ello es posible y que alguna vez ha visto/ y se prueba por la escritura lo mesmo o semejante a ello (...) Leemos que el angel llevo a Abacuc de Judea a Babilonia con la comida que llevaba a los segadores para que dicesse de comer a Daniel/ que estaba en Babilonia en la cueva de los leones; y dice que lo llevó de un cabello de la cabeza/ sólo para denotar la virtud y poder del angel para llevar a un hombre. Leemos tambien de quando christo fue tentado que el demonio lo llevo del desierto al pináculo del templo de Jerusalem/ y después del templo lo llevo a un monte altissimo (...). Tambien se dize de Simon mago encantador que se proferio de subir al cielo como sant Pedro lo predicava de Jesu christo/ y en presencia de todos lo llevavan los demonios por los ayres (...)” “Donde parece que puede aver dos maneras de tales ministros al demonio con pacto expresso consagrados: unos que realmente se van a tierras y mares y partes remotas por ministerio diabólico: y otros que arrebatados de sus sentidos/ como en grave y pesado suenno tienen revelaciones diabólicas delas cosas remotas y ocultas/ y algunas vezes falsas (...)”. CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Cap. VI.

3. Pedro Ciruelo

3.1. A Missa de Ponta-Cabeça e a Teoria Pactual

Pedro Ciruelo, apesar de não fazer um relato tão detalhado das reuniões das bruxas, também nos mostra o seu repúdio acerca de tais acontecimentos (mesmo que não estivesse tão ávido a prontamente crer em tais relatos como Castañega parece estar):

“También as cosas que fazem as bruxas/ ou xogunas são tão maravilhosas que não se pode dar razão delas por causas naturais: que algumas delas se untam com uns unguentos e dizem certas palavras e saltam pelas chaminés das casas/ ou por uma janela e vão pelos ares e em breve tempo vão a terras muito distantes e retornam rapidamente dizendo as coisas que a elas passaram. Outras destas acabando de se untar e dizer aquelas palavras: caem por terra como mortas/ frias/ e sem sentido algum: ainda que as queimem/ ou mesmo que as virem, elas não sentem: e em duas ou três horas levantam muito rapidamente e dizem muitas coisas de outras terras e lugares onde dizem que foram. Outras destas que caem, ainda que percam todos os outros sentidos: que lhes dá ciência que nunca aprenderam: e das santas escrituras fazem dão esclarecimentos maravilhosos, que espantam até mesmo os grandes sábios das causas desses maravilhosos efeitos: não há para eles causas naturais que os possam realizar: pois é necessário dizer que as causas deles sejam espirituais sobrenaturais/ e esses são os anjos bons ou maus (...).”²⁶⁹

Apesar de não ser tão detalhista quanto os demais tratadistas, Ciruelo também deixa claro o seu repúdio para com aqueles que praticam tais superstições. Seguindo a mesma linha de raciocínio de Martín de Castañega, o autor separa as superstições em três tipos: Nigromânticos, Adivinhos/Feiticeiros e uma terceira categoria que mescla as duas anteriores. O primeiro grupo seria composto daqueles indivíduos que teriam feito um pacto explícito com o Diabo com o intuito de realizar tanto obras boas quanto más.

²⁶⁹ “Tambien las cosas que hazen las bruxas/ o xogunas son tan maravillosas que no se puede dar razón dellas por causa naturales: que algunas dellas se untan con unos unguentos y dicen ciertas palabras y saltan por la chimenea del hogar/ o por una ventana y van por el ayre y en breve tiempo van a tierras muy lexos y tornan presto diciendo las cosas que alla passan. Otras destas en acabando se de untar y decir aquellas palabras: se caen en tierra como muertas/ frias/ y sin sentido alguno: aun que las quemem/ o asierren no lo sienten: y dende a dos o tres horas se levantan muy ligeramente y dicen muchas cosas de otras tierras y lugares a donde dicen que han ydo. Otras destas que caen aun que pierdan todos los otros sentidos: que dales sciencias que nunca aprendieron: y delas santas escrituras dan claraciones maravillosas de que se espantan aun los muy grandes sabios delas causas destes maravillosos efectos: no hallan para ellos causas naturales que los puedan hazer: pues es necesario decir que las causas dellos sean espirituales sobrenaturales/ y esos son los angeles buenos o malos (...)”. CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necessario a todos los buenos christiano*. 1538. Fol. 9v.

Dessa forma, esses nigromântico possuiriam a capacidade de conversarem com o Demônio da mesma forma que conversariam com um amigo. Para Ciruelo, as bruxas se enquadram nessa primeira categoria. O segundo seria composto por indivíduos que teriam um pacto implícito com o Diabo, que teriam feito e dito coisas para adquirirem conhecimentos ocultos e bens materiais; porém estes indivíduos não dialogam diretamente com o Diabo, sendo o seu contato com ele feito de maneira indireta através dos encantamentos. Por fim, o terceiro grupo seria de indivíduos que clamariam possuir a capacidade de tirar espíritos dos possessos, mas o fariam sem serem ordenados para tal função. Para Ciruelo, estes supersticiosos nigromânticos teriam feito um acordo com o demônio que estaria possuindo tal corpo e o “retiram de lá não por possuírem [...]” (concorda com “teriam”) poderes especiais provenientes de seu pacto, mas sim porque este fingimento já estaria acordado entre o nigromântico e o demônio. Afinal, apenas Deus poderia conceder aos homens o poder de realizar tais exorcismos.

Em sua *Arte de Bien Confessar*, Ciruelo define que o pacto explícito – aquele realizado pelas bruxas, colocado como o primeiro tipo de idolatria pelo autor – ocorre quando por encantamentos ou cerimônias de nigromancia se procura alguma fala, ou se realiza algo que a natureza humana não seria capaz de realizar. Os nigromânticos fariam essas invocações dos demônios em redomas, em espelhos, ou em sepulcros de homens danados, fazendo falar os corpos dos mortos, trazendo espíritos familiares em anéis de pedras preciosas onde o Diabo lhes aparece, ou lhes fala, e estes, então, demandam segredos de outras pessoas, terras ou tempos apartados. Este tipo de prática, que tem como fim saber o que está em segredo, e encontrar aquilo que está escondido, é expressamente vetado por Deus, porque sejam boas ou más, não devemos escutar as palavras do Demônio, nem podemos querer aprender coisa alguma com ele. “Também se reduz a essa espécie de idolatria os negócios das bruxas, ou xorguinias, que dizem que andam de noite de vila em vila, fazendo convites e danças”.²⁷⁰

3.2. Dos Participantes do Sabá e suas Potencialidades

Ciruelo, apesar de não possuir nenhuma parte de seu tratado dedicado especificamente às mulheres, e de sempre condenar tanto homens quanto mulheres que

²⁷⁰ “Tambien se reduce a esta especie de idolatria el negocio de bruxas: o xorguinias que dicen que andan de noche de villa em villa: haziendo combites y danças”. CIRUELO, Pedro. *Arte de bien confesar, assi para el confessor como para el penitente*. Valladolid: Maestro Nicolas Tyerri [editor], 1534, fol. 16.

se dão ao demônio, também deixa implícito as divisões existente entre homens e mulheres que escolhem realizar um pacto demoníaco. Em termos gerais, sempre que o autor se refere a bruxas, mesmo que seja em uma frase como “*alas bruxas y xoguinas hombres o mugeres*”, as palavras “*bruxa*”, “*xoguina*” e “*feiticeira (hechicera)*” estão sempre no feminino, apesar de existirem versões masculinas de tais vernáculos, assim como os adjetivos relacionados a elas; sempre que a palavra “*nigromântico*” aparece, ela está sempre no masculino e não possui o adendo explicativo em seguida “*homens ou mulheres*”, como acontece quando o termo “*bruxa*” ou “*xoguina*” aparece, dando a entender que apenas homens podem ser nigromânticos. Da mesma forma, no capítulo primeiro da terceira parte de seu livro, intitulado “*Contra la notória: que promete al hombre alcanzar ciencia sin la estudiar ni aprender de maestro alguno*”²⁷¹, há a descrição da utilização de livros para a realização de tais magias, como seria típico dos nigromântico. Como já demonstrado, a utilização de livros de feitiços seria algo restrito ao mundo masculino, uma vez que o letramento necessário para tal prática era algo que, na grande maioria dos casos, era alcançável apenas pelos homens. O único momento em que a palavra “*mulher*” aparece no capítulo é na frase “*e destas umas há para possuir bens neste mundo: convém saber ciências/ riquezas/ honras/ e graças com senhores/ ou para tê-las em jogos/ caças/ mercadorias/ e amores de mulheres.*”²⁷². No momento em que o autor coloca apenas conseguir o amor de mulheres, e não “*conseguir o amor de mulheres e homens*”, a meu ver fica subentendido que apenas homens irão praticar tal magia, uma vez que a existência de uma relação homoafetiva não era pressuposta por aqueles tratadistas. Apesar de termos dito que todas as ocorrências da palavra “*feiticeira*” estão no feminino, temos uma única exceção no capítulo VIII da Terceira Parte, intitulado “*Delos Sacadores de Espiritus*”, onde aparece a menção a “*nigromanticos*”, “*adivinos*” e “*hechizeros*” (aqui no masculino) que retirariam demônios dos corpos dos possuídos com o auxílio de outros demônios. A meu ver, isso se dá pelo fato de que o ritual do exorcismo era algo estritamente restrito ao âmbito masculino, ou seja, era inimaginável que uma mulher tivesse as habilidades necessárias para realizar tal feito, mesmo que com o auxílio do Diabo.

²⁷¹ CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christiano*, p. 31.

²⁷² “*y destas unas ay para haber bienes eneste mundo: conviene a saber ciencias/ riquezas/ honrras/ y gracias con sennores/ o para tener dicha em juegos/ caças/ mercaderias/ y amores de mugeres.*” CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christiano*, p. 31v.

Apesar de não mencionar em seu tratado casos de canibalismo ou de bruxas sugadoras de sangue, isso não significa que para o autor os malefícios causados pelos bruxos e feiticeiros sejam menos terríveis. Para o tratadista, as acusações de feitiços – causadores de impotência sexual (chamada de “ligação”, ou “ligadura”), de danos físicos que impossibilitassem o trabalho, ou de doenças – eram abomináveis e deveriam receber da justiça a mais severa das condenações. Ao contrário de seu contemporâneo, Pedro Ciruelo colocava o mau-olhado como uma das possíveis causas mágicas de tais infortúnios. Ou seja, ambos os tratadistas teorizaram acerca do “mal de ojo”, mas enquanto Castañega o classificava como fruto de causas naturais decorrentes da condição natural (inferior e mais perigosa) do corpo da mulher, Ciruelo admite que tal mal possa vir de causas naturais, mas também pode ser fruto de ações demoníacas. Dessa forma, o autor não só relaciona a crença no mau-olhado como algo demoníaco (e aqui é importante lembrar que, apesar de Ciruelo dizer que nigromantes também poderiam lançar o mal olhado, na prática esse era um malefício relacionado com as mulheres), mas também advoga que a pena contra tais pessoas seja muito mais grave:

“Não somente fazem superstições e feitiçarias para alcançar bens e para se livrar de males, mas também alguns perversos homens e mulheres as fazem para danar e fazer o mal ao próximo. (...) para fazer ligadura com os casados, que o marido e a mulher não possam se conhecer nem ter geração, para tolher ou impedir os movimentos de algum braço ou perna, ou ainda de todo um lado do corpo, ou para fazer cair em alguma enfermidade. E com esse propósito vem o que comumente dizem que uns lançam mau-olhado a outros (...); são também pecados de manifestas superstições e obras diabólicas. Porque as coisas que eles fazem não tem virtude natural para causar aqueles danos nos homens; nem os fazem por virtude divina; de tal forma que o fazem o diabo para agradar a seus amigos e servidores, os nigromântico e feiticeiros. Faz o demônio aqueles males trazendo invisivelmente coisas venenosas e contrárias à compleição daquele a quem querem danar (...). Pois se as leis justas do reino por um pequeno furto mandam enforcar, ou degolar o ladrão (...), com muito mais justiça deveriam mandar sentenciar à morte os feiticeiros homens e mulheres. Porque não somente causam dano ao próximo (...) mas também matam a muitas pessoas velhas e jovens, e assim todo feiticeiro deve ser entendido como um homicida e traidor da república

(...) [Mas] danar uma pessoa ou outra com a visão dos olhos pode se dar de duas maneiras: uma é por curso natural, outra por feitiçarias de malefícios diabólicos (...).²⁷³

Letrado como era, o autor não deixaria de dar a sua contribuição no debate acerca do voo das bruxas. Apesar de não ser tão detalhista quanto seu contemporâneo, Pedro Ciruelo também admite a possibilidade de elas saírem pelos ares durante a noite, mas defende que tais viagens noturnas, em muitos casos, não passam de ilusões. Porém, apesar de flertar com algumas opiniões de autores como Johann Weyer, o autor não está aqui corroborando suas opiniões acerca da impossibilidade do voo das bruxas. Para Ciruelo, tais ilusões seriam provocadas pela ação do Diabo, que apenas as produziria naqueles que com ele fizera um pacto explícito. Sendo assim, as ações dessas bruxas e nigromantes permaneceriam tão reprováveis quanto se estes tivessem ido de corpo – e não somente de alma – para o Sabá:

“a esta nigromancia pertence a arte que o diabo ensinou às bruxas e xorguinas homens e mulheres/ que fizeram pacto com o diabo, que untando-se com certos unguentos e dizendo certas palavras, vão de noite pelos ares e caminham a distantes terras a fazer certos malefícios. Mas essa ilusão acontece em duas maneiras principais: que horas há que elas realmente saem de suas casas e o diabo as leva pelos ares a outras casas e lugares: e o que lá veem/ fazem/ e dizem passa realmente como elas dizem e contam. Outras vezes elas não saem de suas casas: e o diabo se reveste nelas de tal maneira: que as priva de todos os seus sentidos/ e caem por terra como mortas e frias. E os representa em suas fantasias que vão às

²⁷³ “No solamente se hazen supersticiones y hechizarias pa[ra] alcançar bienes/ y para se librar delos males: mas tambien algunos p[er]versos hombres/ y mugeres las hazen para dañar y hazer mal a otros sus próximos. (...) para ligar a los casados: que el marido y la mujer no se puedan conocer ni hazer generación: pa[ra] tolir o baldar a otro de algún braço o pierna/ y aun de todo un lado o de todo el cuerpo: o pa[ra] de hazer caer en aguna grande enfermedad. Y a este p[ro]posito viene lo que communmente dicen que unos aojan a otros (...): son tambien pecados de manifiestas supersticiones y obras diabólicas. Porque las cosas que estos hazen no tienen virtud natural para causar aquellos daños en los hombres: ni los hazen por virtud divina: queda luego que los haze el diablo por complacer a sus amigos y servidores los nigrománticos y hechiceros. Haze el demonio aquellos males trayendo invisiblemente cosas ponçoñosas y contrarias ala complexión de aquel a quien quiere dañar (...). Pues si las leyes justas del reyno por un pequeño hurto mandan ahocar/ o degollar al ladron (...): con mucha mayor justicia deverian mandar sentenciar a muerte a los hachizeros hombres y mujeres. Porque no solamente dañan a sus próximos (...) mas tambien aun matan a muchas personas grandes y pequeñas: y así todo hechizero se ha de presumir ser homicida y traydor en la republica. (...) [Mas] dañar una persona a otra con la vista delos ojos puede ser en dos maneras: una es por curso natural: la otra es por hechizarias de malefícios diabólicos (...). CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necessario a todos los buenos christianos*. fol. 45-46v.

outras casas e lugares: e que lá veem e fazem e dizem tais e tais coisas. E nada de aquilo é verdade: ainda que elas pensem que tudo é assim como elas sonharam (...)"²⁷⁴

4. Frei Gaspar Navarro

4.1. A Missa de Ponta-Cabeça

Mesmo que um século depois, ainda temos em Gaspar Navarro basicamente a mesma descrição de como ocorreriam as cerimônias realizadas pelos ministros do Demônio. Gaspar Navarro concede-nos, contudo, um número maior de detalhes. Suas descrições das reuniões das bruxas se assemelham mais àquelas feitas por autores franceses como Pierre de Lancre, jurista francês cujo tratado demonológico *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, de 1612, possui uma das principais imagens já pintadas acerca do estereótipo do Sabá. Dentre todos, Navarro é o único que menciona as marcas que o Diabo deixaria no corpo de seus seguidores, sinais esses que eram por vezes procurados pelos juízes nos corpos daqueles acusados de bruxaria e que seriam uma prova inequívoca de que um pacto fora realizado. Outro ponto interessante de se notar é que até mesmo a ideia do “anjo da guarda” possui a sua versão inversa na igreja demoníaca:

“indo com ele aos jogos que fazem de noite, e saem a fazer o mal, matando criaturas, e o gado, e outros animais de trabalho; e postas as mãos sobre um livro grande de umas escrituras, e folhas negras, e obscuras jura obedecer ao Demônio, como a Príncipe e senhor seu (...). E feito isso o Demônio lhe promete ajudar sempre, e lhe valer, e que lhe dará bens, e riquezas, gostos, entretenimentos, e bens imensos, e depois dessa vida outras coisas muito maiores, e melhores na outra. Também lhe da um Demônio para custódia, e guarda (...). E feito tudo isso o miserável é apagado por Deus do livro da vida, e este se escreve no livro negro da morte, é rebatizado em nome do Demônio, e lhe põem outro nome, e lhe assinalam

²⁷⁴ “a esta nigromancia pertenece la arte que el diablo a enseñado alas bruxas y xoguinas hombres o mujeres/ que tienen hecho pacto con el diablo, que untándose con ciertos unguentos y diciendo ciertas palabras, van denoche por los ayres y caminan a lexos tierras a hazer ciertos maleficios. Mas esta ilusion acontece en dos maneras principales: que horas ay que ellas realmente salen de sus casas y el diablo las lleva por los ayres a otras casas y lugares: y lo que alla ven/ hacen/ y dicen passa realmente como ellas dicen y cuentan. Otras vezes ellas no salen de su casa: y el diablo se reviste en enellas de tal manera: que las priva de todos sus sentidos/ y caen en tierra como muertas y frias. Y les representa en sus phantasias que van alas otras casas y lugares: y que alla ven y hacen y dicen tales y tales cosas. Y nada de aquello es verdad: aun que ella piensan que todo es ansi como ellas lo han sonnado (...)”. CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necessario a todos los buenos christianos*, fol. 18-18v.

com uns sinais negros, que são uns caracteres como de pé de galo ou de lebre: ou de outro animal (...). E feito isso todos juntos fazem uma procissão, levando ao novo noviço, ou noviça, com uma vestimenta a modo de casula, e todos levam umas luzes acesas (...) indo o Demônio com eles como presidente, em figura de bode, ou outro animal, e lhe prestam obediência, culto, e reverência como a Príncipe e Senhor (...). Feita a procissão param em umas mesas com comidas, principalmente de carnes das crianças que mataram, assados ou cozidos (...) comem e bebem, cantam, dançam pela honra de seu Príncipe, e o Demônio tomando corpo fantástico de homem, tem acesso a elas, e acabando isso o Demônio que lhes deu para sua guarda devolve cada uma à sua casa antes que se faça dia.”²⁷⁵

Talvez uma explicação possível para todo esse incremento feito por Navarro se deva ao fato de que é no século XVII, e não no XVI, que a Espanha verá as maiores perseguições às bruxas. Sendo assim, talvez o autor sentisse tais reuniões mais próximas do que nunca. Em segundo lugar, é muito provável que as produções francesas de autores como o já citado Pierre de Lancre e Jean Bodin (tratadistas estes que poderíamos classificar como mais assíduos em suas condenações às heresias e à bruxaria) tenham chegado às mãos dos autores espanhóis, em especial em regiões como a de Gaspar Navarro que eram tão próximas da fronteira. Em último lugar, talvez pudéssemos nos perguntar o quanto as grandes perseguições dos Países Baixos e de Navarra – em especial as famosas perseguições e condenações ocorridas em Zugarramurdi em 1614 – ocorridas no início do século XVII contribuíram teologicamente para o acirramento deste debate.

275 “yendo con el a los juegos que hazen de noche, y salen a hazer mal, matando criaturas, y ganados, y otros animales de labor; y puestas las manos sobre un libro grande de unas escrituras, y hojas negras, y obscuras juran de obedecer al Demonio, como a Principe y señor suyo (...). Y hecho esto el Demonio le promete de ayudarle siempre, y valerle y que le dara bienes, y riquezas, gustos, entretenimientos, y bienes inmensos, y después desta vida otras cosas muy mayores, y mejores en la otra. Tambien le da un Demonio para custodia, y guarda (...). Y hecho todo esto al miserable le borra Dios del libro de la vida, y se escribe en el libro negro de la muerte, rebaptizale en el nombre del Demonio, y le ponen otro nombre, y le sennalan con unos sennales negros, que son unos caracteres como de pie de gallo o de liebre: o de otro animal (...). Y hecho esto todos juntos hacen una procession, llevando al nuevo novicio, ó novicia, con una vestidura a modo de casulla, y todos llevan unas luzes encendidas (...) yendo el Demonio con ellos como presidente, en figura de cabron, ó otro animal, y le dan la obediencia, culto, y reverencia como a Principe y Sennor. (...) Hecha la procession se paran unas mesas con comidas, principalmente de las carnes de los ninnos que matan, assadas, o cozidas, (...) comen y veben, cantan, y baylan por el honor de su Principe, y el Demonio tomando cuerpo fantástico de hombre, tiene acceso con ellas, y acabado esto el Demonio que le han dado para su guarda la vuelve a cada una a su casa antes que se haga de dia.”. NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*, pp. 53-54. É interessante notar que Navarro acabou de dizer que o evento citado pode ser dedicado a um noviço, mas ao falar de atos sexuais, o Demonio apenas tem com as mulheres, e não com os homens, demonstrando que algumas regras de comportamento de cunho sexual eram tão rígidas (e pressupostas) que nem mesmo durante um Sabá demoníaco elas seriam transpostas.

4.2. Dos Participantes do Sabá

Seguindo basicamente a mesma estrutura de argumentação que Ciruelo, Gaspar Navarro se baseia em seu predecessor e aborda praticamente os mesmos temas na mesma ordem, mas de uma maneira mais incrementada e mais afirmativa (como mostrado, por exemplo, no capítulo anterior, sua fervorosa disputa contra o gênero feminino, algo que jamais apareceu em nenhuma obra de Ciruelo). Então seguindo essa mesma lógica, Navarro enquadra a bruxaria como uma espécie de nigromancia e, portanto, fruto de um pacto explícito. Este tipo de adivinhação era tida como a pior de todas, pois ao contrário da geomancia, hidromancia, aeromancia, etc. a nigromancia precisava, necessariamente, da invocação de demônios para acontecer. E haveria diversas formas de realizar essa invocação – como fazer desenhos na terra através da água, de espelhos, etc. – e após a invocação, o Diabo poderia aparecer em diversas formas, humanas e animais, ou mesmo não aparecer fisicamente, mas ter a sua voz ouvida.

Novamente, o malefício da ligadura – ou seja, a impotência – aparece como um dos principais males causados pelas práticas mágicas, recebendo no tratado de Navarro um capítulo só para ele. Permanecendo coerente em sua opinião a respeito de moléstias decorrentes de causas naturais, o cônego afirma que é possível que a impotência seja fruto de causas terrenas, mas como o próprio autor afirma que o Diabo é o maior conhecedor da natureza e seu grande manipulador, é possível que um indivíduo seja acometido por esse mal por vias aparentemente naturais, sem saber que o ser por trás de tudo fosse o próprio Diabo. Esse malefício poderia ser acometido tanto em homens quanto em mulheres, por causas naturais ou demoníacas, mas uma vez que existem no mundo mais feiticeiras do que feiticeiros, essa doença acomete mais aos homens do que às mulheres, porque elas querem danar mais a eles do que eles a elas:

“Também temos que pressupor como coisa certa, que pode haver impotência natural, a qual vem aos homens naturalmente, sem que se mescle nela o Demônio, como por alguma quebra, ou golpe, ou por ser o homem, ou a mulher, muito frios, ou muito secos, ou por outros impedimentos naturais (...). E assim o remédio para isso, só inclui e pertence aos médicos. Mas como o Demônio é tão grande Médico, e Filósofo, e conhece a natureza, pode secretamente aplicar à mulher, ou ao homem, por pacto que tenha com

o Mago, ou Feiticeiro, coisas naturais que esfriem em demasia, que da aplicação se siga a esterilidade na mulher, ou a impotência no homem (...)²⁷⁶

“E destes malefícios (que como tenho dito) não apenas fazem nos homens, mas também nas mulheres, são causadores os Magos e Feiticeiros pelo pacto que tem com o Demônio; mas nas mulheres se chama propriamente *maleficium* (*terilisisis*: porque as dana de maneira tão real que elas não concebem [...]). Mas esses malefícios e impotências mais frequentemente obram o Demônio e seus Feiticeiros nos homens do que nas mulheres: e é assim porque ordinariamente há mais Feiticeiras que Feiticeiros e assim mais querem danar aos homens que às mulheres (...).”²⁷⁷

“Mas me dirá o curioso, como se reconhecerá se tal impotência é natural, ou do Demônio. Digo, pois que se é natural, e provem da frieza, ou outro impedimento natural, o varão não possui apetite de ter acessos (...).”²⁷⁸

²⁷⁶ “Tambien hemos de presuponer como cosa certa, que puede aver impotência natural, la qual viene a los hombres naturalmente, sin que mezcle el Demonio en ella, como por alguna rotura, o golpe, o por ser el hombre, o la mujer muy frios, o muy secos, o por otros impedimientos naturales (...). Y assi el remedio para estos, solo incumbe, y pertenece a los Medicos. Pero como el Demonio es tan grande Medico, y Filosofo, y conoce las naturalezas, puede secretamente aplicar a la mujer, o al hombre, por el pacto que tiene con el Mago, o Hechizero, cosas naturales que enfríen demasiadamente, de la qual aplicación se siga la esterilidad en la mujer, o la impotencia en el hombre (...).” NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, malefícios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgare*. Huesca, Pedro Blusón, 1631, pp. 57-57v.

²⁷⁷ “Y destes malefícios (que como dicho tengo) no solo se hazen en los hombres, sino en las mujeres, son causa los Magos, y Hechizeros por el pacto que tienen con el Demonio, pero en las mujeres se llama propriamente *maleficium* (*terilisisis*: porque de real manera les daña que no conciben [...]). Pero estos malefícios, e impotencias mas frequentemente obra el Demonio, y sus Hechizeros en los hombres que en las mujeres: y es, porque ordinariamente ay mas Hechizeras que Hechizeros, y assi mas quieren dañar a los hombres que a las mujeres (...).” NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. Pp. 58.

²⁷⁸ “Pero dírame el curioso, como se conocera se la tal impotencia es natural, o del Demonio. Digo pues que si es natural, y proviene de frialdad, u otro impedimento natural, el varon no tiene apetito de tener acceso (...).” NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. Pp. 58. Apesar de a conexão entre a impotência, a ausência do desejo e a condição de frieza serem estabelecidas, não creio ser possível fazermos uma relação direta entre as descrições feitas por Gaspar Navarro e o que hoje consideraríamos como “frigidez”. Este termo contemporâneo está já carregado de significados e causas psicológicas e culturais. Enquanto que Navarro está narrando simplesmente o não desejo, ou mesmo a incapacidade fisiológica, derivado de questões físicas (e aqui é importante ressaltar que enquanto atualmente a “frigidez” é uma condição comumente associada à mulher, Navarro deixa claro que essa é uma condição que pode acometer a ambos os sexos, apesar de suas particularidades), a “frigidez” encontrou, a partir do século XX, o seu espaço nos estudos psicanalíticos, aliados muito mais a questões sociais e culturais do que propriamente a questões de ordem física, apesar de esta não ser uma causa descartada. Aliado a questões médicas, uma mulher ser tachada de “frígida” no mundo ocidental contemporâneo possui uma carga cultural extremamente negativa, carga essa que não é possível de se inferir ao olharmos apenas para os tratados aqui estudados. Sendo assim, creio ser possível encontrarmos aqui algumas das bases teóricas dessa condição – como a relação entre a falta de desejos e sentimentos com o estado de frieza – porém a meu ver, tais conexões não são o suficiente para inferirmos que estamos falando da mesma coisa. Para mais sobre a frigidez, ver GRANT, Walkiria Helena. “Frigidez feminina e a dialética do amor, desejo e gozo”. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Vol. VII (2004): 26-39.

Dos quatro tratados demonológicos, o de Gaspar Navarro é o que possui as opiniões mais fervorosas acerca da mulher. Em sua Disputa Número XIV, “De las circunstancias que en las revelaciones se han de notar, particularmente en las mugeres”, o autor se baseia principalmente na obra de Gerson para afirmar que

“porque este sexo feminino é mais fraco de cabeça; e as coisas naturais, ou ilusões do Demônio as tem pelo Céu, e de Deus (...). Também porque abunda a mulher de paixões veementes, e o que procede da paixão própria, pensa que nasce da verdade. Também as mulheres são de sua natureza mais úmidas, e vaporosas, e o que é úmido mais facilmente recebe figuras várias, que as imprimem. (...) pois como possuem elas menos juízo, e discurso, e menos prudência, mais se inclina o Demônio a enganar as mulheres com aparências e falas imaginativas, revelações e visões. A mais disso há de ver nos costumes, se são mulheres distraídas, faladeiras, loucas, amigas de ensinar (...).”²⁷⁹

E segue suplicando que

“Não se permite de nenhuma maneira conversação continuada de mulheres com Eclesiásticos: porque é a mulher porta de entrada do Diabo, caminho de maldade, mordida de escorpião: finalmente é a mulher um sexo danosíssimo, que de onde se aproxima acende o fogo. Portanto digo eu, que da má há de fugir, e a boa há de recatar. (...) Que a mulher é perdição do homem, tempestade de uma casa, impedimento de gente boa, cativo de vidas, guerra voluntária e contínua, besta voraz, leoa, que com seus braços tira a vida, animal cheio de malícia. (...)” E segue, citando São Cristóvão, que afirma que “A mulher (...) é a que causa inimizade entre os muito amigos, e uma contínua pena, e dano, um mal incontornável, tentação ordinária, perigo contínuo nos lugares e povoados, é o maior mal da natureza, pintura adornada de mil embustes (...): Ela foi a que introduziu o pecado em todos os filhos de Adão, e causa da morte do gênero humano.”²⁸⁰

²⁷⁹ “porque este sexo femíneo es mas flaco de cabeça; y las cosas naturales, o ilusiones del Demonio las tienen por del Cielo, y de Dios (...). También porque abunda la muger de passiones veementes, y lo que procede de la passion própria, piensa que nace de la verdad. Tambien las mujeres son de su naturaleza muy húmedas, y vaporosas, y lo que es húmedo mas fácilmente recibe figuras varias, que le imprimen. (...) pues como tengan ellas menos de juyzio, y discurso, y menos prudencia, mas se inclina el Demonio a engañar las mujeres con aparentes y fallas imaginaciones, revelaciones, y visiones. A mas desto se ha de mirar en las costumbres, si son mujeres distraídas, habladoras, locas, amigas de ensennar (...)” NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. pp. 33-33v.

²⁸⁰ “No se permite de ninguna manera conversación continuada de mujeres con Eclesiasticos: porque es la mujer puerta del Diablo, camino de maldad, mordedura de escorpión: finalmente es la mujer un sexo dannosissimo, que a donde se acerca enciende fuego. Por tanto digo yo, que de la mala se ha de huyr, y de

4.3. Acerca de suas Potencialidades

Tais feiticeiros e feiticeiras também poderiam causar outras enfermidades nas pessoas. Entretanto ao contrário de seus antecessores, apesar de concordar que o Demônio possa provocar doenças nos homens, inclusive infeccionando o ar que respiramos, Navarro não crê que o mau-olhado exista, por não encontrar meios pelos quais este mal possa se propagar:

“de duas maneiras se pode danar uns aos outros física e naturalmente, ou por superstição, feitiçaria e arte do Demônio (...). A física e natural, é a que procede de causas naturais, como quando um geralmente infecciona ao outro com vapor, ou com alimento (...). E nisso não há pecado, nem feitiçaria: porque é natural, e a cura de tal infecção permanece aos médicos com medicinas naturais”

“Também vemos que vulgarmente dizem, que tomam de olho uns aos outros, e que infeccionam com a vista, particularmente às crianças pequenas (...) mas ainda que seja modo de se dizer ordinário, é engano manifesto: porque o ver, como dizem os Filósofos, é ação imanente, de tal maneira que não sai do olho, apenas traz para si a espécie do objeto em que olhamos”.²⁸¹

Mas se o mal olhado não é considerado um tipo de superstição e feitiçaria (por não ser considerado real e possível de qualquer maneira), então como as feiticeiras e feiticeiros poderiam causar danos às pessoas? Em realidade, em última instância, só haveria uma forma de se causar danos às outras pessoas: por meios naturais. A questão para Navarro gira em torno de saber se o mal tem causas naturais (que não excluem a vontade divina), ou se o Demônio, com todo o seu conhecimento, manipulou a natureza

la buena se ha de recatar. (...) Que la mujer es perdición del hombre, tempestad de una casa, impedimento de gente quiera, captiverio de vidas, guerra voluntaria y continua, vestia voraz, leona, que con sus braços quita la vida, animal lleno de malicia. (...)” De acordó com São Cristovão, “La mujer (...) es la que causa enemistad entre los muy amigos, y una continua pena, y danno, mal incontratable, tentación ordinaria, peligro continuo en los lugares y poblados, es el mayor mal de naturaleza, pintura adornada de mil embustes (...): Ella fue la que introduxo el pecado en todos los hijos de Adam, y causa de la muerte del genero humano”. NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. pp. 34 v./35.

²⁸¹ “de dos maneras pueden danar unos a otros física y naturalmente, ó por superstición, hechizería, y arte del Demonio (...). La física y natural, es la que procede de causas naturales, como quando uno suele infeccionar a otro con el vapor, o el aliento (...). Y en esto no hay pecado, ni hechizeria: porque es natural, y la cura de tal infección permanece a los Medicos con medicinas naturales.” “Tambien vemos que vulgarmente dicen, que tomam de ojo unos a otros, y que infeccionan con la vista, particularmente a los niños ternechos (...) pero aun que es modo de hablar ordinario, es engaño manifesto: porque el ver como dicen los Filósofos, es acción inmanente, de tal manera, que no sale fuera del ojo, solo trae para si al mismo ojo las especies del objeto donde miramos.”. NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. Fol. 61-61v.

e agiu de forma a causar aquele infortúnio. As bruxas, enquanto nigromantes, teriam a capacidade apenas de invocar os demônios e lhes pedir ou para causarem algum mal a alguém, ou para que estes lhes ensinem os meios secretos de se provocar tal efeito. Mas uma vez que Satã não possui a capacidade de operar milagres, o seu campo de atuação estava restrito àquele das possibilidades naturais. Sendo assim, quando um indivíduo caía enfermo, ou quando todo um rebanho padecia, ou mesmo uma tempestade arrasava um vilarejo, era necessário investigar se tais males ocorreram por obras naturais, ou se alguma bruxa maquinou junto a um demônio para que este causasse tal dano por meio de suas superstições.²⁸² E mesmo após passar diversos capítulos afirmando que tanto homens quanto mulheres poderiam realizar tais pactos, Navarro volta a ressaltar que dentre eles, as mulheres eram as mais perigosas:

“Digo então, que é uma coisa certa e determinada, que essas malditas mulheres Feiticeiras, danificam com sinais, e pactos que tenham feito com o Demônio, a cuja instância, pelo pacto moral que entre o Demônio, e elas, ele atua (...). Mas advirto que, se alguma figura de cera, ou caracteres, ou invólucros, ou outras coisas destas encontrarem na cama, ou nos buracos, ou em outras partes onde presumem que alguém está enfeitizado, o queimem, e removido e queimado aquilo, se livrará o paciente (...).”²⁸³

A respeito da possibilidade ou não do voo das bruxas, Navarro se mostra bem mais enfático a esse respeito que seus predecessores. Demonstrando estar a par das

²⁸² Marcel Gielis aponta que desde Santo Agostinho temos as origens da definição de superstição: “In an influential passage on superstition from *De Doctrina Christiana*, the theory of the pact with the demons is formulated for the first time. According to Augustine, superstition is a sign system, like everything that springs from human creation (art, literature, all kinds of behavior related to the care of the body, and social intercourse, especially language). Sign systems are conventional: they are based on a pact, an understanding concerning their meaning. But whereas the other sign systems are based on an agreement among humans, superstition is a pact between humans and demons. Superstition must therefore be utterly rejected, since it leads men to enter into communication with demons. Since it is merely a sign system, superstition in itself is idle. But through the agency of demons, it can sometimes be effective. However, it by no means has the same efficacy as the sacraments, since demons certainly do not always accomplish their plans”. GIELIS, Marcel. “The Netherlandic Theologian’s Views of Witchcraft and the Devil’s Pact”. In GIJSWIJT-HOFSTRA, Marijke; FRIJHOFF, Willen (eds.), *Witchcraft in the Netherlands from the Fourteenth to the Twentieth Century*. History of the Low Countries, vol. I. Rotterdam: Universitaire Pers Rotterdam, 1991, pp. 39. Para os estudos que cada tratadista realiza acerca dos tipos de superstição, ver o Capítulo primeiro deste trabalho.

²⁸³ “Digo pues, que es cosa certa y averiguada, que estas malditas mugeres Hechizeras, dañan con señales, y pactos que tienen hecho con el Demonio, a cuya instancia por el pacto moral que entre el Demonio, y ellas, el obra (...). Pero advirto, que si alguna figura de cera, ó caracteres, ó emboltorios, ó otras cosas a este talle hallaren en la cama, ó en los agujeros, ó en otras partes donde presumen que uno esta hechizado, lo quemen, y quitado, y quemado aquello, se libra el paciente (...)”. NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*, fol. 62v.

discussões, Navarro cita exatamente os mesmos exemplos que Martín de Castañega usa em sua justificativa, demonstrando biblicamente que em realidade anjos e demônios podem carregar pessoas de um lugar para outro. Dessa forma, o autor aragonês desfere uma dura crítica àqueles que não creem que tais reuniões existam (e descarta também a possibilidade de que tais reuniões sejam fruto de ilusões mesmo que demoníacas), afirmando que tais autores subestimam os poderes do Diabo, o que teria sérias consequências:

“A esta Nigromancia pertence a arte que o Demônio ensinou às bruxas, ou bruxos que possuem pacto com o Demônio; dos quais há uma questão muito debatida, principalmente entre gente plebeia, se vão verdadeiramente, e realmente em corpo, e alma, ou se somente o Demônio estando dormindo os representa, e lhes dão a entender que vão, colocando em imaginação muitas espécies de coisas (...). Sobre essa dificuldade diz este autor (...) que vão verdadeira, e realmente a seus jogos, e entretenimentos, e antes que vão falam com o Demônio, e este em figura de bode lhes aguarda à hora que devem ir, e elas, e eles, sobem a cavalo nele, e aparecem umas cordas, ou crinas que existem para que não caiam, e as leva pelos ares à parte que as tem assinalada, e ali se juntam multidões de bruxos e bruxas, e fazem coisas espantosas e horrendas (...). E a razão é pelo que tenho dito, que o Demônio ainda que tenha perdido a graça, e os dons sobrenaturais, não perdeu os naturais. E assim vemos que os Anjos, ora sejam bons, ora sejam maus, podem mover todas as coisas corporais, como o vemos por experiência; pois os Anjos movem os Céus; e o Demônio derrubou as casas de Jó, e matou seus filhos. E o Anjo do Céu retirou as correntes de São Pedro, e o livrou do cárcere, e o livrou dele: à Abacu levou um cabelo um Anjo da Judeia à Babilônia, e lhe deu de comer a Daniel, que estava na caverna com os leões, e depois o mesmo Anjo o devolveu à Judeia. Tudo isso podem os Anjos, tanto bons quanto maus (...). Diz este autor, que os que não creem que pode o Demônio levar verdadeira, e realmente em corpo, e alma as Bruxas e Bruxos, são ignorantes: porque não sabem o poder natural que tem o Demônio (...)”²⁸⁴

²⁸⁴ “A esta Nigromancia pertenece el arte que el Demonio a ensennado a las Brujas, o Brujos que tienen pacto con el Demonio; de los cuales ay una question muy ventilada, particularmente entre gente plebeya, si van verdadera, y realmente en cuerpo, y alma, o si solamente el Demonio estando durmiendo les representa, y les dan a entender que van, poniendoles en la imaginacion muchas especies de cosas (...). Acerca desta dificultad dize (...) que van verdadera, y realmente a sus juegos, y entretenimientos, y antes que van hablan con el Demonio, y el en figura de cabron les aguarda a la hora que han de yr, y ellas, y ellos suben a caballo en el, y se assende unas cerdas, o crines que tiene para que no caygan, y las lleva por los ayres a la parte que les tiene sennalada, y ali se juntan multitud de brujos y brujas, y hacen cosas espantosas, y horrendas (...). Y la razón es que por lo que tengo dicho, que el Demonio aunque perdió la gracia, y los dones sobrenaturales, pero no perdió lo natural. Y assi vemos que los Angeles, hora sean

5. Frei Francisco Blasco y Lanuza

5.1. Um Mundo Invertido

Apesar de ter publicado uma obra de quase 1200 páginas, em nenhum momento o autor Francisco de Blasco y Lanuza descreve o Sabá como o fazem seus companheiros. Entretanto, de todos os autores lidos, apenas Lanuza e Gaspar Navarro citam nominalmente o *Malleus Maleficarum*. Em seu *Patrocínio*, o Frei menciona diversos exemplos ilustrados no próprio *Malleus*:

“Propõem esta dúvida, o Padre Henrico Institor, y Jacob Esprenger Inquisidores. Porque os malefícios, e feitiçarias não destroem, e acabam com a vida de seus inimigos, sendo sangrentas feras para os homens? E respondem, que o Anjo, que faz a sua parte, causa estorvo aos feitiços, fazendo frente às invasões do demônio (...)”²⁸⁵

“Muitos danos fizeram na Alemanha, como referem os Inquisidores dela, no Malleo Maleficarum. Sucessos há em todos os povoados e em inumeráveis terras, que publicam quão perniciosos são no mundo. Alguns faço de memória, por não remeter tudo.”²⁸⁶

Mas o cita apenas como uma mostra teórica do combate que deve ser feito contra os demônios, não mencionando suas extensas passagens a respeito do perigo das mulheres. Entretanto podemos interpretar que se Lanuza cita tal obra, é porque se inspira nela e certamente a leu por completo. Sendo assim, é possível imaginarmos que o Frei corrobore as demais passagens do *Malleus*.

buenos, hora sean malos, pueden mover todas las cosas corporales, como lo vemos por experiencia; pues los Angeles mueven los Cielos; y el Demonio derribó las casas de Job, y le mató los hujos. Y el Angel del Cielo quitó las cadenas a san Pedro, y le libró de la cárcel, y le sacó della: à Abacu le llevó de un cabello un Angel de Judea à Babilonia, y le dio de comer a Daniel, que estaba en el saco de los leones, y después el mismo Angel le volvió a Judea. Todo eso pueden los Angeles, asi buenos como malos (...). Dize este autor, que los que no creen que puede el Demonio llevar verdadera, y realmente en cuerpo, y alma las Brujas y Brujos, son ignorantes: porque no saben el poder natural que tiene el Demonio (...). NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*, pp. 49-50.

²⁸⁵ “Proponen esta duda, el Padre Henrico Institor, y Jacobo Esprenger Inquisidores. Porque los maléficos, y hechizeras no destruyen, y quitan la vida a sus enemigos, siendo sangrentas fieras para otros hombres? Y responden, que el Angel, que haze su parte, pone estorvo a los hechizos, haciendo frente a las invasiones del demonio (...)”. BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocínio de ángeles y combate de demonios*. Real Monasterio de San Juan de la Peña, Juan Noguez, 1652, p. 545.

²⁸⁶ “Muchos daños han hecho en Alemania, como refieren los Inquisidores della, en el Malleo Maleficarum. Sucesos hay en todos los pueblos y tierras inumerables, que publican quan perniciosos son en el orbe. De algunos hago memoria, por no remitirlo todo.”. BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocínio de ángeles y combate de demonios*, p. 789.

Seu tratado também nos mostra que não é necessário falar a respeito dos encontros entre bruxas e demônios para demonstrar a lógica da inversão demoníaca, ou do binarismo, que, como já explicitado, era parte da base do pensamento da primeira modernidade cristã europeia:

“Em todas as Igrejas Catedrais, e Paroquiais, se fazem Procissões nos dias festivos principais, em particular aos domingos, e se cantam hinos, e versos, em louvor divino: Pois nesses mesmos dias inventa Lúcifer, que se façam procissões de bailes, onde cantem coisas ridículas, e profanas, em sua honra (...). Ponderam também alguns, que nestes bailes se faça burla da Paixão de Cristo. Ali estendem os braços, como Cristo na Cruz. Ali se coroam de flores, como Cristo foi coroado de espinhos. Ali saem com vestidos preciosos, e profanos, fazendo burla da nudez do Salvador. Ali cantam, e riem, contra os clamores, e lágrimas de nosso Redentor. Ali fazem gestos de abraços, com beijos de paz indecentes, em memória do falso beijo de Judas. E para dizer brevemente; ali se faz uma infame comédia em oposição ao que Cristo construiu por nossa saúde (...).”²⁸⁷

Aqui Lanuza nos mostra como era comemorada a Páscoa em sua região pela população e, como ocorria em diversas festividades por toda a Europa, a completa inversão dos valores e símbolos católicos pelos participantes destas celebrações. Não iremos aqui nos estender acerca das motivações ou significados particulares de tal festa, mas é interessante notarmos que esse mundo binário constituído de opostos estava presente não apenas nos estudos dos eruditos, mas de alguma forma também fazia parte da compreensão de mundo de toda aquela população.²⁸⁸ E apesar de Lanuza não descrever os encontros sabáticos, também deixa clara a repreensão de tais práticas mágicas, ao dizer que “Todo o poder, de magos, bruxas e feiticeiras, está fundado nos

²⁸⁷ “En todas la Iglesias Cathedrales, y Parroquiales, se hacen Processiones los días festivos principales, en particular los Domingos, y se cantan Hymnos, y Versos, en alabanza divina: Pues en esos mismos días inventa Luzifer, que se hagan otras processiones de bayles, donde canten cosas ridículas, y profanas, en honra suya (...) Ponderan también algunos, que en estos bayles se haze burla de la Pasion de Christo. Alli tienden los braços, como Christo en la Cruz. Alli se coronan de flores, como Christo fue coronado de espinas. Alli salen con vestidos preciosos, y profanos, burlando de la desnudez del Salvador. Alli cantan, y rien, contra los clamores, y lagrimas de nuestro Redemptor. Alli hacen ademanes de abraços, con osculos de paz indecentes, en memoria del falso beso de Judas. Y para dezirlo breve; allí se haze una infame comedia, en oposición de lo que Christo obro por nuestra salud (...)”.BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, p. 590.

²⁸⁸ Para ver mais sobre as inversões nas festas populares, ver BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, em especial seu capítulo sete, intitulado “O mundo do carnaval”, pp. 243-277.

pactos, que possuem firmados com o demônio. É muito amigo de fazer tratos, e convênios com os homens, para imitar nisso o estilo de Deus.”²⁸⁹

Outro ponto interessante é notar a ênfase escatológica presente na obra do Frei que, concordando com “interpretação apocalíptica da bruxaria”²⁹⁰ que passava a ter um lugar de destaque nas leituras históricas daquela sociedade, procura responder a uma das principais perguntas do período: o porquê de haver mais ministros do demônio nos últimos tempos do que em momentos passados. E a resposta é clara: a chegada próxima do juízo final.

“Parece que chegou o tempo, que sinalizou Deus ao Santo Jó (...): Todas as bestas do campo andarão com liberdade (...). Onde São Gregório, meu pai, entende por bestas aos demônios; e por campo o mundo. (...) Outra razão dá o mesmo São Gregório. Porque está já o mundo nos seus últimos suspiros; e [o demônio] vendo o prazo breve para perseguir, e danar aos homens, vai com muita pressa; porque a sua ira é grande; e quer dar muito alívio à sua malícia antes que o encerrem no inferno. (...) Terceira razão é a de sua emulação contra a divindade. Nessas últimas eras do mundo, a profecia de Isaías será cumprida²⁹¹: *Repleta est terra scientia Domini*: A ciência do Senhor está espalhada por toda a terra: E o imitador invejoso das glórias e obras de sua Majestade também procura semear suas doutrinas, fazendo sábios em sua escola, que são hereges e mágicos. (...) última razão, e grande: Porque na França [há] o erro dos Ateístas, que negam as substâncias espirituais; e previne Deus, com tantos espiritados, essa infecção de almas (...) aos Espanhóis.”²⁹²

²⁸⁹ “Todo el poder, de magos, bruxas, y hechizeras, está fundado em los pactos, que tienen asentados com el demonio. Es muy amigo de hazer tratos, y convenios con los hombres, para imitar en esto el estilo de Dios”. BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, p. 785.

²⁹⁰ CLARK, Stuart. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press: 1999, pp. 316-317.

²⁹¹ Aqui o autor cita um trecho de *Isaías* 11:9, que apesar de haver a interpretação de que esta seria uma passagem que prenunciaria a vinda do Messias, aqui Blasco Lanuza a interpreta como a promessa de prosperidade após o Juízo Final.

²⁹² “Parece que há llegado el tempo, que señalo Dios al Santo Job (...): Todas las bestias del campo, andaran con libertad (...) Donde San Gregorio, mi Padre, entiende, por bestias a los demonios; y por campo al mundo. (...) Otra razón da el mismo San Gregorio. Porque esta ya el mundo en los últimos suspiros; y viendo el paço breve para perseguir, y dañar a los hombres, se dá mucha priesa; porque su ira es grande; y quiere dar deshaogos à su malicia antes, que le recluyan en el infirno. (...) Tercera razón es la de su emulación contra la divindad. En estas ultimas edades de mundo se ve cumplida la profecía de Isaías: *Repleta est terra scientia Domini*: La ciencia del Señor esta muy esparcida por la tierra: Y el remedador imbidioso de las glorias, y obras de su Magestad, también procura sembrar sus doutrinas, haciendo sabios de su escuela, que son herejes y magos. (...) última razón y grande: Porque (...) en la Francia el error de los Ateystas, que niegan sustancias espirituales; y previene Dios, con tantos espiritados, essa infección de almas (...) a los Españoles”. BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, pp. 791-792.

5.2. Provedoras da Vida e da Morte

O autor Blasco Lanuza segue a mesma linha de Gaspar Navarro, inclusive cita o autor em diversos momentos, além de ambos também citarem diversas vezes Pedro Ciruelo, mostrando que essas obras circulavam entre os eruditos do período e que o debate acerca do assunto continuava vivo. Lanuza também dedica um tempo para repreender novos comportamentos e novas maneiras de se vestir e de se comportar das mulheres da sua época: “Quero, e é a vontade de Deus (dizia o Apóstolo São Paulo) que as mulheres orem, com o rosto envergonhado, com vestido honesto, adornadas de sobriedade, com a decência que se pode esperar de mulheres (...) não adornadas com risos, ou com cabelos profanos, não com adornos de ouro, não com pedras preciosas, não com roupas lustrosas (...).”²⁹³ E lembra das palavras de São Clemente de Alexandria,

“que manda cobrir, não só a cabeça a mulher, mas a testa, e os olhos, e todo o rosto, para que não sirvam de tropeço no divino acatamento, incitando aos homens a pensamentos desonestos (...). Pois qual será a ofensa que recebe o santo Anjo, quando no mesmo Templo, no qual é o baluarte, onde se guardam as almas, lança o demônio, por meio de uma mulher descomposta, um dardo de fogo lascivo, que fere de morte o moço (...). Por isso manda o Apóstolo, que tenha a mulher a cabeça encoberta, por respeito aos Anjos, para que não suceda que olhando licenciosa, principalmente no Templo, a morte de homens, que ali guardam, e apascentam seus anjos, deixando-os tão indignados, como ofendidos, de tão feroz homicídio.”²⁹⁴

A Igreja é um lugar que emana a vida, e a mulher desvirtuada, que se entregou ao Demônio, entra trazendo consigo a morte. O que permanece em tela, sub-repticiamente,

²⁹³ “Quiero, y es la voluntad de Dios (dezia el Apostol San Pablo) que las mugeres oren, com el rostro vergonzoso, com vestido honesto, adornadas de sobriedade, con la decencia, que se puede esperar de mugeres (...) no adornadas com rizos, ho com profanos cabellos, no com diges de oro, no com piedras preciosas, no com ropas de lustre (...)”. BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, p. 577.

²⁹⁴ “que manda cobrir, no solo la cabeza a la muger, pero la frente, y los ojos, y todo el rostro, porque no sirvan de tropiezo en el divino acatamiento, incitando a los hombres a pensamientos deshonestos (...). Pues qual será la ofensa que recibe el santo Angel, quando en el mismo Templo, que es el baluarte, donde se guardan las almas, flecha el demonio, por medio de una mujer descompuesta, un dardo de fuego lascivo, que hiere de muerte al moçuelo (...). Por esso manda el Apostol, que la mujer tenga la cabeza encubierta, por respeto de los Angeles; porque no le suceda, que mirando licenciosa, mayormente en el Templo, de muerte a los hombres, que allí guardan, y apacientan sus Angeles, dexandolos tan indignados, como ofendidos, de tan fiero homicidio”. BLASCO DE LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*. p. 578.

é a ambiguidade do feminino: a mulher é um ser que, a princípio, deveria alimentar e gerar vida, mas que, ao se entregar ao demônio (explicitamente, no caso da bruxa, ou mesmo de forma indireta, ao adotar um comportamento licencioso e sem recato), causa morte e destruição por onde passa. O autor segue criticando as condutas vaidosas das mulheres, e citando São Bernardo de Sena diz

“quantas vaidades levam a mulher em sua cabeça, tantos laços têm o demônio em seu coração (...). E em outro sermão tocou o muito desonesto traje, que agora praticam as mulheres Espanholas, de levar descobertas as carnes, e peitos. (...) Ó loucas, e quantas vaidades vejo em vós? (...) Oxalá tomassem os padres, e maridos as disciplinas, para corrigirem sua luxúria, pois elas mesmas descobrem as suas carnes.”²⁹⁵

E também explica porque há mais mulheres junto ao Demônio e como proceder ao encontrar uma:

“Quantas ilusões recebem deste secreto inimigo, em especial mulheres, as quais com maior facilidade, dão crédito a estes enganos mentais, seria de eriçar os cabelos (...). E quão temerosa é a tua, vil mulher hipócrita, apartada da preferência de Deus, que te engrandeces ao dizer, que a tentação é graça e consolo divino? Aparta-te da minha vista, maldita fera, que es tal, que os mesmos demônios não se atrevem a tolerar a sua presença (...) eu os digo, nessa matéria, para os que confessam se animem a caminhar por caminhos limpos, e sem tropeços: e aprendam a fugir da tão perigosa peste que é a familiaridade com mulheres espirituais, que não há remédio como fugir para livrar-se de tal contágio (...).”²⁹⁶

²⁹⁵ “que quantas vanidades lleva la muger en su cabeza, tantos lazos tiene el demonio en su corazón (...). Y en otro sermón tocó el muy desonesto traje, que aora practican las mugeres Espannolas, de llevar descubiertas las carnes, y pechos. (...) O locas, y quantas vanidades veo en vosotras? (...) Oxala sacassen los padres, y maridos las disciplinas, para corregir su luxuria, pues ellas mismas descubren sus carnes.” BLASCO DE LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, pp. 583-584.

²⁹⁶ “Quantas ilusiones reciban deste secreto enemigo, en especial mugeres, las cuales con mayor facilidad, dan credito a estos engannos mentales, seria erizar los cabelos (...). Y que temeridade es la tuya vil muger hipócrita, desechada de la preferencia de Dios, que te alargues a decir, que la delectación sensual es gracia, y consuelo divino? Apartate de mi vista maldita fiera, que eres tal, que los mismos demonios no se atreven a tolerarte en su presencia (...) lo dicho, en esta materia para que los que confiesan se animen a dar passos por camino limpio, y sin tropieços; y aprendan a huyr la muy peligrosa peste de familiaridad con mujeres espirituales, que no hay remedio como huyr para librarse de tal contagio (...).” BLASCO DE LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, pp. 610-611.

Além de estar advertindo sobre os perigos de se ter familiaridade com qualquer mulher, Lanuza pontua um tipo específico de mulheres com as quais se devia ter um cuidado redobrado: aquelas chamadas de “alumbradas”, pertencentes a um movimento místico maior que realizava uma interpretação diferente da Bíblia do que a Igreja Católica pregava, mostrando a preocupação que o Frei possuía não apenas com o inimigo protestante vindo da França, mas também com os movimentos místicos que cresciam por toda a Espanha.²⁹⁷

Como já dito no início deste capítulo, não é apenas em tratados demonológicos que encontramos referências ao Demônio. Faz sentido pensarmos que o lugar para se discutir acerca do Demônio fossem os tratados demonológicos e que, nos outros tratados, outros assuntos seriam abordados, de acordo com as suas especificidades. Contudo, o Diabo era uma figura tão presente no cotidiano daquelas pessoas, tão estruturante no funcionamento daquele universo, que não surpreende a sua aparição, assim como a de seus ministros, em diversos gêneros de escritos.

6. Frei Juan de la Cerda

No *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados*, o Frei Juan de la Cerda termina sua obra com um quinto e último tratado intitulado “De Diversos Capítulos de Mugeres” (em contraposição aos outros tipos de mulheres já relacionados nos tratados anteriores, a saber, “Tratado del estado de las donzellas”, “Tratado del estado de las Religiosas consagradas a Dios”, “Tratado de las Casadas”, e por fim o “Tratado de la Biudas”). É interessante apontar que todos os tratados ou começam ou terminam com alguma imagem ilustrativa. Não creio que seja ao acaso que a Iluminura que abre este quinto e último livro, seja justamente a imagem de uma bruxa (é possível afirmar, quase sem medo de errar, que se trata de uma bruxa por sua imagem estereotipada: uma mulher já mais velha, quase desnuda, abrindo um jarro contendo vapores mágicos). Tenho essa opinião pelo fato de que, até o momento, o autor vinha tratando dos bons exemplos de mulheres na sociedade, e qual seria o papel esperado de cada uma delas dependendo do

²⁹⁷ MÉNDEZ, María Agueda. “Ilusas y alumbradas: ¿discurso místico o erótico?”. *Caravelle*, No. 52 (1989): 5-15.

estágio em que se encontravam em suas vidas. Porém, a partir do quinto, o autor passa a discorrer acerca dos comportamentos desviantes que uma mulher poderia ter: e nada era mais desviante para as comunidades cristãs do que a figura da bruxa.

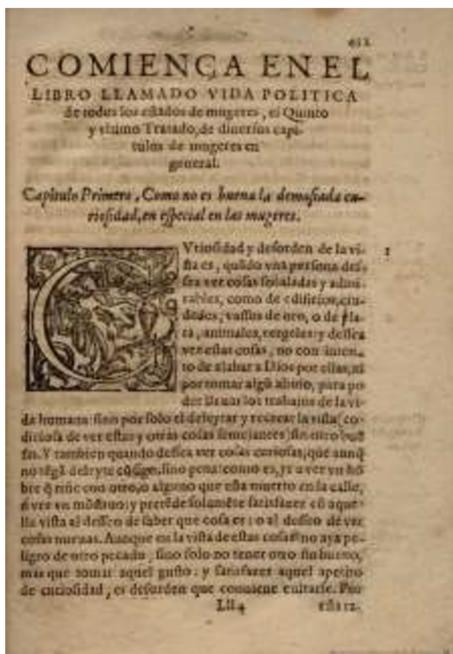


Figura 6. Página de abertura do Capítulo I do Quinto Tratado da obra do Frei Juan de la Cerda *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres*.



Figura 7. Detalhe da Iluminura.

Dentro deste Tratado, há um capítulo todo dedicado à questão das feiticeiras, bruxas e adivinhas, intitulado “Capitulo XXVI – De como son muy desdichadas las personas que se dan a las adivinanzas y hechizarias”. Aqui o autor explicita, ainda que de forma mais resumida, como tais mulheres vão aos encontros demoníacos (La Cerda é um defensor da tese da ida corpórea da bruxa ao Sabá, apesar de concordar com Ciruelo e com Castañega de haver também a possibilidade da ilusão) e de qual espécie são as maldades que elas cometem. Curioso também é como aqui podemos ver que as definições das nomenclaturas não eram duras e fixas, pois o autor parece mesclar em alguns momentos os conceitos já estereotipados de quem seria a “bruxa” e quem seria a “feiticeira”:

“O nome de feitiçarias se estende a muitas maneiras de mulheres más, e elas são as bruxas, algumas das quais fizeram um pacto com o demônio, e este trato é muito perigoso, e muito mais se vai com revogação de algum artigos de fé, e estas são as malditas feiticeiras. Outras bruxas não fazem pacto algum com o demônio, mas por seu contento andam naquele ofício, e umas destas são levadas pelos demônios vivas em corpo e alma, onde se juntam todas para os seus excessos. E outras são as que dizem não ir, mas que em espírito, que é não ir em corpo nem em alma, mas somente perdem o seu juízo por arte diabólica e lhes representa o diabo muitas coisas, que elas, quando voltam a si, creem terem-nas feito elas mesmas (...). Esta doutrina conclui assim S. Agostinho. As bruxas de verdade vão em corpo e alma, e folgam e se embebedam, e cometem luxúrias, e se diz que chupam o sangue de crianças, e de pessoas de mediana idade, e as matam se a elas desprezam, ou se elas fizeram pacto com o demônio de cometer tal maldade. Procura o demônio revogar a honra divina, tratando mal a sua imagem que é o homem: e por isso, e de inveja que tem de ver o homem ganhar a glória que ele perdeu, procura derrotá-lo em pecados, levando-o ao inferno: e já que não pode se apoderar das almas neste mundo, atormenta os corpos com muitos assédios, entrando neles, e lhes causando enfermidades, ajudando aos feiticeiros e bruxas, como de ministros seus para cometer maldades.”²⁹⁸

Mas de qualquer forma, a bruxa sempre será pintada como aquela mulher que não soube controlar os seus impulsos luxuriosos naturais. Como já dito no capítulo II, a mulher seria detentora de muito mais sentimentos luxuriosos do que o homem, fazendo com que fosse uma presa mais fácil para as garras do Demônio: afinal, a forma que este mais comumente adotava era a de bode, animal que simbolizava a luxúria.

²⁹⁸ “El nombre de hechizarias se estende a muchas maneras de malas mugeres, y las unas son las bruxas, algunas las quales tienen hecho pacto con el demonio, y este trato es muy peligroso, y mucho mas se va con derogacion de algún articulo de fe, y estas son malditas hechizarias. Otras bruxas no hacen pacto alguno con el demonio, sino que por su contento andan en aquel oficio, y unas destas son llevadas por los demonios vivas en cuerpo y alma, a donde se juntan todas para sus holguras. Y otras son las que dicen no yr, mas que en espíritu, que es no ir en cuerpo ni en alma, sino quedando fuera de su juyzio por arte diabólica, les representa el demonio muchas cosas, que ellas quando tornan en si creen que han hecho por sus personas (...). Esta doctrina concluye assi S. Agostin. Las bruxas de veras van en cuerpo y alma, y huelgan y borrachean, y luxurian, y se dize que chupan a los ninnos, y aun a personas de mediana edad, y las matan si las tienen enojadas, o si ellas tienen hecho pacto con el demonio de cometer tal maldad. Procura el demonio derogar la honra divina, tratándole mal su imagen que es el hombre: y por eso, y de envidia que tiene de ver al hombre ganar la gloria que el perdió, le procura derrotar en pecados, por le llevar al inferno: y ya que no se puede apoderar de las almas en este mundo, atormenta los cuerpos con muchas vexaciones, entrando en ellos, y dándoles enfermidades, ayudándose de los hechizeros y bruxas, como de ministros suyos para cometer maldades.” CERDA, Juan de la. *Libro intitulado vida política de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados*, Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian, 1599, pp. 582v.-583.

7. Frei Joseph de Jesus Maria

Joseph de Jesus Maria também discorre sobre o tema em seu tratado. Apesar de não mencionar as reuniões demoníacas, o autor nos mostra os motivos de as mulheres serem mais propensas a causarem malefícios do que os homens. A grande questão estaria na condição natural feminina de possuir humores mais úmidos que os homens, tornando o seu corpo um recipiente propício para os demônios e suas artes maléficas. Ao falar sobre a Besta Behemoth, o frei explica que esta é a besta do vício carnal, cuja morada são os rios e lagos; ou seja, lugares úmidos. Outro nome para essa besta seria Leviathan que, de acordo com São Gregório, quer dizer “dragão” em hebraico. Por ser um animal tão feroso, possui muita sede e, por isso, ele suga o sangue dos animais para se alimentar (da mesma forma que as bruxas sugam o sangue de crianças pelos mesmos motivos, para alimentarem essa besta que habita dentro delas); assim é a sensualidade, e por isso esse ser monstruoso tem presidência em lugares úmidos e, conseqüentemente, em mulheres.²⁹⁹

Ao falar sobre o uso do véu pelas mulheres dentro das igrejas, Joseph Maria toca em um ponto interessante de análise por parte de alguns historiadores: o corpo feminino transformado em receptáculo. Para o tratadista, as virgens religiosas consagradas a Deus chegam ao *Santa Santorum* [*sic*] (local de maior veneração dentro do templo que Deus ordenou a Moisés construir), pois elas seriam templos vivos; elas *são* o *Santa Sanctorum*. Por possuírem corpos tão sagrados, usam o véu para que nenhum mortal coloque os olhos em tamanha beleza divina.³⁰⁰ Da mesma forma que a igreja física possui os seus meios de proteção contra invasores de má fé, para o mesmo fim servem os véus dessas religiosas. Ao colocar essas mulheres puras como sendo a própria Igreja, como templos, o autor apresenta um exemplo do corpo feminino como recipiente, mas de uma maneira positiva. O inverso dessa lógica seria, então, representado pela possessão demoníaca, tema esse central no Tratado de Blasco Lanuza.

299 MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*. Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian, 1601, p. 37.

300 MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*. p. 426.

8. O Corpo da Possessa e o Corpo da Bruxa

Como visto, a possessão é um dos temas mais caros a Francisco Blasco y Lanuza, mas não só a ele. A Espanha do século XVII viu o crescimento de casos de possessões e assaltos tanto demoníacos, quanto divinos.³⁰¹ Doris Bieñko de Peralta³⁰² define a possessão como quando um ou vários demônios entram no corpo de um indivíduo e estes viram um só; o Demônio usando aqueles membros e língua para que o “eu” virasse um “outro”, por vezes em múltiplos “outros”. Aqui o indivíduo se tornaria apenas um instrumento do Diabo: a pessoa vítima de tal malefício perderia por completo a sua liberdade. Todo o seu comportamento se invertia, e até mesmo a conduta esperada do possuído era uma conduta transgressora e contrária às normas. Lyndal Roper coloca os sinais da possessão como sensitivos: eles poderiam ser vistos e cheirados no corpo do possuído. Esse corpo adquiria uma força inumana, mas também sofria com ataques de ansiedade, vômitos, desmaios. Também ocorriam inversões no corpo que poderiam ser inversões de gênero, como uma possuída, ao vozear a fala de um demônio, não falar com a sua própria voz, mas com uma mais grave, áspera e masculina. Elas também poderiam passar a apresentar comportamentos e expressar opiniões típicas masculinas. Além de transformações físicas, também poderiam ocorrer inversões sensoriais causadas pelo Diabo. María Tausiet, ao analisar representações imagéticas dos sacramentos, aponta como era comum a hóstia (ou mesmo Deus) ser representada simbolicamente por uma nuvem branca e, em oposição, estava a imagem de uma nuvem negra simbolizando a ausência da fé. Não era raro em julgamentos de bruxaria, as acusadas revelarem que durante as missas, o Diabo tampava suas vistas com uma nuvem negra, ocultando a hóstia erguida pelo padre.³⁰³ Todas essas características estão presentes nos relatos de Blasco Lanuza relativo ao surto de possessão demoníaca em sua paróquia, como o Frei nos conta em detalhes:

“Geralmente [os demônios] acometem as obsessas com um sono profundo, quando entram a ouvir os Divinos Ofícios; as impedindo de dizer a oração vocal; não as deixam

³⁰¹ MORA, Adelina Sarrión. *Beatas y Endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la inquisición, siglos XVI a XIX*. Madri: Alianza Editorial, 2003.

³⁰² PERALTA, Doris Bieñko de. “Con el diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoníaca”. In. PERALTA, Doris Bieñko de (org.) *Cuerpo y religión en el México barroco*. Cidade do México: ENAH – INAH, 2011.

³⁰³ TAUSIET, María. “Una Nuble Negra. El Aquelarre como Antialegoria Eucarística”. In. TAUSIET, María (org.). *Alegorías: Imagen y Discurso en la España Moderna*. Madri: Editora CSIC, 2014, pp. 156-157.

olhar para a Hóstia consagrada, quando o Sacerdote a levanta na Missa, e a transmuta em forma negra; põem estorvo na confissão, as privando de sentidos antes de dar a absolvição; resistem muito tempo em receber o Santíssimo Sacramento, as derrubando por terra; (...) e derramando lágrimas como suores, dão gritos aos Céus, pedindo misericórdia. (...) Durante todo o tempo experimentaram grandes desigualdades, porque em algumas espiritadas causam soluços contínuos, grandes suspiros e multiplicados risos, sem podê-los cessar; choros que enternecem, melancolias pesadíssimas, vômitos que parecem que vão trocar de coração (...). Se jogam de altos postos sem receber nenhum dano. Falam elas com os demônios em diversas figuras, persuadindo a vícios e a heresias. Dão [os demônios] às espiritadas muitos e espantosos feitiços pelas bocas e mãos, depois de muitos exorcismos; deixando a garganta ferida e vertendo sangue pelos lábios. (...) Nos dias mais solenes, em particular quando se faz a consagração na Missa, padecem de maiores tormentos, e dão gritos altíssimos. Este é um breve informe de algumas coisas que experimentam, dentre inumeráveis, que para não molestar, deixamos sem referir.”³⁰⁴

Tanto a bruxa quanto a possessa experimentariam as inversões provocadas pelo Diabo. Ainda que não pela frequência do Sabá, dentro da própria Igreja as possessas teriam não só os símbolos católicos, mas o seu próprio comportamento invertido pelo Demônio.

Como já dito no Capítulo I, uma das principais motivações para a escrita de Blasco y Lanuza foi o surto de possessão demoníaca ocorrido na região de Tramacastilla, à época em que o autor era pároco. Mas apesar de ter passado por tamanhos infortúnios, o

³⁰⁴ “Suelen señalarse obsessas, con un profundo sueño, quando entran a oyr los Divinos Oficios; impediendolas el dezir oracion vocal; no las dexan mirar a la Hostia consagrada, quando alça el Sacerdote en la Missa, y se la trasluzen en forma negra; ponen estorvo en la confession, privándolas de sentidos antes de dar la absolución; resisten mucho al tiempo de recibir el Santissimo Sacramento, derribándolas en tierra; (...) y derramando lagrimas con sudores, dan gritos al Cielo, pidiendo misericordia. (...) En todos tiempos se exprimentan grandes desigualdades, porque en algunas espiritadas causan hipos continuos, suspiros grandes, y multiplicados risos, sin poderlos atajar; llantos, que enternecen, melancolías pesadissimas, vomitos, que parece han de trocar el coraçon (...) Arrojanse de altos puestos sin recibir daño. Hablanlas los demonios en diversas figuras, persuadiendo a vícios, y a heresias. Han dado muchos, y espantosos hechizos por las bocas, y manos de las exercitadas, despues de muchos exorcismos; dexando la garganta herida, y vertendo sangre por los lábios. (...) En los días mas solemnes; y em particular, quando se hazen la consagracion en la Missa, padecen mayores tormentos, y dan mas crecidos gritos. Este es un brevissimo informe de algunas cosas, que se experimentan, entre unnumerables, que por no ser molestos dexamos sin referir.” BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, p. 836.

frei se mostra otimista frente a tais acontecimentos. Para María Tausiet³⁰⁵, tal otimismo advém do fato de o autor se basear especialmente na filosofia de São Boaventura na sua defesa da Divina Providência, manifestada principalmente através dos anjos custodiosos. Para Lanuza, ao mesmo tempo em que Deus coloca anjos para a nossa guarda, o Demônio também coloca seus agentes para nos tentar. De acordo com a interpretação de Santo Antônio de Florença,³⁰⁶ as tentações sugeridas como advertências eram: importunar, criar dúvida, aparecer inesperadamente ou em segredo, violentar a vontade, provocar confusão e enganar: sequêcia essa de sinais muito semelhantes àqueles ocorridos em Tramacastilla. Porém isso seria algo bom e necessário, pois seguindo os mesmos caminhos de Tomás de Aquino e Santo Agostinho, dessa forma o mundo estaria em equilíbrio. E se fazendo a mesma pergunta dos santos teólogos, porém adequando-a ao seu contexto específico (ele não pergunta o por que da existência do mal no mundo, mas o por que da ocorrência de acontecimentos maus em sua Tramacastilla), Lanuza conclui que isso só poderia ter ocorrido como um castigo a certos pecados de suas vítimas, como uma advertência sobre os sofrimentos do inferno, ou mesmo como uma demonstração dos poderes temíveis do Demônio. Mas ainda assim, o exército divino seria mais poderoso, graças à superioridade da Igreja Católica, que expulsa os demônios por meio de seus exorcismos. A possessão seria, então, um mal enviado por Deus para prevenir um mal muito pior: o alastramento do Protestantismo pelo reino da Espanha, este que já havia infeccionado a vizinha França e que agora adentrava pelas zonas montanhosas na fronteira entre as duas regiões.³⁰⁷

Ao analisar diversos tratados modernos, Doris Bieñko identifica algumas causas possíveis para um indivíduo ser mais propenso a sofrer uma possessão do que outros: possuir sentimentos exagerados (característica essa feminina), o desespero pela perda de algum bem, ter a maldição dos pais, haver um pacto demoníaco onde se poderia pedir a possessão de um terceiro (este seria o caso nos acontecimentos de Tramacastilla); a possessão seria possível, ainda, por permissão divina, em alguns indivíduos escolhidos

³⁰⁵ TAUSIET, María. “La Batalla del Bien y el Mal: Patrocinio de Ángeles y Combate de Demonios”. *Hispania Sacra*, LXI, 2009.

³⁰⁶ Antonino DE FLORENCIA, *Summa Theologica Moralis*, Venecia, 1477, vol. I, tit. 6, cap. 13. In: TAUSIET, María. “La Batalla del Bien y el Mal: Patrocinio de Ángeles y Combate de Demonios”, p. 136.

³⁰⁷ “Circunstancia es de particular atención, el estar aquí tan vezinos de Francia, por la parte que está mas dañada de herejes, calvinistas, luteranos, ateystas, que están contemplando, en este apretado lance, la virtud de nuestra infalible ley”. BLASCO Y LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, p.837.

por Deus e que assim eram submetidos à prova. As mulheres, por sua natureza mais fraca de coração e cérebro, seriam assim mais suscetíveis a esses males.

“O corpo da pessoa é então um veículo idôneo para expressar o estado patológico da alma e a tensão social existente. Este corpo alienado, por sua vez, inclui um modo de proceder transgressor culturalmente delimitado. É, pois, possível afirmar, sem tentar recorrer a uma explicação determinista, que as mulheres, sendo anatomicamente desenhadas e culturalmente programadas para gestar dentro de seus corpos, apresentassem uma maior predisposição para serem invadidas, para incorporar e abrigar em sus corpos entes imaginários estranhos.”³⁰⁸

Talvez não por acaso, nos surtos de possessão demoníacas que atingiram a Espanha no século XVII, apenas mulheres foram acometidas com esse mal.

As possessões demoníacas representam um aspecto extremamente interessante de se pensar a relação entre o indivíduo e o demoníaco. A possessa, por conta de seu próprio estado, possuía uma relação muito mais íntima com os demônios do que a bruxa, mas ao contrário dessa última, a relação da possessa era uma relação forçada. Lanuza ressalta esse aspecto enfaticamente, deixando claro que aquelas pobres moças de sua paróquia não eram as culpadas de tamanha aflição, mas sim eram vítimas da bruxaria de um terceiro.³⁰⁹ Essa associação, contudo, entre o corpo feminino como um receptáculo não existia apenas nos casos de possessão, mas se estendia também para o corpo da bruxa. Ao analisarmos algumas imagens de bruxaria, vemos que os vapores possuíam um papel de extrema importância em tais representações (as regiões católicas não produziram tantas imagens de bruxaria quanto seus vizinhos protestantes, mas mesmo assim podemos afirmar que tais conceitos imagéticos circulavam por toda a Europa cristã, o que pode ser percebido, por exemplo, pela própria iluminura já mostrada aqui). Os vapores naturais que saem do corpo da mulher são um produto de

³⁰⁸ PERALTA, Doris Bieñko de. “Con el diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoníaca”, p. 203.

³⁰⁹ Como resultado desse grande surto ocorrido na região de Tramacastilla, três homens foram processados e condenados por magia e bruxaria. Pedro Arruebo, Miguel Guillén e Juan de Larrat confessaram ter enfeitado as mulheres com o objetivo de seduzi-las: Pedro Arruebo confessou que um francês lhe havia ensinado um ensalmo para conquistar as mulheres. Em 4 de julho de 1640, ele já havia saído em um Auto de Fé em Saragoça, recebido 200 açoites e condenado às galeras, mas morreu na prisão. Miguel Gullén foi executado pela justiça secular e acerca de Juan de Larrat, até o momento não foi encontrado o veredito de seu processo. TAUSIET, Maria. “La Batalla del Bien y el Mal: Patrocinio de Ángeles y Combate de Demonios”. In *Hispania Sacra*, LXI, 2009.

seus humores mais úmidos e, portanto, luxuriosos. O tradicional “caldeirão da bruxa”, local onde esta prepara seus feitiços, nem sempre estava presente de maneira tão clara. Na iluminura apresentada mais acima, o “caldeirão” é um vaso segurado pela bruxa de onde seus vapores mágicos saem. Porém o que mais os interessa aqui é perceber como este vaso se transformou, em imagens como *Um Grupo de Bruxas e seu Vapor Ardente*, no próprio corpo da mulher, sendo ela mesma o receptáculo. Agora a bruxa não precisaria mais de um objeto para praticar os seus malefícios, pois é ela mesma quem carrega dentro de si os poderes maléficis necessários para realizar tais encantamentos.

De geradora e envoltório da vida, o corpo da mulher completa assim a sua transformação em geradora e envoltório da morte. A figura da mãe – uma das funções femininas mais glorificadas, tendo como seu símbolo a própria Virgem Maria – passa agora a ter, na figura da bruxa, o seu oposto perfeito.



Figura 8. Hans Baldung Grien, *Um Grupo de Bruxas e seu Vapor Ardente*, 1514, Préviamente em posse de Comtesse Béhague, Paris; agora pertencente a proprietário privado.



Figura 9. Hans Baldung Grien, *Um Grupo de Mulheres Bruxas*, 1510, chiscuro woodcut. Museu de Belas Artes, Boston.

CONCLUSÃO

Dentre todos os grandes eventos que ajudaram a transformar a Idade Moderna, talvez a perseguição às bruxas seja aquele que mais aguça a imaginação e a curiosidade de nós, leitores do século XXI. Compreender como e por que a sociedade que no nosso imaginário figura como aquela onde a ciência e a racionalidade, tal como as entendemos atualmente, teriam nascido, condenou a tantos indivíduos por heresia e superstição se configura então como um dos grandes eixos das pesquisas históricas. Um dos intuitos deste trabalho foi demonstrar que, se para nós há uma diferença epistemológica entre ciência/razão e religião, para aqueles indivíduos essa separação era inexistente.

A demonologia surgiu para tentar dar sentido aos acontecimentos que cercavam aqueles indivíduos, buscando explicações lógicas para aquilo que seus autores defendiam como real. As guerras contra os mouros, a perseguição aos judeus, a descoberta da América, a centralização do poder em torno da Coroa, as lutas contra o protestantismo, dentre outros fatores, ajudaram a criar o sentimento de que as heresias e superstições se alastravam pelo reino e deveriam ser combatidas. Porém era preciso, antes, definir os limites entre o possível e o impossível, o real e o imaginário; definir quem eram os hereges e os supersticiosos e, acima de tudo, quais consequências seus atos poderiam acarretar e porque tais práticas deveriam ser condenadas. A bruxaria, enquadrada como um tipo de superstição, figura como um desses elementos inseridos neste debate maior e, assim como as outras categorias, era preciso definir as suas causas, os seus limites e como agir sobre ela. Se nenhum tratadista duvidava da existência do Diabo e de sua legião de anjos caídos, nem todos estavam tão ávidos a aceitarem a existência de seus ministros humanos, ou de seus encontros sabáticos pecaminosos – apesar de todos os autores aqui estudados defenderem a sua realidade. E mesmo entre aqueles que defendiam a realidade da bruxaria, havia discordâncias acerca de até onde seus poderes poderiam chegar. Tais discussões entre os próprios autores demonstram que esse era um debate vivo, construído a partir de teses e experiências que ajudaram a solidificar tal ciência.

Nesse contexto, alguns indivíduos se encaixavam mais nas definições de “bruxa” do que outros, com base em argumentações já existentes e que tinham a ver com o lugar consignado a cada um naquela sociedade. Apesar de não concordarmos por completo

com as afirmações de alguns autores de que não existiria uma mentalidade misógina por trás das perseguições às bruxas, também não podemos cair na armadilha de pensar que tais eventos foram a demonstração de uma grande “caça-às-mulheres”, mulheres estas que teriam sido perseguidas, de acordo com essa linha teórica, por voluntariamente andarem na contramão das normas impostas por aquela sociedade. O perigo de seguirmos por esse caminho seria o de chegarmos à conclusão de que toda a perseguição às bruxas foi apenas uma “desculpa” utilizada por seus perseguidores para condenar aquelas mulheres que não se adequariam às normas. Um dos grandes problemas dessa teoria é que ela não leva em conta que no âmbito jurídico, a lei já não estava a favor daquelas mulheres. Sendo assim, não era preciso criar um crime a mais para condenar aquelas que não se adequassem aos padrões; uma bruxa não era apenas uma mulher que matava e causava doenças, ou furtava o leite de seu vizinho, ou então que tomava para si a posse das terras de seu falecido marido. Tais atos já possuíam um aparato legal que os contemplasse – assassinato, roubo, envenenamento, etc. Além disso há também que se perguntar o por que de, mesmo que estes fossem a imensa minoria, homens também terem sido acusados e condenados por bruxaria. E dessa forma a questão permanece: por que, dentre tantos crimes, aquelas pessoas foram acusadas especificamente de bruxaria?

Apesar de essa pesquisa não contemplar o por que de certos indivíduos terem sido acusados no contexto do dia a dia das vilas, tentamos aqui compreender qual era o aparato teórico por trás de tal crença. Ao analisarmos os tratados demonológicos podemos perceber qual foi a construção teórica feita acerca da bruxa, os passos lógicos que se conectavam com o contexto do qual determinado autor provinha, além de percebermos a construção da individualidade da bruxa. Ou seja, apesar de a bruxa ser vista como um ser transgressor, ela o era dentro de um espaço finito de significados de performances sociais. Ela só pode ser entendida enquanto tal dentro do conjunto de significantes e significados compartilhado por toda a comunidade. Sendo assim, um indivíduo só é entendido como “bruxa” porque toda a comunidade compartilha o escopo linguístico necessário para identificá-lo como tal, inclusive o próprio acusado.

E quais seriam esses indivíduos? De acordo com os tratadistas, eles eram, em sua grande maioria, do sexo feminino. As mulheres possuiriam características físicas (terem humores mais úmidos e quentes que os homens) e mentais (terem mais propensão à luxúria; terem uma mente mais fraca, sendo assim mais manipuláveis;

terem mais propensão a cometerem pecados como a inveja e a vingança, faltas essas que estavam relacionadas com a ideia de a mulher ser mais faladeira e fofqueira (que o homem) que eram também muitas vezes relacionadas com características pertencentes aos demônios, sendo que a relação entre ambos se tornava quase inevitável. Se a maior virtude que os homens poderiam ter para agradar a Deus era a castidade, então o Diabo, ao inverter essa lógica, exaltaria a lascívia em seus seguidores. Dessa forma, as mulheres eram as candidatas perfeitas para tal papel. Elas eram vistas como seres inerentemente sexuais, mas que não deveriam agir sobre essa sexualidade em seu dia-a-dia. Seguindo a lógica de Martín de Castañega, o Diabo seria então aquele que, em teoria, daria à mulher os prazeres e o protagonismo que Deus lhes havia proibido. Mas ao fazê-lo, as mulheres causariam um grande mal não apenas às suas próprias almas, mas a toda a Terra.

Se acerca das possibilidades da bruxaria há diversas discordâncias entre os autores estudados, há um ponto em que todos eles concordam: que a mulher é um perigo constante para toda a cristandade. Em todos os tratados, a mulher é descrita como um ente que precisa o tempo todo ser vigiado, para não correr o risco de sua natureza potencialmente lasciva condenar a todos. Talvez esse seja um ponto interessante: enquanto os outros tipos de crimes afetavam apenas o criminoso e a vítima, a bruxaria poderia trazer consequências para toda a comunidade, como nos diz Pedro Ciruelo ao afirmar que tais superstições abreviariam a chegada do juízo final e Francisco Blasco y Lanuza, quando declara que o aumento do número de bruxas em seu tempo é um sinal de que o apocalipse se aproximava. Seguindo essa lógica, fica clara a relação, mesmo que implícita, entre o sexo feminino, a sua maior participação nos conventículos do Diabo e os sentimentos escatológicos, tornando assim as mulheres em um dos indivíduos mais perigosos (ou ao menos potencialmente perigosos) do – e para – o cristianismo.

Apesar de ser um perigo constante, a mulher também tinha outra faceta, completamente oposta a essa demoníaca. Ao mesmo tempo em que possuía a potencialidade de ser a causa da morte, ela também era a provedora da vida. A Virgem Maria, aquela que deveria ser a maior fonte de inspiração para as mulheres, era o exemplo mais perfeito de como a vida terrena poderia ser vivida em um molde de virtudes. Mantendo-se virgem mesmo depois de dar à luz, Maria se torna na primeira modernidade católica o baluarte da fé e símbolo daquilo que a humanidade poderia ser.

As mulheres que escolhessem então viver sob o exemplo da Virgem, poderiam alcançar graças e glórias que os homens jamais conseguiriam. Não por acaso, Joseph de Jesus Maria nos recorda que para diversos autores, a alegoria relacionada à Igreja é a de uma mulher. Dessa forma, as mulheres teriam as maiores capacidades de cumprirem com as vontades divinas. Em resumo, ao mesmo tempo em que a mulher poderia ser Eva, ela também poderia ser Maria. Dois exemplos opostos e contrários: enquanto uma trouxe a morte para toda a humanidade através da tentação e do pecado original, a outra gerou a sua salvação, se mantendo pura por toda a sua vida. Mas apesar de toda essa potencial capacidade feminina para a propagação das virtudes divinas, os tratadistas parecem colocar como tendência natural feminina a escolha pelo caminho tortuoso. O dever de tais obras seria, portanto, o de instruírem e guiarem seus leitores pelo caminho correto.

Sendo assim, apesar de ter existido uma porcentagem impossível de se ignorar de homens perseguidos e condenados por bruxaria, é inegável a relação construída entre a bruxa e a mulher. Com exceção de Pedro Ciruelo, todos os autores aqui estudados dedicam uma parte de seus livros para explicar o porquê de haverem mais ministras do que ministros do Diabo, inclusive Frei Juan de la Cerda e Frei Joseph de Jesus Maria, os dois autores dos tratados comportamentais. À primeira vista, pode parecer curioso, ou até mesmo surpreendente, a presença de bruxas em um manual de comportamento, mas quando o colocamos dentro de seu contexto, percebemos que não há nada de inesperado em sua aparição. Tais obras foram escritas por homens que tinham como principal objetivo instruir as mulheres no caminho da perfeição divina, afastando-as dos perigos que poderiam decorrer dessas más escolhas. Uma das interpretações acerca desses tratados é o entendimento de que, devido à sua natureza mais corruptível que a do homem, e apesar de homens também poderem realizar um pacto demoníaco, era com as mulheres que se deveriam tomar os maiores cuidados. Outra conclusão a que se chega é sobre a realidade notória da bruxa. Para Juan de la Cerda e Joseph Maria a existência da bruxa, assim como os danos que esta poderia causar na Terra, eram tão evidentes que não faria sentido não incluí-las em seus tratados. Ser bruxa não era uma condição adquirida pelo nascimento, mas sim o resultado de uma série de escolhas feitas pelo indivíduo que o levavam a se afastar de Deus e realizar o pacto com o Diabo. Em completo acordo com as tendências criadas pelo Rei Felipe II no pós Trento de ampliar a catequese e a educação religiosa pelo reino, tais obras tinham então como o objetivo central guiar o maior número de pessoas possíveis no caminho divino.

A necessidade de disciplinamento por parte destes tratados comportamentais talvez se torne mais perceptível quando pensamos no tipo de educação reservada a cada um dos indivíduos. Enquanto os meninos poderiam ter acesso a uma educação formal (certamente o nível de educação aumentava conforme a renda da família também aumentava), às meninas estava reservada uma educação privada, individual e doméstica, em geral realizada pela própria mãe (ou se a família fosse abastada, as meninas poderiam ter uma tutora, mas mesmo que esse fosse o caso, esta iria até a casa delas para ensiná-las, e não o contrário). Essa educação feminina não estava restrita à alfabetização (que como vimos, era rara entre as mulheres e, no caso da escrita, desencorajada pelos tratadistas), mas estava principalmente ligada a uma educação que abarcasse toda a vida moral e religiosa da criança. Nesse sentido, a mãe parece ocupar um espaço privilegiado como mentora de sua filha, lhe mostrando não apenas como se portar nos espaços públicos e privados, mas principalmente como ser uma boa cristã. Assim, era preciso que essas mulheres tivessem sido propriamente educadas nos dogmas católicos para poderem ensiná-los, e tais tratados vinham precisamente ocupar esse espaço. Mas tais textos não estavam restritos apenas à sua utilização dentro do lar. Eram obras que deveriam acompanhar a mulher por toda a sua vida, independente do caminho que ela seguisse – dentro, claro, das possibilidades de vida tidas como lícitas às mulheres pelos tratadistas.

A mulher considerada bruxa é uma figura feminina transgressora, não no sentido revolucionário que poderíamos atribuir a ela nos dias atuais, mas sim no sentido de transgredir os dogmas da Igreja. Fosse por uma deficiência em sua educação ou por uma falta de controle de seus impulsos naturais, a bruxa da Primeira Modernidade foi construída – e estereotipada – como uma mulher que estava à margem, mas ainda assim dentro da comunidade; sua atuação inversiva cumpria um papel, que mais não fosse como maneira de indicar, pela contrariedade, qual o comportamento adequado das mulheres, além de recordar a todos a iminência do Juízo. Era preciso, portanto, saber identificá-la e compreender quais eram os perigos que ela oferecia para toda a comunidade, de forma a eliminar com maior eficácia a ameaça que ela representava.

FONTES

BLASCO DE LANUZA. *Francisco de, Patrocinio de ángeles y combate de demonios*. Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652.

CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Logroño: Miguel de Eguía, 1529.

CERDA, Juan de la. *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados*, Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian, 1599.

CIRUELO, Pedro. *Arte de bien confessar, assi para el confessor como para el penitente*. Valladolid: Maestro Nicolas Tyerri [editor], 1534.

CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necessario a todos los buenos christianos*. Medina del Campo, 1538.

CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*. Medina del Campo, 1551.

MARIA, Joseph de Jesus. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*. Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian, 1601.

NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgares*. Huesca: Pedro Blusón, 1631.

BIBLIOGRAFIA

A. V. Ebersole, Jr. "Pedro Ciruelo y su Reprobación de hechicerías". *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Vol. 16. Nº 3-4 (2º Semestre 1962), pp. 430-437. Retirado do Link <http://www.jstor.org/stable/40297712>, na data 25/09/2016.

AHLGREN, Gillian T. W. "Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain". *Church History*, Vol. 64, No. 3 (Sep., 1995): 373-388. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/3168945>, na data 13/06/2017.

AHLGREN, Gillian T. W. "Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain". *Church History*, Vol. 64, No. 3 (Sep., 1995): 373-388.

ALCALÁ Ángel y Otros (ed.). "Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial". Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 1984.

ANCHIETA, Isabelle de Melo. *Imagens da mulher no ocidente moderno*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2014.

ASPE, Virginia. "El aristotelismo medieval en la Nueva España". *Revista Filosofía* (Agosto, 2007). Retirado do link https://works.bepress.com/virginia_armella/3/, na data 05/07/2019.

AZURMENDI, Mikel. "Una Aproximación al Concepto de Superstición en el Siglo XVI desde el Libro de Castañega". Berceo: *Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades*. Nº 160 (1º Semestre, 2011).

BARANDA, Nieves. "Mujeres y Escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable". *LITTERAE. Cuadernos sobre Cultura Escrita*. Vol.3-4 (2003-04): 61-83.

BARBEITO, Isabel. *Escritoras madrileñas del siglo xvii. Estudio bibliografico-critico*. Tesis de la Universidad Complutense de Madrid, 1986.

BAROJA, Julio Caro. *As Bruxas e o Seu Mundo*. Lisboa: Vega, 1978. _____. "Witchcraft and Catholic Theology". In ANKARLOO, Bengt; HENNINGSSEN, Gustav (ed.). *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

BAUDOT, Georges. *Utopia and History in Mexico: The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520-1569)*. Niwot, University Press of Colorado, 1995.

BIZZARRI, Hugo Oscar. "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)". In: *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Nº20, 1995.

BLÉCOURT, Willem (de). "The Werewolf, the Witch, and the Warlock: Aspects of Gender in the Early Modern Period". In ROWLANDS, Alison, ed., *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*. Basingstoke, 2009.

BLOCH, March. *Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOUREAU, Alain. *Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Tradução. Campinas: Editora Unicamp, 2016.

BRANT, Sebastian. *A Nau dos Insensatos*. Tradução. São Paulo: Octavo, 2010.

BUTLER, Judith. *Lenguaje, Poder y Identidad*. Madrid: Síntesis, 2009. _____. *Problemas de Género: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015. _____. “Atos Performáticos e a Formação dos Gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista”. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

CALVO, María Jesús Zamora. *La Retórica Clásica y la Inserción del Cuento en Tratados de Magia*. Edad de Oro 24 (2005): 451-470. _____. “Las bocas del diablo: tratados demonológicos en los siglos XVI Y XVII”. Edad de oro 27 (2008): 411- 445. Retirado do link <https://repositorio.uam.es/handle/10486/670615>, na data 14/09/2016.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002. _____. “El Otro Entre Nosotros: Funcionalidad de la noción de superstitio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)”. Bulletin Hispanique. Nº1 (2000): 37-63. Retirado do Link http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_2000_num_102_1_5032, na data 15/06/2016. _____. “El Sanador, el Párroco y el Inquisidor: los Saludadores y las Fronteras de lo Sobrenatural em la España del Barroco”. Revista Usal, Vol. 29 (2007). Retirado do link http://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/8234, na data 25/05/2018. _____. “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía”. Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam. Nº. 20 (2000): 417-456. Retirado do Link <https://core.ac.uk/download/pdf/13272451.pdf>, na data 20/07/2019. _____. “Witchcraft and the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Basedon the Literature of Superstition (ca.1500-1800)”. The Harvard Theological Review, Vol. 96, No. 1 (2003): 25-62. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/4151847>, na data 25/09/2016.

CARLÉS, María Tausiet. “La Imagen del Sabbat en la España de los Siglos XVI y XVII a Través de los Tratados Sobre Brujería y Superstición”. Historia Social, No. 17 (1993): 3-20. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/40340341>, na data 25/09/2016. _____. “Religión, Ciencia y Superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega”. Revista de Historia Jerónimo Zurita. Nº. 65-66 (1992): 139-147.

CARROLL, Berenice A. (ed.). *Liberating Women's History*. Illinois: University of Illinois Press, 1976.

CASTRO, Américo. *Glosarios latino-españoles de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1936.

CHACÓN, María Luisa Candau. “Religiosidad, ocio y entretenimientos. Ocupando el tiempo de la mujer honesta (Fr. Alonso Remón, Siglo XVII)”. Cuadernos de Historia Moderna, Vol. 40 (2015): 31-61.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. _____. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

CORBIN, Alan; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *A História do Corpo: da renascença às luzes*, Vol. I. Vozes, 2008.

CRAWFORD, Katherine. "Privilege, Possibility, and Perversion: Rethinking the Study of Early Modern Sexuality". *The Journal of Modern History*, Vol. 78, No. 2 (2006): 412-433. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/10.1086/505802>, na data 27/09/2016.

DARST, David H. "Witchcraft in Spain: The Testimony of Martín de Castañega's Treatise on Superstition and Witchcraft (1529)". *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 123, No. 5 (1979): 298-322. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/986592>, na data 25/09/2016.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: Sociedade e cultura no início da França moderna*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DEDIEU, Jean-Pierre. *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVIe- XVIIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, 1989.

EBERSOLE JR., A.V. "Pedro Ciruelo y su Reprobación de hechicerías". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, No. 3/4 (1962): 430-437. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/40297712>, na data 25/09/2016.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Tradução. Rio de Janeiro: Zahar, 2 vols. 1994, vol. I ("Uma História dos Costumes"), esp. pp. 65-213 e vol. II ("Formação do Estado e Civilização"): 193-207.

FLYNN, Maureen. "Mimesis of the Last Judgment: The Spanish Auto de fe". *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 22, (1991): 281-297. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/2542736>, na data 18/06/2017.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001; _____. *Vigiar e Punir*. Tradução. Petrópolis: Vozes, 1977 (edição original, 1975). _____. *History of Sexuality*. Tradução. Nova York, Vintage Books, 1990.

FRANGIOTTI, Roque; STORNILO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. (eds.), *Padres Apostólicos*. Vol. I da "Coleção Patrística". São Paulo: Paulus, 2ª. edição, 1995.

FRUTOS, Alberto Montaner. "El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico". *Journal of Iberian Studies*, vol. 26 (2014): 116-132.

GANDOULPHE, Pascal. "Les causes mineures du tribunal de Cuenca dans la deuxième moitié du XVI^e siècle". In. BARBAZZA, Marie-Catherine (org.). *L'INQUISITION ESPAGNOLE ET SES RÉFORMES AU XVI^e SIÈCLE*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2003.

GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª edição, 1988; _____. *História Noturna: decifrando o Sabá*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª edição, 1991.

GOWING, Laura. *Common Bodies: Women, Touch, and Power in Seventeenth-Century England*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

GREENBLATT, Stephen. *Raise and Fall of Adan and Eve*. Nova Iorque: W.W. Norton and Company, 2017.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

KAMEN, Hery. “Notas Sobre Brujería y Sexualidad y la Inquisición”. In ALCALÁ Ángel y Otros (ed.). *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*. Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 1984. Pp. 226-236. _____. *The Spanish Inquisition: a historical revision*. Londres, Yale University Press, 1998.

KEITT, Andrew W. *Inventing the Sacred, Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden: Brill, 2005. _____. “The Miraculous Body of Evidence: Visionary Experience, Medical Discourse, and the Inquisition in Seventeenth-Century Spain”. *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 36, No. 1 (2005): 77-96. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/20477243>, na data 13/06/2017.

LACAPRA, Dominiick. *Representing the Holocaust*. New York: Cornell University, 1994.

LANINGHAM, Susan. “Maladies up Her Sleeve? Clerical Interpretation of a Suffering Female Body in Counter-Reformation Spain”. *Early Modern Women*, Vol. 1 (Fall 2006): 69-97. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/23541457>, na data 27/09/2016.

LARNER, Christina. *Witchcraft and Religion: the politics of popular belief*. Blackwell, 1984.

LUNENFELD, Marvin. “Pedagogy of Fear: Making the Secret-Jew Visible at the Public: Autos de Fe ‘of the Spanish Royal Inquisition’”. *Shofar*, Vol. 18, No. 3 (SPRING 2000): 77-92. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/42943066>, na data 18/06/2017.

MACHIELSEN, Jan. *Martin DelRio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*. London: British Academy, 2015.

MÉNDEZ, María Agueda. “Ilusas y alumbradas:¿discurso místico o erótico?”. *Caravelle*, No. 52 (1989): 5-15. Retirado do Link <http://www.jstor.org/stable/40851794>, na data 13/06/2017.

MÉNDEZ, María Agueda. “Ilusas y alumbradas:¿discurso místico o erótico?”. *Caravelle*, No. 52 (1989): 5-15.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *The Body in its Sexual Being, in The Phenomenology of Perception*. Tradução. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1962.

MORA, Adelina Sarrión. “Religiosidad de la mujer e Inquisición”. *Historia Social*, No. 32 (1998): 97-116. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/40340665>, na data 25/09/2016. _____ . *Beatas Endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la inquisición, siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza Editorial, 2003. _____ . *Sexualidad y Confesión: la solicitud ante El Tribunal Del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

MUCHEMBLED, Robert. “Satanic Myths and Cultural Reality”. In. ANKARLOO, Bengt; HENNINGSSEN, Gustav. *Early Modern European Witchcraft: centres and peripheries*. New York: Oxford University Press, 2001.

NALLE, Sara T. *God in La Mancha: religious reform and people of Cuenca, 1500-1650*. Baltimore: Johns Hopkins University, 2008.

OLIVEIRA, Guilherme Nanini da Silva. *O Mito e o Rito na História Noturna: uma análise da obra de Carlo Ginzburg*. Monografia apresentado à disciplina Estágio Supervisionado em OLMO, Ismael del. *Providencialismo y Sacralidad Real. Francisco Blasco Lanuza y la Construcción del Monarca Exorcista*. Sociedades Precapitalistas. Vol. 2, Nº 1 (2º Semestre, 2012). Retirado do Link <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/>, na data 25/05/2018.

ORTEGA, Maria Helena S. *La Mujer y la Sexualidad en el Antiguo Régimen*. Madrid: Ediciones Akal, 1992.

PÉREZ-VILLANUEVA, Sonia. “Misericordia y Justicia: la representación del cuerpo de la muger en la Inquisición”. In CALVO, Maria Jesus Z. (ed.) *Mulieres Inquisitionis: la mujer frente la Inquisición en España*. Madrid, Academia del Hispanismo, 2017.

POLVILLO, Antonio González. *El Gobierno de los Otros: confesión y control de la conciencia en la España Moderna*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2010.

PORTA, Jorge Rivera. “Repercusiones bibliográficas de las posesiones demoníacas del Valle de Tena”. In. *Pasiones Bibliográficas*. Societat Bibliogràfica Valenciana Jerònima Galés, 2018.

RAMADORI, Alicia E. “Análisis Estilístico de las Sentencias en la Literatura Sapiencial Hispánica”. In. *Medievàllia*, N. 25, (1997).

RICOEUR, Paul. “A Memória, a história, o esquecimento”. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: Humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do Ocidente (1530-1685)*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2012.

RODRÍGUEZ, Rosa M. Moreno; CANDELARIO, José Valenzuela. “Lenguajes de Enfermedad em el Siglo XVIII: la experiencia del enfermar ante el tribunal inquisitorial”. *Historia Social*, No. 66 (2010): 23-39. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/40658071>, na data 13/06/2017.

ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil: witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. New York: Routledge, 2ª. edição, 1995.

ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio da Loucura*. Tradução. São Paulo: Abril Cultural, Col. “Os Pensadores”, 4ª edição, 1988.

SCALZO, Joseph. “Campanella, Foucault, and Madness in Late-Sixteenth Century Italy”. *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 21, No. 3 (Autumn, 1990): 359-372. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/2540273>, na data 06/13/2017.

SCHULTE, Rolf. *Man as Witch: Male Witches in Central Europe*. Tradução. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil para análise histórica”. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SLUHOVSKY, Moshe. “The Devil in the Conventl. *The American Historical Review*”. Vol. 107, (2002): 1379-1411. Retirado do link: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/532851>, na data 27/09/2016.

SNITOW, Ann; STANSELL, Christine; THOMPSON, Sharon (eds.). *Powers of Desire: the Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review, 1983.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TAUSIET, Maria. *La Batalla del Bien y el Mal: Patrocinio de Ángeles y Combate de Demonios*. In *Hispania Sacra*, LXI, 2009. _____. *Ponzoña en los Ojos: brujería y superstición en Aragon en el siglo XVI*. Madrid: TURNER, 2005.

TREVOR-ROPER, Hugh R. “A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII”. In _____. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

VIELHAUER, Phillip. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução. Santo André/SP: Editora Academia Cristã, 2005.

VOLLENDORF, Lisa. “Good Sex, Bad Sex: Women and Intimacy in Early Modern Spain”. *Hispania*, Vol. 87, (2004): 1-12. Retirado do link <http://www.jstor.org/stable/20062968>, na data 13/06/2017.