



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

ANDREZZA CANOVA PIGAIANI

**AS CONTRADIÇÕES DA “SOCIEDADE PIEDOSA”:
FEITIÇARIA ESCOCESA E REFORMA CALVINISTA
(1563-1662)**

CAMPINAS

2024

ANDREZZA CANOVA PIGAIANI

**As Contradições da “Sociedade Piedosa”: Feitiçaria Escocesa e Reforma
Calvinista (1563-1662)**

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.

Orientador: Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO/TESE DEFENDIDA
PELA ALUNA ANDREZZA CANOVA
PIGAIANI E ORIENTADA PELO PROF. DR RUI
LUIS RODRIGUES.

CAMPINAS

2024

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

P622c Pigaiani, Andrezza Canova, 1994-
As contradições da "sociedade piedosa" : feitiçaria escocesa e reforma calvinista (1563-1662) / Andrezza Canova Pigaiani. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

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

1. Feitiçaria. 2. Bruxaria. 3. Magia. 4. Calvinismo - Escócia. I. Rodrigues, Rui Luis, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: The contradictions of "godly society" : scottish sorcery and calvinist reformation (1563-1662)

Palavras-chave em inglês:

Sorcery
Witchcraft
Magic
Calvinism - Scotland

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestra em História

Banca examinadora:

Rui Luis Rodrigues [Orientador]
Philippe Delfino Sartin
Leandro Alves Teodoro

Data de defesa: 12-01-2024

Programa de Pós-Graduação: História

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

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-8934-1500>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0024058714132449>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação/Tese de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 12 de janeiro de 2024, considerou a candidata Andrezza Canova Pigaiani aprovada.

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues

Prof. Dr. Philippe Delfino Sartin

Prof. Dr. Leandro Alves Teodoro

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

Dedico esse trabalho e todas minhas conquistas à minha mãe, Eunice, minha melhor amiga, pessoa que lutou bravamente em toda a sua vida e que acreditou sempre em mim.

AGRADECIMENTOS

O processo de pesquisa e escrita da dissertação foi bastante desafiador, mas muito enriquecedor, por isso, gostaria de agradecer a todos que fizeram parte dessa trajetória. Primeiramente, agradeço a Deus pela força e por minhas conquistas.

Agradeço à minha mãe, Eunice, por me dar coragem e não me fazer desistir do meu sonho. Tudo o que eu realizar na vida será na tentativa de te agradecer e te deixar orgulhosa. Você não está mais fisicamente comigo, mas não há um instante que eu me esqueça de você. Agradeço muito a meu pai, Francisco, por sempre confiar em mim e fazer de tudo para que eu alcançasse meu sonho.

Agradeço ao meu irmão Lucas que sempre esteve presente e ajudou muito me ouvindo sobre cada nova descoberta.

Gostaria de agradecer meu namorado, Luiz, por me apoiar em todos os momentos e a me ajudar a superar todas as dificuldades.

Agradeço imensamente às minhas amigas Lívia, Nara e Raquel que discutiram textos comigo, além de me apresentarem informações e ideias preciosas, sempre me apontaram sugestões importantes para a pesquisa. Aos meus amigos Marília, Murilo, Isabella, Rafael, Letícia, Pedro, Fábio, Patricia e Victor que torceram por mim em todos esses anos.

Agradeço muito ao meu orientador Professor Dr. Rui Luis Rodrigues pela oportunidade, pela confiança e por tantos ensinamentos ao longo desses anos.

Sou grata também ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp pelo acolhimento.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

Através da análise de três casos de bruxaria ocorridos entre os anos de 1577 e 1662, a pesquisa busca investigar as tensões culturais percebidas no momento da Reforma Religiosa, de viés calvinista, ocorrida na Escócia do século XVI. Além dos processos, também são investigados documentos inseridos no contexto da Reforma e da perseguição à bruxaria, como *As institutas* (1559) de João Calvino, a *Confissão de fé escocesa* (1560), o *Ato de Bruxaria Escocês* (1563), o panfleto *News from Scotland* (1591) e o tratado demonologia escrito pelo rei James VI, *Demonology* (1597). Investigando os processos de bruxaria, que são concomitantes ao processo de Reforma e criação da Igreja Escocesa, foi possível perceber vestígios de um choque cultural causado por duas diferentes formas de interpretação da realidade: a primeira, anterior à Reforma, e de viés analógico, e uma segunda, aplicada através na nova religiosidade reformada, de viés lógico. Os conceitos “pensamento analógico” e “lógico” são definições sugeridas pelo historiador Hilário Franco Júnior. É, principalmente, no contexto da perseguição à bruxaria na Escócia dos séculos XVI e XVII que se percebe o conflito destes pensamentos, mas, além de rupturas causadas por estas tensões, é perceptível inúmeras continuidades do pensamento anterior, mostrando que a Reforma Escocesa não transformou a totalidade do parâmetro cultural do país.

Palavras Chave: Feitiçaria, Bruxaria, Magia, Escócia, Reforma Calvinista, Pensamento Analógico

ABSTRACT

Through the analysis of three cases of witchcraft that occurred between the years 1577 and 1662, the research seeks to investigate the social defeats carried out during the Religious Reformation, with a Calvinist bias, in 16th century Scotland. In addition to the processes, documents inserted in the context of the Reformation and the persecution of witchcraft are also investigated, such as *The Institutes* (1559) by John Calvin, the *Scottish Confession of Faith* (1560), the *Scottish Witchcraft Act* (1563), the pamphlet *News from Scotland* (1591) and the demonology treatise written by King James VI, *Demonology* (1597). Investigating the processes of witchcraft, which are concomitant to the process of Reformation and creation of the Scottish Church, it was possible to perceive traces of a cultural shock caused by two different ways of interpreting reality: the first, prior to the Reformation, and with an analogical bias, and a second, applied through a new reformed religiosity, with a logical vision. The definitions of “analogical thinking” and “logical” are suggested by historian Hilário Franco Júnior. It is mainly in the context of the persecution of witchcraft in Scotland in the 16th and 17th centuries that the conflict of thoughts is perceived, but, in addition to the ruptures caused by these doubts, the continuities of previous thought are evident, showing that the Scottish Reformation did not change the entire cultural parameter of the country.

Key Words: Sorcery, Witchcraft, Magic, Scotland, Calvinist Reformation, Analogical Thinking

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I. Entre a Magia e a Religião, As Imagens	15
1.1. Magia, Religião: Uma linha tênue	17
1.2. O Pensamento Analógico: “Modelo e imagem”	37
1.3. O Pensamento Analógico no Cristianismo e o Monopólio do Sagrado	42
CAPÍTULO II. Semelhantes e Opostos: A Crise do Pensamento Analógico	55
2.1. Semelhantes: O Perigo do Olhar e a Dúvida da Presença	59
2.2. Opostos: Bruxaria e a Crise do Pensamento Analógico	88
CAPÍTULO III. As Contradições da “Sociedade Piedosa”: Feitiçaria Escocesa e o Pensamento Analógico	103
3.1. Espelho das Escrituras: O Projeto da “Sociedade Piedosa”	104
3.2. Feitiçaria Escocesa: As Contradições da “Sociedade Piedosa”	115
3.3. Permanências: Estudos de Casos	123
3.3.1. O Caso de Katherine Ross	124
3.3.2. O Caso de North Berwick e o <i>Demonology</i>	131
3.3.3. O Caso de Isobel Gowdie	145
CONCLUSÃO. Podemos Falar em Declínio da Magia?	152
FONTES	154
BIBLIOGRAFIA	155



Introdução

Esta pesquisa nasceu de uma inquietação relacionada à expressão “declínio da magia”, popularizada pelo historiador Keith Thomas. O declínio teria ocorrido durante a modernidade europeia através dos primórdios da ciência empírica tal qual conhecemos hoje. Porém, a ideia de magia me parecia algo que nunca havia desaparecido totalmente do imaginário ocidental, mesmo após a comumente chamada “Revolução Científica”. Contudo, algo na percepção da sociedade ocidental havia se modificado para que esta forma “mágica” de compreensão do mundo não fosse mais predominante. Dessa forma, para compreender esta suposta transformação de pensamento, acreditamos que era necessário investigar as estruturas mentais da primeira modernidade, principalmente no âmbito da relação do homem com a natureza que o cercava e sua compreensão dos acontecimentos que pareciam ir além das leis naturais. A partir disso, a pesquisa indicou que, durante essa época, houvera um choque de mentalidades no qual o modo tradicional de pensar o mundo se fragilizou e um segundo modo de pensar se sobressaiu. Essa tensão entre essas duas formas de pensamento pôde ser vista por toda Europa da cedo-moderna, no entanto, era necessário fazer um recorte adequado à uma pesquisa de Mestrado. Assim sendo, escolhemos investigar o processo de Reforma Religiosa que entrou em vigor na Escócia em 1560 e o processo de perseguição à bruxaria por ela instigado, eventos que expuseram essa tensão entre as diferentes formas de pensar presentes na primeira modernidade.

Esse modo tradicional de interpretar o mundo durante o medievo e primeira modernidade foi chamado de “pensamento analógico”. Para Hilário Franco Jr, pensamento analógico é o que estruturaria a mentalidade medieval e moderna. Seria um sistema mental que buscava por “(...) similitudes entre seres, coisas e fenômenos, todos articulados em uma totalidade que os ultrapassa e é comum a cada elemento.”¹ Como o historiador aponta, as práticas inseridas no que a Antropologia, ao analisar diferentes formas de religiosidades, convencionou chamar de “Magia Simpática” também seriam estruturadas por relações analógicas. A partir disso, o olhar para as expressões “mágicas”, “religiosas” e até “científicas” vistas durante a Idade Média e Moderna indicou que estas se estruturariam também a partir de analogias.

¹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. Os Três Dedos de Adão: Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 97.

Já o segundo modelo de interpretação da realidade, que começou a se evidenciar mais fortemente durante a primeira modernidade, foi o chamado “pensamento lógico”. Este é definido como uma visão mais linear da existência: o argumento (A) levaria necessariamente a outro (A¹) que poderia direcionar a outro (A²) e assim por diante, com extensão variável e em forma de cadeia, até atingir o ponto inultrapassável: a conclusão.² O pensamento lógico sempre esteve presente na mentalidade ocidental cristã, contudo, realçou-se de forma mais notável durante o período das Reformas Religiosas.

Levando isso em conta, iniciamos o primeiro capítulo com uma análise teórica dos conceitos analíticos de Magia, Religião e Ciência propostos pela Antropologia Clássica. Nela, mostraremos as problemáticas inseridas em tais conceitos e como, no caso da Europa da primeira modernidade, não são suficientes para abarcar toda a complexidade do imaginário e crenças do período. Além disso, buscamos esmiuçar os conceitos de “pensamento analógico” e “pensamento lógico” propostos por Franco Jr., suas expressões na Idade Média e Moderna e de que maneira esses conceitos auxiliam de forma mais adequada na busca pelo entendimento das mentalidades desses contextos. Para exemplificar o “pensamento analógico”, elencamos as suas principais manifestações durante o medievo: o culto às relíquias, às imagens sacras e à transubstanciação. Nesse contexto, as relações analógicas como estruturantes da mentalidade ainda se destacavam. O estudo dessas expressões é bastante extenso e complexo, principalmente no contexto de uma pesquisa de Mestrado, assim sendo, essa dissertação possui limitações e não apresenta um trabalho exaustivo, contudo, buscamos apresentar os debates historiográficos mais relevantes.

Já no segundo capítulo, procuramos esquadrihar como o pensamento analógico esteve presente na mentalidade cedo-moderna. Nesse período, foi possível notar um uso exaustivo das relações analógicas como forma de leitura do mundo, o que acabou fragilizando esse tipo de pensamento. Isso foi perceptível, principalmente, no fenômeno da bruxaria. Como é descrito no capítulo, a ideia da bruxaria se estruturou a partir de uma dinâmica binária, consequentemente, analógica. Para a análise desse fenômeno foi utilizado o conceito de “linguagem demonológica” idealizado pelo historiador Stuart Clark e que consiste no conjunto de conceitos que tornava possível e crível o fenômeno da bruxaria na mentalidade cedo moderna.³ Baseados nessa linguagem, os teóricos que analisavam os eventos diabólicos, os demonólogos, auxiliaram a construir e solidificar a ideia de bruxaria. No mundo das

² FRANCO JUNIOR, Hilário. “Relíquia, Metonímia do Sagrado”. *História*, Rio Grande, 1 (1), 2010, pp. 9-29, aqui, pp. 12.

³ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria na Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2016.

bruxas, tudo se daria ao contrário, pois a linguagem que estruturava o pensamento da tradição cristã da primeira modernidade era baseada na dualidade. Como Clark aponta, o cristianismo foi concebido a partir de características duais (Deus/diabo; luz/trevas; cristãos/ bruxas) e, por conta disso, toda a concepção da bruxaria foi fundamentada nisso. Dessa forma, a bruxaria foi construída a partir do que ela não era, como o oposto direto dos ritos cristãos. Sendo assim, um dos objetivos do segundo capítulo foi o de relacionar o conceito de linguagem demonológica com o de pensamento analógico, pois, acreditamos que tal linguagem era arquitetada a partir de relações analógicas, nesse caso, de oposição. E foi o uso excessivo dessas relações que fez com que a ideia de bruxaria enfraquecesse o pensamento analógico.

Dentro do mesmo contexto de perseguição à bruxaria, ocorriam as Reformas Religiosas. Ao investigar esse segundo fenômeno, foi possível perceber que muitas das ideias elaboradas durante as Reformas desafiaram o pensamento analógico, pois várias das novas maneiras de compreender a religião diferenciavam-se das estruturas analógicas presentes na ortodoxia antecessora. Vemos nas obras de Calvino, por exemplo, um afastamento da dinâmica analógica e uma aproximação para com um modo de pensar lógico. A crítica calvinista à Eucaristia é um exemplo de sua tendência lógica. Ao questionar a compreensão do sacramento segundo a ortodoxia católica, que se valia do conceito de “transubstanciação”, o calvinismo enfraqueceu a crença na materialidade da Presença de Cristo na Eucaristia. Assim sendo, as antigas relações de contiguidade presentes no pensamento analógico foram debilitadas. Para esses reformados, Cristo estava ao lado de Deus e não se fazia fisicamente presente em cada hóstia consagrada, o que permitia a eles considerarem como supersticiosa boa parte das invocações ao sacramento feitas pelos católicos. Desse modo, houve um rompimento com o entendimento de que a hóstia representaria literalmente o corpo de Cristo e que ela era capaz de receber a sua divina Presença. Ao constituir um ataque contra a materialidade do sagrado, essa forma de pensar calvinista desestabilizou a tradicional atribuição de funções “mágicas” a diversos objetos previamente considerados sagrados. Isso nos pareceu, inicialmente, um sinal de rompimento com a perspectiva analógica que por tanto tempo moldara as convicções cristãs; ocorreu-nos que, no limite, isso poderia representar um indício de crise da soberania do pensamento analógico – fato que teria ocorrido antes e por razões diversas do que foi apontado por Franco Jr. A partir dessas transformações, elaboramos a ideia de crise do pensamento analógico.

E por fim, no terceiro capítulo, investigamos como esta tensão entre as duas formas de pensamento foi percebida na Escócia da primeira modernidade. Para isso, selecionamos dois

tipos de feitiços que se estruturavam a partir de uma dinâmica analógica para compreender as permanências desse tipo de pensamento mesmo em meio às transformações suscitadas pela Reforma de viés calvinista em andamento no país. Os feitiços consistem na feitura de imagens de argila ou cera para a realização de feitiço que objetivava a morte de alguém e o uso de pontas de flecha (possivelmente de origem pré-histórica) por parte de indivíduos que tinham como objetivo desde a proteção contra feitiços feéricos (ou seja, causados por fadas), até a instigação de ferimentos numa vítima humana através do *elfshot*. Quando a ponta da flecha em questão era utilizada como um projétil, acreditava-se que a vítima do disparo era acometida por uma doença chamada de *elfshot*. Essa flecha poderia ser disparada tanto por um humano quanto por uma fada ou duende, os quais a crença tinha como responsáveis pelos poderes do objeto. No entanto, não era qualquer ponta de flecha que era considerada “mágica”, ela deveria ser encontrada acidentalmente pelas áreas rurais, principalmente em regiões próximas a lagos, rios, fontes ou vales, locais onde se acreditava serem frequentados pelas fadas.

Ao analisar ambos os feitiços, foi possível perceber que a crença que balizava a eficácia deles era estruturalmente analógica, pois, primeiramente, a produção de imagens de cera era tida como eficaz por conta da relação de similaridade construída com a vítima e, no caso das pontas de flechas, através de uma relação de contiguidade com a entidade preternatural (fada ou duende) que a teria produzido. Essas duas práticas foram citadas em diversos processos ocorridos na Escócia durante o combate à bruxaria e foram selecionadas para auxiliar na análise da atuação do pensamento analógico nesse contexto. Para isso, foram escolhidos os processos de Katherine Ross (1577/1591)⁴ o caso de North Berwick (1591)⁵ e o de Isobel Gowdie (1663)⁶, já que citam o uso de ambas as práticas. A escolha dos três casos também se deu por acreditamos que eles são bastante emblemáticos e abordam temas centrais do fenômeno da bruxaria na Escócia, auxiliando a compreensão da crença no local. Os três casos são culturalmente ricos e complexos, por conta disso, a análise buscou priorizar as menções aos feitiços selecionados, pois, o tempo disponível para uma pesquisa de Mestrado não seria suficiente para investigar todas as informações oferecidas pelas fontes.

⁴ PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland, from AD. M. CCCC.LXX XVIII to AD. M. DC. XXIV*. Volume 1, William Tait, Prince's Street; and Longman Rees, Orme, Brown, Green and Longman, London. Edimburgo, 1833, pp. 185, 191-201, 201-204.

⁵ PITCAIRN, *Criminal Trials in Scotland*, Volume 1, 1833, pp. 209-257.

⁶ PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland, from AD. M. CCCC.LXX XVIII to AD. M. DC. XXIV*. Volume 3, William Tait, Prince's Street; and Longman Rees, Orme, Brown, Green and Longman, London. Edimburgo, 1833, pp.602-615.

Além dos processos em si, foram utilizadas como fontes: o *Scottish Witchcraft Act* (1563)⁷ o panfleto *News from Scotland* (1591)⁸ o tratado demonológico *Demonology* (1597)⁹ e *As Institutas* de Calvino (1536)¹⁰. Seria impossível dar prosseguimento à investigação do fenômeno da bruxaria na Escócia desse período sem ter em mente as instituições que promoviam a perseguição às bruxas. Em contraponto à religiosidade popular, às práticas de feitiçaria e à bruxaria, estava a Reforma Religiosa de viés calvinista que se encontrava em andamento no solo escocês desde meados do século XVI. No ano de 1563, *As Institutas* foram publicadas, sendo reeditadas cinco vezes por Calvino, nas quais o teólogo estabeleceu as diretrizes da ortodoxia da nova fé reformada. O calvinismo foi bem aceito por inúmeros grupos religiosos de diversos países, incluindo a Escócia. Lá, o reformador John Knox lutou pelo estabelecimento da nova fé e ajudou na fundação da Igreja da Escócia, no ano de 1560.¹¹ Essa instituição apresentava o desejo de suprimir todas as práticas religiosas e sociais desviantes da nova ortodoxia, construindo, assim, uma “sociedade piedosa”. A chamada *Godly Society* no contexto escocês, era o objetivo final dessa nova religiosidade de matriz calvinista, que não propunha apenas a reforma da religião, mas de toda sociedade, buscando uma comunidade livre de más condutas e do pecado. Dessa forma, o projeto escocês de Reforma procurava normatizar a fé e o comportamento social, tendo como referente as Escrituras.¹²

Esta pesquisa não esgota de nenhuma maneira as análises do período e possui certas limitações. É importante frisar que a Banca de Qualificação, formada pelo Dr. Philippe Sartin e pelo Professor Dr. Leandro Alves Teodoro, fizeram sugestões de grande importância e muito relevantes para a dissertação, contudo, não houve tempo hábil para incorporar ao texto todas elas. Dessa forma, analisaremos elas com maior cuidado na pesquisa de doutoramento.

⁷ GOODARE, Julian. “The Scottish Witchcraft Act”. *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 74 (2005), pp. 39-67.

⁸ “News from Scotland” (1591). In: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 309-324.

⁹ JAMES VI. “Demonology”. In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 353-426.

¹⁰ CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 4 volumes, 2006 [1559].

¹¹ GOODARE, Julian. “John Knox on Demonology and Witchcraft”. *Archiv fur Reformationsgeschichte*, 96, pp. 221-245; KYLE, R. “The Nature of the Church in the Thought of John Knox”. *Scottish Journal of Theology* (Cambridge University Press), Volume 37, nº4 (1984), pp. 485-501.

¹² MACDONALD, Stuart. “Creating a Godly Society: Witch-hunts, Discipline and Reformation in Scotland”. *Historical Papers, Canadian Society of Church History*, 2010, pp. 5-20, aqui pp. 11.



Capítulo I

Entre a Magia e a Religião, as Imagens

La naturaleza de estos fenómenos no está clara, pero yo no me arriesgo a rechazarlos con el pretexto de que carecen de 'racionalidad'.¹³

Em julho de 1590, Katherine Ross, ou Lady Foulis, foi julgada por utilizar de meios que deturpavam a natureza com o objetivo de alterar a linha sucessória do título de nobreza de seu marido, *Laird* de Foulis.¹⁴ Para isso, Katherine planejou cometer dois assassinatos: o de Robert, seu enteado, filho primogênito do primeiro casamento do *Laird* e herdeiro do título, e Lady Balnagown, esposa de seu irmão. Ela visava eliminar aqueles que estavam no caminho de seus filhos à herança advinda de ambos os lados da família. Para isso, Katherine contou com a ajuda de várias pessoas, entre elas Christian Ross, provavelmente sua parente, e Loskie Loncart, uma conhecida bruxa da região. Para realizarem o plano, foram utilizadas diversas técnicas consideradas mágicas, entre elas o uso de imagens feitas de cera e de manteiga que serviriam para representar suas vítimas. Estas imagens eram “feridas” através de projéteis chamados de *elf-arrow-heads*, pontas de flechas possivelmente pré-históricas, as quais acreditava-se possuírem poderes, pois seriam confeccionadas por seres feéricos. O documento produzido durante o processo de Katherine narra o uso desses objetos:

(...) as duas figuras, sendo colocadas no lado norte do quarto, a dita Loskie Loncart pegou duas *elf arrow heads* e entregou uma para você Katherine, e outra, para a dita Cristian Rois Malcumsone segurou em sua própria mão; e tu atirou dois tiros da dita ponta de flecha, na dita Lady Balnagowne, e Loskie Loncart atirou três tiros no dito Laird de Fowlis (...).¹⁵

¹³ SHIROKOGOROFF, 1935 *apud*. MARTINO, Ernesto de. *El Mundo Mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.

¹⁴ O título de *Laird* equivale ao de Barão.

¹⁵ “Jul.22 – Katherine Roiss Lady Fowlis”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme,

Outro feitiço parecido é registrado meses depois em outro caso. Na noite de Halloween do ano de 1590, foi dito que uma convenção reuniu 140 bruxas na paróquia de North Berwick. Homens e mulheres se reuniram na expectativa de ver algo que havia sido solicitado ao diabo meses antes: uma imagem de cera do rei James VI. Francis Stewart, *Earl* de Bothwell e primo do rei, que teria solicitado o serviço.¹⁶ O pedido foi aceito pelo diabo que prometeu fazer a imagem e assá-la. Aqui, da mesma forma que no caso anterior, acreditava-se que ao machucar a imagem, feria-se também aquele a quem a imagem representava, nesse caso, o próprio rei: “Leve para lá a imagem de James Stewart, príncipe da Escócia (...) para destruí-lo pelo bem de meu Senhor Bothwell e pelo ouro e prata que ele prometeu e deveria nos dar (...)”.¹⁷

Estariam presentes nessa convenção Euphame MacCalzean e Barbara Napier, duas nobres de Edimburgo que haviam anteriormente atacado pessoas de seus círculos sociais através de imagens de cera. Para isso, ambas contaram com a ajuda de Agnes Sampson, bruxa notória que também estaria presente na convenção. James VI, ao tomar conhecimento da suposta ameaça, participou ativamente da investigação dos acusados, realizando, ele próprio, alguns dos interrogatórios.

Décadas depois, no ano de 1662, Isobel Gowdie moradora de Aulderne e esposa de John Gilbert, confessou que negara seu batismo, realizara um pacto com o diabo e que festejara e dançara no Reino das Fadas. Afirmara que era capaz de voar ao recitar um feitiço, que profanava túmulos, roubava casas e que havia assassinado os filhos de seu patrão, *Laird* Park, através de duas imagens de argila. Em suas confissões ela narra que: “(...) fizemos uma imagem de argila, para destruir os filhos homens de *Laird of Parkis*. (...) Tinha todas as partes e marcas de uma criança, como cabeça, olhos, nariz, mãos, boca e pequenos lábios. (...) Nós colocamos sua face no fogo, até ela encolher (...)”¹⁸. Isobel também afirmou que,

Brown, Green and Longamn, Volumes 1, 1833, pp 192-200, aqui, pp. 192. No original: “(...) *two pictouris, being sett on the north syd of the chalmer, the said Loskie Loncart tuik two elf arrow heides and delyuerit ane to ye (you) Katherene, and the vther, the said Cristian Rois Malmcumson held in her awin hand; and thow schott two schottis with the said arrow heis, att the said Lady Balnagowne, and Loske Loncart schott thrie schottis at the said Young Laird of Fowlis* (...)”.

¹⁶ O título de nobreza *Earl* equivale ao título de Conde.

¹⁷ “Deposition of Janet Stratton” (4 de maio 1591). In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 170-173, aqui pp.173. No original: “*Take there the Picture of James Stewart, prince of Scotland (...) to wrack him for my Lord Bothwell’s sake and for the gold and silver that he has promised and should give us* (...)”.

¹⁸ “Confession of Issobell Gowdie, spous to John Gilbert, in Lochloy”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres:

enquanto voava, atirava *elf-arrow-heads* em todas as pessoas que a vissem e não se santificassem, matando-as: “Qualquer um que foi alvejado por nós, sua alma irá para o Paraíso, mas seus corpos permanecerão conosco (...)”¹⁹.

Os feitiços citados nesses e em muitos outros casos de bruxaria ocorridos na Escócia da primeira modernidade são evidências de um modelo específico de compreensão do mundo. Tal modelo os estruturava, os dotava de sentido e os concediam uma ideia de eficácia. Contudo, para compreender esse modo de interpretação da natureza e da realidade que cercava os europeus cedo-modernos, é necessário apresentar os conceitos que o cercam.

1. Magia e Religião, uma linha tênue?

O antropólogo Ernesto de Martino publicou em 1948 a obra *Il Mondo Magico – Prolegomeni a una Storia del Magismo*. Nela, De Martino analisou inúmeros estudos antropológicos para compreender a crença de diversos povos em seus aspectos considerados “mágicos”. Logo no início da obra, ele traz o primeiro problema de se abordar este tema: a realidade dos “poderes mágicos”. Para os povos estudados, não havia dúvidas da veracidade das habilidades de seus feiticeiros e xamãs; contudo, como De Martino aponta, o olhar do antropólogo europeu carregava uma premissa: a de que toda e qualquer pretensão mágica era destinada ao fracasso.²⁰ Isso porque o parâmetro de realidade no qual os antropólogos se baseavam, era a de um realismo dogmático,²¹ que não poderia ver concretude em tais crenças. Porém, diversos antropólogos que faziam o trabalho em campo, ao analisar casos “curiosos” em que tais pretensões mágicas pareciam se concretizar, perceberam que falar em uma simples falibilidade de tais práticas não era tão simples como a teoria supunha. Tais crenças eram mais complexas do que um primeiro olhar europeu acreditava. A partir destes relatos, De Martino apresenta uma importante ponderação sobre a própria ideia de realidade, dizendo

Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 3, 1833, pp. 602-616, aqui, pp.605. No original: “(...) maid an pictur of clay, to distroy the Laird of Parkis meall children. It haid all the partis and merkis of a child, such as heid, eyes, nose, handis, foot, mowth, and litle lippes. (...) We laid the face of it to the fyre, till it strakned (...)”.

¹⁹ “Confession of Issobell Gowdie, spous to John Gilbert, in Lochloy”, aqui, pp.604. No original: “An quhan any sies thes strawes in a whirlwind, and doe not sanctifie them selues, we may shoot them dead at owr pleasour. Any that ar shot be vs, their sowell will goe to Hevin, bot ther bodies remains with ws (...)”.

²⁰ MARTINO, Ernesto de. *El Mundo Mágico*, pp.13.

²¹ *Ibid.*, pp.213.

que o problema da análise científica sobre a possibilidade destes poderes está presente no próprio conceito de realidade: a investigação não implicaria apenas no sujeito de juízo (os poderes mágicos), mas também na própria categoria que julga (o conceito de realidade).²² As pretensões mágicas deveriam ser comparadas com as formas de realidade próprias do mundo histórico e cultural relativo.²³

Esta concepção relativista da realidade foi essencial para avanços nos estudos antropológicos sobre as religiosidades de diversos povos, assim como também nos estudos que se debruçavam sobre as crenças registradas no passado. O episódio da perseguição à bruxaria na Europa, ocorrido entre os séculos XIV e XVIII, é um exemplo. Por muito tempo, este foi tido como um momento “irracional” da história,²⁴ no qual “superstições” teriam levado inúmeras pessoas à execução. Ainda, houve teses que sugeriam ações funcionalistas, pensando a perseguição à bruxaria como uma forma de controle social. Tais ideias se enfraquecem ao serem colocadas diante da conclusão a que De Martino chegou. Não podemos dizer que era “irracional” a crença em bruxas na primeira modernidade, pois estamos falando de outro parâmetro de realidade. As categorias de possível e impossível da Europa que perseguiu bruxas não são as mesmas que as presentes na atualidade. A percepção da realidade é uma construção histórica.

Contudo, ao pensarmos no debate historiográfico, é possível perceber que nem sempre se fez justiça à complexidade da crença em magia e, por consequência, do fenômeno da bruxaria.²⁵ Por muitas décadas este tema foi uma questão conflituosa para a disciplina. A existência de uma perseguição sistematizada a bruxas, hereges e a todos os tipos de “ameaças diabólicas”, vigorosamente mais presente na primeira modernidade na Europa, entrava em conflito com a tradição histórica que construiu sobre este período uma aura de rompimento para com a “Idade das Trevas”.²⁶ E seria durante a modernidade, com a presença de

²² MARTINO, Ernesto de. *El Mundo Mágico*, pp. 14.

²³ *Ibid.*, pp.213.

²⁴ O termo *witchcraze*, por exemplo, é utilizado até os dias de hoje em muitos trabalhos de historiografia, porém carrega em si grande julgamento para com o fenômeno da bruxaria e seus envolvidos. Partindo de um princípio de que a bruxaria seria um episódio de “histeria coletiva”, o termo toma a crença como irracional, descartando sua complexidade. Diversos acadêmicos criticam o termo, como o historiador Stuart Clark.

²⁵ Para não haver confusão entre os conceitos, quando formos nos referir ao conceito analítico construído pelos antropólogos e outros acadêmicos, usaremos a palavra Magia com letra maiúscula, mas, quando formos nos referir ao conceito histórico de magia elaborado na Primeira Modernidade e que se manteve por muitos séculos principalmente na oralidade, escreveremos a palavra com letra minúscula. A diferença entre os conceitos será apresentada mais adiante no texto.

²⁶ Tal alegoria é bastante antiga, já estando presente entre os humanistas. De acordo com Claude-Gilbert Dubois: “Foram os próprios humanistas que vulgarizaram a metáfora da aurora sucedendo às trevas góticas. DUBOIS, Claude-Gilbert. *O Imaginário da Renascença*. Brasília: Editora UNB, 1995, pp. 235.

movimentos como os denominados Renascimentos e o Iluminismo - vistos como responsáveis por um avanço intelectual que levaria a um racionalismo posterior – que as “Luzes” começariam a dissipar as “Trevas”. Nada poderia ser mais falacioso. No entanto, é natural entender o constrangimento, afinal, como explicar a crença em fenômenos sobrenaturais e na bruxaria em um momento considerado tão próximo às chamadas “Revoluções Científicas”? O historiador Hugh Trevor-Roper explana tal conflito na década de 1960 em seu livro *Religião, Reforma e Transformação Social*:

A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII é um fenômeno surpreendente: um aviso a todos aqueles que pretendiam simplificar os estágios do progresso humano. A partir do século XVIII tem havido uma certa tendência para considerar a história da Europa, da Renascença em diante, como a história do progresso, e de um progresso que tem parecido constante. (...) A luz conquista terreno às trevas, contínua, se bem que irregularmente. A Renascença, a Reforma, a Revolução Científica assinalam nossa emancipação das grilhetas medievais. (...), mas quando aprofundamos o exame, como parece mais complexo o padrão! (...) Cada uma delas é composta de luz e trevas. (...) E por debaixo da superfície de uma sociedade cada vez mais sofisticada, que paixões obscuras e credulidades inflamáveis não encontramos, umas vezes libertas acidentalmente, outras deliberadamente mobilizadas. A crença nas bruxas é uma dessas forças. (...) Nesses anos de aparente iluminação, as trevas estavam a ganhar terreno sobre a luz em pelo menos um quarto do céu.²⁷

Presente no pensamento dessa linha interpretativa, hoje chamada de racionalista e na qual se pode encaixar o próprio Trevor-Roper,²⁸ está a pretensão de que a magia, e a leitura de mundo expressa através dela, eram irracionais. Esta crença, somada ao fenômeno da bruxaria, fora lida desde o Iluminismo Europeu como uma marca de primitivismo de um pensamento ainda não desenvolvido.²⁹ Tal entendimento, como se viu, permaneceu presente por muito tempo nas Humanidades. Para o filósofo Peter Winch, isso ocorreu (e percebemos que ainda ocorre), pois a racionalidade científica se tornou parâmetro de respeitabilidade em relação a outros discursos.³⁰ Há a crença de que a ciência e sua racionalidade seriam verdades

²⁷ TREVOR-ROPER, Hugh. *Religião, Reforma e Transformação Social*. São Paulo: Editorial Presença/Martins Fontes, 1972, pp. 73.

²⁸ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria na Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2016, pp. 29.

²⁹ DAVIES, Owen. *Magic. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012, versão e-book, posição 16.

³⁰ WINCH, Peter. *Comprender uma sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós Iberica Ediciones S A, 1994, pp. 36.

bem fundamentadas e que acabariam desmistificando outras esferas da vida. Winch afirma que é difícil o pesquisador se desvencilhar da noção de ciência como “(...) um domínio privilegiado de explicação de mundo (...)”.³¹

Tal visão racionalista e progressista do passado, considerando tais crenças e o estudo delas como inferiores, primou por analisar o tema de forma pejorativa, nomeando certas religiosidades e suas práticas de “superstições”. Essa maneira de ver acabava por ecoar um passado persecutório que perseguia desvios ortodoxos. Além disso, havia a convicção de que esta perseguição acontecia de “cima para baixo”, ou seja, Igreja e Estado perseguiriam “populares”.³² Essa dinâmica postulava a necessidade de uma “conversão” e reiterava a ideia de passividade deste segundo grupo, considerado ignorante por suas crenças. Mesmo após as críticas à historiografia positivista e com as novas questões suscitadas pela Escola dos *Annales*, continuou-se a nutrir por muitas décadas a visão da Magia como um estágio primitivo na jornada do “progresso humano”, como o próprio Trevor-Roper apontara. Isso fez com que o tema continuasse periférico na disciplina.³³

No entanto, o caso da Antropologia foi diferente, já que, desde seu início, esteve mais aberta ao estudo da Magia, como um conceito analítico, e das religiões presentes nas sociedades. Conforme aponta Pedro Stoeckli Pires, “(...) os estudos sobre a magia e religião ocuparam um papel central no que viria a ser a Antropologia, ajudando mesmo a definir o formato e os objetos de pesquisa da disciplina”.³⁴ O historiador Owen Davies também apontou esse fato: “Nenhuma disciplina erudita lutou mais com o conceito de magia do que a antropologia. Na verdade, a magia foi o núcleo da nova disciplina e moldou o seu desenvolvimento.”³⁵

Não é que a Antropologia também não estivesse mergulhada no mesmo racionalismo que se via na historiografia, o próprio De Martino demonstra isso. Provam isso as primeiras construções de conceitos sobre o tema, com a perspectiva de que seria possível separar em

³¹ WINCH, 1994 *apud*. PIRES, Pedro Stoeckli. “O conceito de magia nos autores clássicos”. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, vol. 2, n.1 (2010), pp.97-123, aqui pp.119.

³² A uso dos conceitos “cultura popular” e “cultura erudita” possui problemas, podendo resultar em um reducionismo. Essa questão será debatida em um momento posterior do texto.

³³ Keith Thomas aponta isso para o caso inglês no capítulo: THOMAS, Keith. “The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft”. In: DOUGLAS, Mark (ed.) *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres: Routledge Library Editions, 2004, pp. 47-80, aqui pp. 47.

³⁴ PIRES, “O conceito de magia nos autores clássicos”, 2010, pp. 97.

³⁵ DAVIES, *Magic*, 2012, posição 28. No original: “No scholarly discipline has grappled more with the concept of magic than anthropology. In fact, magic was the core of the new discipline and shaped its development”.

categorias diferentes as concepções analíticas “Magia”, “Religião” e “Ciência”,³⁶ com clara delimitação das relações que esses elementos possuiriam entre si. Herbert Spencer, no século XIX, seguindo as ideias de Hegel de que a Magia seria a forma mais antiga de Religião, foi o primeiro a publicar um modelo evolucionista que entendia a primeira como uma proto-religião, baseada em associações simpáticas e adoração dos ancestrais.³⁷ Contudo foi James Frazer, contemporâneo de Spencer, que, ao buscar definir os conceitos de Magia, Religião e Ciência em sua obra *O ramo de ouro*,³⁸ popularizou a perspectiva evolucionista sobre a Magia. Frazer entendia a Magia como um “guia enganoso de comportamento”,³⁹ uma forma primitiva de conhecimento que, conforme fosse provando sua ineficácia, levaria a humanidade à Religião e depois à Ciência tal qual conhecemos hoje.⁴⁰ Além disso, o antropólogo desenvolveu a ideia de que a Magia se basearia em duas leis, a primeira seria a lei da similaridade (na qual semelhante produz semelhante) e a segunda, a lei do contágio (na qual coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras mesmo que à distância). Ambas as leis possibilitariam, respectivamente, a Magia Simpática e a Magia Contagiosa.⁴¹ Edward Burnett Tylor, que também escreveu no século XIX, compartilhava com Frazer a concepção de Magia como uma “pseudociência” de um “pensamento selvagem”,⁴² conceito problemático que se manteve presente por muito tempo na disciplina.

O pensamento suscitado por Frazer e estes outros pesquisadores desencadeou diversas críticas, tanto pelo teor evolucionista quanto pela fragilidade de alguns pontos teóricos. No entanto, tais teorias e conceitos foram lapidados e aprimorados pelo debate antropológico, que se desenvolveu e trouxe importantes contribuições. Marcel Mauss e Henri Hubert aperfeiçoaram as “leis simpáticas da magia” cogitadas por Frazer, mas, diferentemente dele, não consideravam a prática mágica uma falácia. Os autores afirmavam que ela possuiria uma “eficácia muito especial”⁴³ e não uma eficácia mecânica, por isso ela não seria posta à prova como ocorreria no método científico.⁴⁴ Émile Durkheim também propôs outros pontos importantes, como o pensamento religioso “(...) como uma categoria construtiva e

³⁶ Assim como no caso da diferenciação das concepções de Magia, os conceitos “Religião” e “Ciência” virão em letra maiúscula quando formos tratar das definições antropológicas.

³⁷ DAVIES, *Magic*, 2012, posição 24.

³⁸ FRAZER, James G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, versão e-book.

³⁹ *Ibid.*, posição 84.

⁴⁰ PIRES, “O conceito de magia nos autores clássicos”, 2010, pp. 99.

⁴¹ FRAZER, *Op.cit.*, posições 83-109.

⁴² DAVIES, *Op.cit.*, posição 24.

⁴³ MAUSS, Marcel. “Esboço de uma Teoria Geral da Magia”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pp. 57.

⁴⁴ PIRES, “O conceito de magia nos autores clássicos”, 2010, pp. 106.

perpetuadora da sociedade, sendo o princípio sagrado uma imagem que a sociedade forma de si mesma.”⁴⁵ A teoria de Durkheim, pode-se dizer, é mais familiar à disciplina histórica do que as dos outros antropólogos clássicos, pois, ao inserir a importância do social no estudo das religiões, destaca a necessidade de se analisar as crenças em cada contexto e grupo. Como Durkheim aponta:

(...) os fatos sociais dependem do sistema social de que fazem parte, não podemos compreendê-los isolados do conjunto. Dois fatos ocorridos em sociedades diferentes, não podem ser comparados de forma pertinente apenas porque se assemelham; é necessário que as próprias sociedades se assemelhem.⁴⁶

Havia outros problemas, contudo, decorrentes das ideias racionalistas e evolucionistas presentes na Antropologia Clássica, como o caso de vincular a crença na Magia a um “pensamento primitivo”, presente, por exemplo, na concepção de Lucien Lévy-Bruhl. Para este antropólogo, os “primitivos” não faziam distinção entre o natural e o sobrenatural.⁴⁷ O conceito de “pensamento primitivo” é bastante problemático, pois compreende aquele que acredita em Magia como pertencente a uma sociedade “primitiva”, ou seja, que ainda não havia atingido a maturidade presente no racionalismo europeu. O conceito foi cunhado em um momento eurocêntrico e imperialista, quando pesquisadores europeus analisavam sociedades de locais tidos como “não-civilizados”, pois acreditavam que neles seria possível visualizar uma estrutura social e de pensamento arcaica. No entanto, isso revela mais sobre os pesquisadores europeus do que sobre as sociedades analisadas, pois, utilizando a Europa como modelo e parâmetro, anulou-se toda a complexidade das sociedades investigadas e acabou-se por reproduzir o ideal evolucionista presente nas concepções de Magia, Religião e Ciência. No entanto, tais preconceitos foram sendo eliminados com o passar das décadas, já que o debate posterior sobre o tema evidenciou tais problemas. No decorrer dos anos, os aspectos racistas e depreciativos da disciplina foram sendo abandonados,⁴⁸ dando lugar a teorias mais adequadas e que contemplavam a complexidade da crença em Magia.

É importante frisar que tais estudos antropológicos foram baseados em análises de culturas localizadas fora da Europa, principalmente de grupos situados na África, Ásia e na

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 102.

⁴⁶ DURKHEIM, 1979 *apud* BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 46.

⁴⁷ MONTEIRO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo: Editora Ática, 1986, pp. 11. Edward Burnett Tylor também compartilhava dessa ideia.

⁴⁸ DAVIES, *Magic*, 2012, posição 28.

Oceania. Estudar a crença em Magia na Europa ficou a cargo dos folcloristas primeiramente, já que a maioria dos antropólogos não considerou o estudo importante até a década de 1950,⁴⁹ devido à ideia de que a Europa já estaria com seu desenvolvimento avançado, não apresentando mais aspectos “primitivos”. Contudo, folcloristas e antiquários, numa busca romântica por tempos anteriores à industrialização, voltaram-se às regiões rurais da Europa em busca de expressões arcaicas de suas culturas. Nestas pesquisas de prospecção, descobriram que a crença em magia ainda estava bastante viva no cotidiano das pessoas. Tais estudos, junto das análises antropológicas, abriram caminho para se pensar na crença na eficácia mágica e no fenômeno da bruxaria na disciplina histórica.

Havia outra vertente romântica que abordava de forma mais específica a questão da bruxaria. Um exemplo é a obra *A feiticeira* do escritor oitocentista Jules Michelet.⁵⁰ Nela, o autor constrói uma imagem da bruxa como mulher nascida da revolta, dotada de conhecimentos – por isso perseguida – e que lutava contra sua condição de oprimida. Este pensamento influenciou uma tradição acadêmica na qual pesquisadores viram a perseguição à bruxaria como uma perseguição da Igreja e do Estado direcionada a certos grupos sociais revoltosos.

Outro exemplo de estudo baseado nessa concepção é a obra *The Witch-Cult in Western Europe* da arqueóloga Margaret Murray.⁵¹ A partir desta visão romântica, ela entendeu a repetição de elementos culturais nos processos de bruxaria – como as descrições de sabá - como provas da continuidade de um culto pré-cristão. Sua teoria foi bastante refutada, pois não há indícios de que haveria pela Europa da primeira modernidade qualquer tipo de culto pagão organizado. Alguns historiadores podem ser, de um modo ou de outro, incluídos nesta vertente. É o caso do francês Robert Mandrou, autor de *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, que percebe a perseguição à bruxaria como uma opressão do Estado à religiosidade “popular”, considerada revoltosa.⁵² Além disso, também é possível citar as populares obras da filósofa italiana Silvia Federici,⁵³ a qual propõe que o fenômeno da bruxaria nasceria do controle dos corpos femininos de forma que suas atividades se

⁴⁹ *Ibid.*, posição 32.

⁵⁰ MICHELET, Jules. *A feiticeira*. São Paulo: Editora Aquariana, 2003.

⁵¹ MURRAY, Margaret. *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*. Oxford: Clarendon Press, 1921.

⁵² MANDROU, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle: Une analyse de psychologie historique*. Paris: Seuil, 1980.

⁵³ FEDERECI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2019 e *Mulheres e Caça às Bruxas: Da Idade Média aos Dias Atuais*. São Paulo: Boitempo, 2019.

restringissem às intenções do capitalismo primitivo: as tarefas reprodutivas e o sustento da mão de obra masculina.⁵⁴

A mudança de olhar para com a Magia na Europa ocorreu por volta da década de 1950 e, como exemplo, temos os estudos de De Martino, citado anteriormente. Pesquisador do conceito de Magia, suas primeiras obras sobre o tema voltaram-se aos estudos de campo sobre os “poderes mágicos” vistos em sociedades fora da Europa. Estas investigações iniciais são de extrema importância para a elaboração de sua ideia de relatividade do conceito de realidade. O antropólogo mostra em seu livro *Il Mondo Magico* que sociedades que creem na eficácia da magia não são desprovidas de racionalidade, apenas possuem um entendimento particular do que seria a sua realidade. Posteriormente, De Martino voltou seus estudos a seu país de origem, a Itália, buscando compreender como a crença em magia era expressa, em especial na região sul.⁵⁵ Os estudos do antropólogo foram responsáveis por inspirar o historiador Carlo Ginzburg, que na década de 1960 produziu um importante estudo historiográfico sobre a crença em feitiçaria e a prática de cultos agrários na região do Friuli, na Itália.⁵⁶

Contudo, Ginzburg não foi o primeiro historiador a considerar importante uma análise histórica sobre crenças mágicas na Europa. O posicionamento para com o fenômeno da bruxaria e a crença em Magia na Europa entre os historiadores foi se modificando e o interesse foi crescendo concomitantemente à sua abertura à interdisciplinaridade, principalmente a partir do seu estreitamento com os estudos antropológicos. Marc Bloch, um dos fundadores da Escola dos *Annales*, é considerado um dos pioneiros neste campo metodológico. Ao analisar a noção sobrenatural do poder régio em sua obra *Os reis taumaturgos*,⁵⁷ Bloch percebeu a necessidade de abrir horizontes e utilizou os conceitos dos autores clássicos da Antropologia, Frazer e Lévy-Bruhl, sobre Magia e “pensamento primitivo” para compreender a taumaturgia real. Por conta disso, o historiador Jacques Le Goff lhe concedeu o título de “pai da antropologia histórica”, metodologia que influenciou os

⁵⁴ RODRIGUES, Rui Luis. “As bruxas estão à solta”. *Quatro Cinco Um*, 1º de outubro de 2019. Disponível em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/resenhas/h/as-bruxas--estao-a-solta>

⁵⁵ Alguns exemplares são: DE MARTINO, Ernesto. *Sud e Magia*. Milão: Einaudi, 1982 e DE MARTINO, Ernesto. *Magic. A Theory from the South*. Chicago: Hau Books, 2001 (Tradução de Dorothy Louise Zinn).

⁵⁶ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

⁵⁷ BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio*. França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

estudos posteriores - e que influencia esta pesquisa.⁵⁸ No entanto, a principal contribuição de Bloch foi mostrar que a crença em elementos do sobrenatural – no caso, a aura mística dos reis - não era um elemento “estranho” da sociedade medieval francesa e inglesa, pelo contrário, era um elemento político. Mesmo nomeando-o “superstição”, o historiador percebeu sua importância, pois:

(...) não é suficiente apenas esclarecer até o último detalhe o mecanismo da organização administrativa, judiciária, financeira que essas monarquias impuseram a seus súditos (...). É necessário também penetrar as crenças e as fábulas que floresceram em torno das casas principescas.⁵⁹

O fato da crença em magia (e por consequência bruxaria) ser um fator intrínseco a certas sociedades também foi notado na década seguinte pelo antropólogo Edward Evans-Pritchard em sua análise dos Azande.⁶⁰ Para Evans-Pritchard, não era uma falta de lógica ou de racionalidade que os fazia acreditar em bruxaria.⁶¹ Isso porque, para ele, a bruxaria era a linguagem em que os integrantes desse grupo manifestavam seus infortúnios. De acordo com o antropólogo, esta comunidade não conseguiria pensar além da bruxaria, pois esse era seu “idioma”.⁶² Além disso, Evans-Pritchard dividiu a crença dos Azande no sobrenatural em quatro grupos: bruxaria (*witchcraft*), feitiçaria (*sorcery*), magia e oráculos.⁶³ Tais classificações e considerações foram utilizadas pela historiografia mais tarde, principalmente nos estudos que se debruçaram sobre o fenômeno da bruxaria na Europa – todavia, gerando certas críticas que serão analisadas mais adiante.

Mesmo com a importante obra de Bloch, foi somente no movimento da Nova História que o estudo das crenças e, por consequência, da bruxaria, ganhou mais espaço na historiografia. Foi durante esse período que a interdisciplinaridade se consolidou e trouxe novas questões aos historiadores. Obras como *Culturas do Povo – Sociedade e Cultura no Início da França Moderna* de Natalie Zemon Davies e *O queijo e os vermes – O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição* são exemplos de estudos

⁵⁸ LE GOFF, Jacques. “Prefácio”. In: BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio*. França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 34.

⁵⁹ BLOCH, *Os reis taumaturgos*, 1998, pp. 44.

⁶⁰ EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

⁶¹ MONTEIRO, *Magia e Pensamento Mágico*, 1986, pp. 42.

⁶² PIRES, “O conceito de magia nos autores clássicos”, 2010, pp. 115.

⁶³ *Ibid.*, pp. 113.

interdisciplinares.⁶⁴ Porém, ao pensar nos estudos sobre bruxaria na Europa, dois historiadores sempre são associados ao início desse movimento interdisciplinar. Os ingleses Alan MacFarlane e Keith Thomas,⁶⁵ na década de 1970, se basearam nas concepções de Evans-Pritchard para analisar a bruxaria na Inglaterra da primeira modernidade. Ambos utilizaram as categorias *witchcraft* e *sorcery* com base nas análises do antropólogo e trouxeram à historiografia sua ideia de que a bruxaria não seria um elemento alheio à sociedade inglesa da primeira modernidade, mas algo intrínseco a ela. Contudo, o uso dos conceitos da Antropologia pela historiografia recebeu críticas, entre elas a de que deveriam ser melhor adaptados à disciplina histórica, mais especificamente ao contexto das perseguições à bruxaria, pois, como o historiador Francisco Bethencourt afirma:

Os conceitos postos em moda pela antropologia, como o de bruxaria, nem sempre se revelam adequados ao estudo da realidade quinhentista. Em primeiro lugar, há um problema de método: não podemos utilizar com ligeireza conceitos elaborados para a análise de fenômenos ocorridos em sociedades díspares e, por isso mesmo, com contornos diferentes.⁶⁶

Além disso, Bethencourt atentou aos problemas de tradução que podem ocorrer quando se aplicam conceitos desenvolvidos em outras sociedades e em outras temporalidades à Europa da primeira modernidade.⁶⁷ Foi por conta disso que Thomas, mesmo apontando a dificuldade de se precisar os conceitos de bruxaria, feitiçaria e magia na Inglaterra cedo moderna e justificando o uso de conceitos estrangeiros em seu objeto de pesquisa, recebeu inúmeras críticas, como as da antropóloga Hildred Geertz.⁶⁸

Um dos primeiros pontos da crítica de Geertz ao trabalho de Thomas se refere ao uso “raso” da obra de Evans-Pritchard, que, como ela afirma, já assinalava que a crença dos Azande fazia parte de um sistema complexo de ideias e que estas seriam intraduzíveis. Assim sendo, as categorias “*witchcraft*” e “*sorcery*”, por exemplo, seriam adotadas por falta de

⁶⁴ DAVIS, Natalie Z. *Culturas do Povo. Sociedade e Cultura no Início da França Moderna: Oito Ensaio*s. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1990 e GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes – O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

⁶⁵ MACFARLANE, Alan. *Witchcraft and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. Londres: Routledge, 1999 e THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: Crenças Populares na Inglaterra, Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁶⁶ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 46.

⁶⁷ Ibid. pp. 46.

⁶⁸ THOMAS, Keith. “The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft”. In: DOUGLAS, Mark (ed.) *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres: Routledge Library Editions, 2004, pp. 47-80, aqui pp. 48-52.

melhores traduções. Dessa forma, os conceitos dos Azande não poderiam ser retirados de contexto, assim como os elizabetanos.⁶⁹

Ademais, ela afirma que o historiador, além de continuar a associar a crença em tudo que é “mágico” a um primitivismo e a uma ineficácia -⁷⁰ ecoando a tradição antropológica evolucionista que em sua época já havia entrado em descrédito -, teve uma postura funcionalista para com tais crenças, como se a prática da feitiçaria e bruxaria acontecesse apenas como uma resposta a um infortúnio. Para Geertz, ao contrário, a fé em tais práticas não repousava na severidade do perigo em que se encontrava aquele que a praticava, nem na necessidade de uma solução ilusória para determinada situação, ela era compreensível em uma determinada visão histórica sobre a realidade, “(...) uma imagem culturalmente única da forma como o universo funciona, que fornece uma base conceitual oculta para todos os diagnósticos, prescrições e receitas específicas(...)”.⁷¹ Ou seja, a crença em magia, feitiçaria e bruxaria não seria um reflexo das adversidades, pelo contrário, faria parte de uma concepção de mundo que via realidade na magia e em tais práticas, permitindo tanto o movimento de ser atingido por elas como o de atingir outros através delas. Como Geertz aponta, não importa a situação ou a motivação, primeiro a possibilidade da magia tem de ser plausível e tal plausibilidade vem de um padrão geral de conceitos culturais.⁷²

Acompanhando Geertz na crítica, estava o historiador Edward P. Thompson que ao afirmar que a disciplina histórica é a disciplina do contexto, declarou que Thomas esqueceu dos significados simbólicos destas crenças no período estudado e afirmou que não se poderia traduzir tal fé em argumentos racionais,⁷³ já que isto levaria à perda de parte de seu significado e toda a sua compulsão psíquica.⁷⁴ Thomas, em resposta às críticas de Geertz, sinalizou o fim de um engajamento direto com dados antropológicos e com uma análise comparada entre África e Europa.⁷⁵ No entanto, esse não foi o final da aliança entre as duas

⁶⁹ GEERTZ, Hildred. “An Anthropology of Religious and Magic, I”. *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 6, Nº 1, 1975, pp. 71-89, aqui pp. 72-73.

⁷⁰ GEERTZ, “An Anthropology of Religious and Magic, I”, pp. 84.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 83. No original: “(...) a culturally unique image of the way in which the universe works, that provides a hidden conceptual foundation for all of the specific diagnoses, prescriptions, and recipes (...)”.

⁷² *Ibid.*, pp. 84.

⁷³ É importante frisar que tal preocupação com o teor simbólico da crença em Magia já estava presente nos estudos antropológicos de Arnold Van Gennep (*Rites of Passage*, publicado em 1908) e Ludwig Wittgenstein (*Philosophical Investigations*, publicado postumamente em 1953) no início do XX. DAVIES, *Magic*, 2012, pp. 27.

⁷⁴ THOMPSON, E.P. “Anthropology and The Discipline of Historical Context”. *Midland History*, Vol. 1, 1972 – Issue 3, pp. 41-55, aqui pp. 45-49.

⁷⁵ Os historiadores Ronald Hutton e Jean-Claude Schmitt são exemplos de pesquisadores que acreditam que comparações entre sociedades distintas podem ser enriquecedoras ao estudo historiográfico. Ver: HUTTON, Ronald. “Anthrhoropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential For A New Collaboration”. *The*

disciplinas. A partir dos problemas metodológicos e da busca em superá-los, a Antropologia histórica prosperou nos estudos das “dimensões simbólicas”⁷⁶ das sociedades do Medievo e da primeira modernidade.

A partir da teoria de De Martino e dos apontamentos de Geertz sobre o trabalho de Thomas, podemos perceber por quais caminhos seguiram os estudos sobre magia e bruxaria na Europa da primeira modernidade: compreendeu-se que a realidade é um fator histórico e buscou-se entender melhor essa racionalidade diversa que permitia uma interpretação de mundo diferente. Importantes para a construção desse novo olhar acerca da Magia foram os reflexos, nos estudos historiográficos, da chamada “virada linguística” ou “*linguistic turn*”. Indo além das concepções da Antropologia, o movimento se valeu também dos conceitos da Linguística, mostrando a importância do discurso e da linguagem. Um dos grandes nomes da virada linguística na historiografia é o historiador Stuart Clark que acredita que a dificuldade em definir a magia, nesse caso, o conceito histórico, vem do fato de que seu significado variou de época para época e de contexto para contexto. Ele concorda com Geertz em pensar que o conceito “magia” seria uma arma ideológica do passado, um constructo cultural, portanto a melhor forma de entendê-lo é inseri-lo em circunstâncias locais e temporais.⁷⁷ Além disso, essa nova forma de compreensão do fenômeno chegou à conclusão de que, como não havia vestígios nítidos da realidade da bruxaria e feitiçaria, a questão não era essencial. Não importava se haveria prática ou não, o fator relevante é o da crença, se as pessoas acreditavam que tais fenômenos eram possíveis já motivo suficiente para serem estudadas. Partindo desta tese, apresentaremos de forma breve como a magia foi entendida ao longo dos séculos.

A magia como conceito histórico sempre foi pensada a partir do que ela não era.⁷⁸ Desde os gregos clássicos, a magia simbolizava a prática do “outro”, neste caso, dos *magis* persas, pessoas responsáveis pelas práticas religiosas no Zoroastrismo e que eram tidos como perigosos e ameaçadores pelos gregos. Posteriormente, com a inserção destas práticas por grupos da cultura clássica, o termo passou a ser estendido a todos que dentro ou fora da sociedade grega praticassem atividades ocultas. No surgimento e consolidação do

Historical Journal, Vol. 47, Issue 2, 2004 e SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaio de antropologia medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

⁷⁶ Trabalhamos este conceito a partir da abordagem de Jean Claude-Schmitt, que será desenvolvido ao longo da dissertação. SCHMITT, *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*, 2014, pp. 12.

⁷⁷ CLARK, Stuart. “Popular Magic”. In: (eds.) ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart e MONTER, William. *Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials*. Londres: The Athlone Press, 2002. Parte 3, pp. 99-121, aqui pp. 105 e 110.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 106.

cristianismo, a mesma associação com o “outro” ocorreu, a magia foi associada a tudo que não era cristão.⁷⁹ Por conta disso, desde o princípio da religião cristã, teólogos como Santo Agostinho, acreditavam que a magia havia sido criada e era executada por demônios e, a partir deste pensamento, passou a ser pensada como prática ineficaz, já que sua fonte de poder não era divina, e sim, diabólica.⁸⁰ No entanto, também existia a teoria de que Deus havia deixado conhecimentos ocultos espalhados pela natureza, os quais eram desejo de muitos religiosos e pensadores. Acreditava-se que o estudo e prática da magia possibilitaria alcançar esses conhecimentos secretos. Por isso, passou-se a diferenciar dois tipos de magia: a natural (que seria o estudo das coisas ocultas e que não ultrapassava os limites da natureza) e a demoníaca (perversão da religião, prática que necessitava do auxílio de demônios, pois seus meios e fins buscavam ultrapassar os limites naturais).⁸¹

Durante todo o medievo, inúmeras foram as tentativas de definir, diferenciar e catalogar o que seriam estes dois tipos de magia. Havia dificuldade na diferenciação, principalmente, pois ambos os tipos eram aplicações práticas de conhecimentos naturais relacionados com agentes naturais, contudo, como o diabo era tido como um ser antigo e conhecedor das propriedades e substâncias particulares de cada coisa natural, facilmente realizava coisas maravilhosas cujos caminhos, embora naturais, permaneciam ocultos.⁸² Dessa forma, o único meio de distingui-las era a partir das causas finais do episódio, já que os meios eram iguais.⁸³

Porém, tais debates permaneciam restritos aos ambientes letrados da sociedade europeia ocidental, tornando a concepção de magia entre os leigos algo bastante diferente. Para o historiador Richard Kieckhefer, grande parte das pessoas que praticavam atividades consideradas mágicas, não se denominavam magos. Isso não ocorreu apenas porque praticar magia era normalmente algo proibido, mas pelo motivo de que muitas destas práticas eram (e são, se pensarmos nos historiadores atuais) lidas como mágicas apenas por quem está “de fora”. Como Clark aponta, “magia” era um termo de atribuição; no passado ninguém se declararia praticante dela, tratava-se de uma classificação imposta ao suposto praticante. Como o historiador mesmo afirma, essa também poderia ser uma tática para evitar possível perseguição.⁸⁴ Para Kieckhefer, aqueles que praticavam tais atividades não as associavam

⁷⁹ DAVIES, *Magic*, 2012, posição. 18.

⁸⁰ CLARK, “Popular Magic”, 2002, pp. 106.

⁸¹ KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

⁸² CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria na Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2016, pp. 324-325.

⁸³ *Ibid.*, pp. 310.

⁸⁴ CLARK, “Popular Magic”, 2002, pp. 111.

necessariamente à magia, ou seja, uma prática tida como desviante da fé. Isso ocorria, em grande medida, porque a divisão entre ortodoxia e heterodoxia nem sempre se fazia clara.

Como havia uma dificuldade em se precisar quais eram os limites da religião, como a magia poderia se manifestar e em que práticas haveria auxílio diabólico, a magia foi vista como perigosa e passou a ser mais fortemente perseguida pelas instituições normativas a partir do século XV.⁸⁵ Essa percepção se deu, pois, as bases teológicas cristãs viam a magia como componente da superstição. Os diversos significados que circundaram o termo “superstição” o tornaram complexo. Como a historiadora Nara Witzler afirma, a palavra não sofreu muitas mudanças quanto à sua forma desde sua origem latina, *superstitio*, contudo, seu significado sofreu diversas alterações. Os significados podem ser divididos em três grandes blocos: modelo clássico greco-romano, modelo cristão e modelo científico-racionalista. No caso do primeiro, a superstição consistia numa crença que humilhava os homens e causava temor, além de também ser considerada uma falta intelectual.⁸⁶

Já o modelo cristão, que foi influenciado pelo exemplo anterior, tem como um dos seus maiores expoentes Santo Agostinho. Para ele, *superstitio* consistiria em um erro cometido durante algum ritual cristão ou a crença em elementos como amuletos, horóscopo ou malefícios, por exemplo.⁸⁷ Ele via a superstição como um sistema de signos que nascia da criação humana; esse sistema seria uma convenção baseada em um pacto, ou seja, um acordo entre humanos. Contudo, no caso da superstição, o pacto seria entre um humano e um demônio, por isso deveria ser rejeitada. Um pacto com um demônio, para Agostinho, não necessariamente seria eficaz, já que os demônios nem sempre cumpriam o combinado e suas ações jamais seriam eficientes como as de origem divina. Posteriormente, Tomás de Aquino desenvolveu a ideia de pacto em sua obra *Summa Theologica*, anunciando dois tipos, o explícito (quando havia o conhecimento do acordo) e implícito (quando o acordo era feito de forma involuntária).⁸⁸

E essas diferentes percepções sobre a superstição demonstram as várias tensões sociais e culturais por detrás dessa questão. Clark escreve sobre esse ponto:

⁸⁵ KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, 1989, pp.194.

⁸⁶ WITZLER, Nara B. *O feminino pelos olhos dos demonólogos espanhóis dos séculos XVI e XVII*. Jundiaí: Paco Editorial, 2020, pp. 34-35.

⁸⁷ *Ibid*, pp. 37.

⁸⁸ GIELIS, Marcel. “The Netherlandic Theologians Views of Witchcraft and the Devil’s Pact”. In: Gijswijt-Hofstra, Marijke e Frijhoff, Willem (ed.) *Witchcraft in the Netherlands from the fourteenth to the twetieth century*. Tilburg: Universitaire Pers Rotterdam, 1991, aqui pp. 37-52, aqui pp. 38-41.

‘Superstição’ é um conceito-chave na história dos primórdios da cultura moderna. Isso não é enfatizado por ter sido com frequência empregado retrospectivamente para *descrever* as crenças e o comportamento desse período. Mas a história da superstição tem sido quase toda de reprovação e exclusão cultural, ainda que benigna; e nos séculos XVI e XVII, particularmente, o termo ‘supersticioso’ tinha conotações fortemente negativas, para não dizer letais.⁸⁹

Devido a isso, necessita-se de um estudo rigoroso do termo para que ele não seja mais utilizado em pesquisas acadêmicas para descrever de forma pejorativa um comportamento considerado “mágico”. Esse debate remete a um dos pontos da crítica de Geertz que Clark ressalta: a adição do predicado “mágico” indicaria algo além da nossa ignorância sobre o tema?⁹⁰ É bem provável que a resposta seja não. Para aqueles que praticavam atividades lidas como “mágicas”, elas possivelmente não iam além de atividades do cotidiano, intrínsecas às necessidades e desejos do dia a dia, sendo utilizadas para todo tipo de ação e de pessoa e, de forma alguma, eram vistas como ineficazes.⁹¹ Para a Igreja e para os grupos letrados, a magia acabou sendo entendida como uma prática supersticiosa, já que, nessa visão, um auxílio do diabo seria necessário, mesmo que nem sempre fosse algo de que o praticante tivesse consciência. Por demandar um auxílio demoníaco, a magia, então, foi considerada pela instituição como algo ineficaz. Contudo, a designação “mágico” passou a ser forma de estigmatizar uma fé concorrente, pois transmitia à prática do “outro” uma ideia de erro ou impotência. A associação destas práticas cotidianas ao conceito de magia ocorria então entre aqueles que dominavam a ortodoxia e não entre boa parte da sociedade que não compartilhava totalmente das leis da Igreja. Afinal, como aponta a historiadora Carolina Rocha, nem sempre havia uma identificação da população vulgar com os cultos religiosos e, mesmo em relação aos que participavam deles, os membros do clero que ministravam tais cultos, não necessariamente conheciam profundamente a própria ortodoxia.⁹²

Mesmo a divisão entre magia natural e demoníaca fazia parte do debate de um pequeno grupo que dominava a ortodoxia cristã – entre os quais muitos eram praticantes.⁹³ Dentre as camadas iletradas não haveria tanta organização e delimitação desta racionalidade, afinal

⁸⁹ CLARK, *Pensando com Demônio*, 2016, pp. 598.

⁹⁰ CLARK, “Popular Magic”, 2002, pp.110.

⁹¹ *Ibid*, pp. 107.

⁹² ROCHA, Carolina. *O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015, pp. 33-34.

⁹³ Um exemplo de pesquisa que trata sobre o tema da prática de magia entre membros da Igreja é: FONTOURA, Odir. *O rebanho infectado: Inquisição e prática de magia no século XIV*. Tese de doutoramento pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.

eram práticas intrínsecas ao cotidiano, não pertencendo a uma “classe especial mágica”. O sobrenatural e o maravilhoso permeavam todas as esferas de suas vidas, como Clark afirma, toda pessoa nesse período possuía um “repertório mágico”. E é por conta disso que nós, historiadores, devemos atentar para o perigo de embutir essas crenças numa fôrma racional que lhes é posterior. Em diversos processos, por exemplo, outros termos – que mudavam de acordo com a localidade - eram utilizados pelos leigos para definir suas atividades e habilidades, como *cunning*, *knowledge*, *the art* ou *skill*.⁹⁴

Outro ponto que merece atenção concerne à divisão muitas vezes feita entre culturas “populares” e “eruditas”. Esta dualidade é bastante problemática por alguns motivos. Primeiramente, não há um consenso sobre o significado de “popular”, o conceito permanece ambíguo, podendo se referir a uma cultura adotada por boa parte da população ou a um grupo social mais específico. Além disso, a dicotomia erudito/popular, religioso/mágico, para o historiador Hilário Franco Júnior, parece reproduzir as ideias inadequadas da Antropologia clássica que remetiam os grupos a uma diferenciação entre racionais e irracionais.⁹⁵ Ademais, esta separação sugere que havia apenas dois modos de pensar, ou seja, uma uniformidade dentro de cada grupo, o que não é correto, já que existia uma pluralidade de crenças e interpretações, tanto por parte dos letrados como dos iletrados, assim como havia elementos culturais compartilhados por todos eles. A cultura oral não se restringia a certos grupos sociais, pois tanto letrados como iletrados eram elaboradores, receptores e transmissores dela.⁹⁶ Como Kieckhefer afirma: “A cultura da época não era de modo algum uniforme, entretanto as distinções que existiam - sociais, profissionais e geográficas - eram notavelmente fluidas”.⁹⁷ Como forma de superar essa limitação da dicotomia popular *versus* erudito, Franco Jr. propõe o conceito “cultura intermediária”, que consistiria em um “denominador cultural comum”:

“Intermediária” qualitativamente, por estar colocada entre a cultura da elite e a dos demais segmentos; “intermediária” espacialmente, por ser o ponto de convergência de dados provenientes dos polos culturais. No seio de um mesmo grande conjunto

⁹⁴ CLARK, “Popular Magic”, 2002, pp. 101 e 111.

⁹⁵ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp.28.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 29.

⁹⁷ KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, 1989, pp. 64. No original: “The culture of the age was by no means uniform, but the distinctions that did exist - social, professional, and geographical - were remarkably fluid.”

histórico-geográfico, os processos de aculturação tendem a ser facilitados pela presença de várias similitudes entre suas culturas intermediárias.⁹⁸

Dentre esses substratos culturais comuns entre os diversos grupos sociais,⁹⁹ estava a crença compartilhada de que existiam práticas mágicas benéficas e outras maléficas. Contudo, diferentemente dos letrados, os leigos não associavam a origem do malefício ao diabo e sim ao praticante.¹⁰⁰ Isso ocorre por conta dos alicerces da racionalidade que estruturavam essa sociedade – questões que serão melhor exploradas adiante. Entender estas práticas e crenças como cotidianas dos grupos sociais da primeira modernidade é importante para retirar a aura “exótica” que foi conferida a elas desde os registros feitos pelos folcloristas. Não devemos confundir tais práticas “mágicas” necessariamente com resquícios de paganismos ou expressões totalmente descoladas do contexto cristão, pois isso seria uma forma de retirar a agência e o potencial de criação e ressignificação destes grupos. Diversos historiadores afirmam haver sim resquícios de religiosidades pré-cristãs em inúmeras atividades e crenças populares – aqui com o sentido de serem de conhecimento de grande parte da sociedade e não restritas a um determinado grupo social –, no entanto, estas não eram conscientes e muito menos constituíam práticas uniformes e organizadas. Na realidade, vemos em grande parte das práticas ditas mágicas interpretações e ressignificações do próprio cristianismo, já que, mesmo que de forma não homogênea, ele regeu as mentalidades da Europa Ocidental durante a primeira modernidade. Como Clark aponta, a flexibilidade não ocorria apenas dentro desta racionalidade “mágica”, mas também por parte da religião e até da medicina do período,¹⁰¹ fator importante para desbancarmos a tentativa de separação das instâncias analíticas Magia, Religião e Ciência proposta pela Antropologia clássica.

Isso nos mostra que a ação de delimitar estas categorias no período que está sendo analisado acaba sendo insustentável,¹⁰² pois tal organização é uma preocupação da ciência dos séculos XIX e XX. Diferentemente, no medievo e na primeira modernidade estas categorias estavam imbricadas. A diferença entre Magia e Religião elaborada pela academia consistiria em pensar a primeira como busca pelo controle do sobrenatural e uma expectativa pelos resultados imediatos desta manipulação, já a segunda equivaleria à súplica a Deus por

⁹⁸ FRANCO JR., Hilário. *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 31.

⁹⁹ KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, 1989, pp.56; ROCHA, *O Sabá do Sertão*, 2015, pp. 69.

¹⁰⁰ ROCHA, *O Sabá do Sertão*, 2015, pp. 45.

¹⁰¹ CLARK, “Popular Magic”, 2002, pp. 111.

¹⁰² EDWARDS, Kathryn A. “Introduction: What Makes Magic Everyday Magic?”. In: EDWARDS, Kathryn A (ed.), *Everyday Magic in Early Modern Europe*. New York: Routledge, 2016, pp. 1-11, aqui pp. 3.

sua assistência, sem saber se ela seria atendida.¹⁰³ Contudo, no caso de uma oração, como Kieckhefer aponta, nem sempre era possível, na mentalidade de um vulgar, discernir coerção de súplica perante o divino. Outro ponto importante durante a Primeira Modernidade era a questão da intencionalidade do praticante, já que era ela que determinaria se o feitiço seria ou não maléfico, no entanto, mesmo utilizando este ponto para uma possível delimitação entre ambas, como, a partir de fontes históricas, identificar as intenções dos envolvidos? Como afirma Kieckhefer: “Mas as intenções são tão ambíguas, complexas e variáveis que é inútil tomar a força pretendida como a característica crucial e definidora da magia em geral.”¹⁰⁴

Sobre o uso do conceito “religião” na sociedade medieval, o historiador Jean Claude Schmitt reitera:

Não há, com efeito, na sociedade medieval, ao contrário de nossa sociedade contemporânea, atividade humana que não tenha relação com a ‘religião’. Na sociedade medieval, como nas sociedades estudadas pelos antropólogos, não se pode falar em ‘religião’ no sentido contemporâneo do termo, mas de um vasto sistema de representações e de práticas simbólicas graças ao qual os homens dessa época deram um sentido e uma ordem ao mundo, isto é, simultaneamente, à natureza, à sociedade e à pessoa humana.¹⁰⁵

Até mesmo na primeira modernidade, período no qual as ortodoxias ficaram mais bem delimitadas e rígidas por conta das reformas religiosas e dos processos de confessionalização – que, de acordo com o historiador Rui Luis Rodrigues, foram “(...) fenômenos de produção quase simultânea de inúmeros documentos que tinham como finalidade sintetizar em ‘fórmulas’ (*formulae*) as doutrinas consideradas básicas para a fé cristã”¹⁰⁶ –, tais limites continuavam difíceis de precisar quando se analisa o cotidiano e as práticas dos grupos leigos.

A divisão entre práticas ortodoxas e desviantes, entre crenças lícitas e ilícitas, portanto, era porosa e fluída,¹⁰⁷ ainda mais porque muitos elementos utilizados nas práticas ditas

¹⁰³ EDWARDS, “Introduction: What Makes Magic Everyday Magic?”, 2016, pp. 3.

¹⁰⁴ KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, 1989, pp. 15- 16. No original: “But intentions are so ambiguous, complex, and variable that it is unhelpful to take the intended force as the crucial and defining characteristic of magic in general.”.

¹⁰⁵ SCHMITT, *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*, 2014, pp. 36.

¹⁰⁶ RODRIGUES, Rui Luis. “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)”. *Revista Tempo*, Vol.23, nº1. Jan./Abr. de 2017, pp. 2-21, aqui pp. 2.

¹⁰⁷ EDWARDS, *Op.cit.*, pp. 4.

mágicas, como objetos, rituais, ocasiões e locais, eram derivações de práticas consideradas religiosas, ou seja, pertencentes à ortodoxia.¹⁰⁸ O antropólogo De Martino já percebia tal situação quando afirmou que há elementos religiosos no seio da magia e elementos mágicos no seio da religião.¹⁰⁹ A racionalidade deste período e suas expressões que foram lidas como mágicas ou religiosas são muito mais complexas do que as definições delimitadas da Antropologia Clássica. E um ponto importante que Kieckhefer aponta é o de que, para algumas pessoas deste período, os encantamentos, por exemplo, podiam ser entendidos como magia, já para outras pessoas eles poderiam ser lidos como orações religiosas. No entanto, muito provavelmente para a maioria das pessoas essa questão não seria nem feita; o importante era o modo como esses recursos funcionavam.¹¹⁰

O mesmo ocorre se pensarmos na relação entre Magia e Ciência, também debatida pela Antropologia e pela História. Inúmeras atividades lidas como mágicas se confundiam com a medicina do medievo e da primeira modernidade,¹¹¹ como o uso de ervas para curar doenças pelos *cunning folk*, o conhecimento das diversas parteiras que se baseavam em saberes tradicionais (que dificilmente podem ser separados de uma ideia de ciência da época) ou o caso dos tratados médicos que não diferenciavam medicina de magia.¹¹² Kieckhefer também conta que: “(...) o uso de ervas, além de misturar medicina e magia, mistura também religião quando um dos ingredientes era a água benta”.¹¹³ Como Clark assinala, as estratégias da saúde na primeira modernidade são marcadas pelo improviso e escolha,¹¹⁴ denotando a flexibilidade, apresentada anteriormente, e o ecletismo inerentes às três instâncias e que impossibilitavam uma distinção rígida entre elas.

Uma divisão entre Ciência e Magia, como categorias analíticas, também é impraticável quando se analisa muitos dos estudos pertencentes à chamada “Revolução Científica” da primeira modernidade. Esse termo, muitas vezes, foi utilizado como um episódio divisor na história europeia, como se uma forma inédita de explicação dos fenômenos surgisse à tona e fosse suscitada por mentes “a frente de seu tempo”, afastando-se da forma anterior de se pensar, tida como equivocada. Inúmeros são os exemplos de estudiosos que experimentavam uma “protociência”, mas que estruturavam boa parte de suas conclusões em categorias tidas

¹⁰⁸ CLARK, “Popular Magic”, 2002, pp. 109.

¹⁰⁹ FRANCO JUNIOR. Hilário. “Relíquia, Metonímia do Sagrado”. *História*, Rio Grande, 1 (1), 2010, pp.11.

¹¹⁰ KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, 1989, pp. 75.

¹¹¹ CLARK, *Op.cit.*, pp. 106.

¹¹² KIECKHEFER, *Op.cit.* pp. 66.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 68.

¹¹⁴ CLARK, *Op.cit.*, pp. 111.

como “mágicas”. Isaac Newton, por exemplo, que concebeu a teoria da gravidade, um dos grandes marcos da cultura científica, se dedicou também ao estudo da alquimia.¹¹⁵ Giovanni Battista Della Porta, pesquisador italiano, fez inúmeros experimentos considerados “científicos” pela atualidade, no entanto, também testou a receita de um unguento na tentativa de averiguar a realidade física do sabá. Ao não ser bem-sucedido, não negou a bruxaria, mas sugeriu que o unguento proporcionaria uma experiência onírica, ao invés de concreta.¹¹⁶ Por mais que, durante a modernidade, os pensadores chegassem ao entendimento das causas mecânicas para os fenômenos, explicações “ocultas” não foram tão cedo descartadas.¹¹⁷ Por conta disso Kieckhefer afirma que a Magia é a intersecção entre Religião e Ciência;¹¹⁸ não há como separar tais concepções no medievo e na primeira modernidade, pois elas compartilham da mesma estrutura mental.

A divisão entre Magia, Religião e Ciência almejada pela Antropologia e historiografia acaba, portanto, sendo insuficiente quando imposta ao medievo e à primeira modernidade da Europa Ocidental. Mesmo havendo uma distinção entre exercício correto da fé ortodoxa e superstição nesse período, tal divisão não era bem demarcada. A busca pela separação destas instâncias foi almejada durante os séculos XIX e XX, pois ela fazia sentido em uma cultura cientificista, que interpretava o mundo não mais pela lente do sagrado, portanto não se identificava com a racionalidade díspar do passado. Devemos agora evitar tais aplicações anacrônicas; é necessário buscar entender o passado a partir de sua própria lógica. Com isso, veremos que o próprio termo Magia, sendo usado para descrever certas crenças e práticas, acaba por ser problemático, por conta do teor pejorativo que lhe foi atribuído. A presente pesquisa busca, então, ir além deste conceito e mudar o foco da análise, concentrando-se na maneira pela qual os seres humanos, no contexto que nos interessa, entendiam seu lugar no mundo e suas conexões com tudo que, de forma visível ou ocultamente, os rodeava.

Como já foi reiterado, não podemos exagerar na racionalização excessiva desta mentalidade, pois isto seria permanecer no mesmo erro. Portanto, para entender uma crença e suas diversas expressões, como Geertz apontou, devemos compreender a interpretação de mundo que as fizeram críveis e possíveis. Uma forma de esclarecer esse ponto é analisando

¹¹⁵ WEBSTER, Charles. *From Paracelsus to Newton – Magic and the Making of Modern Science*. Londres: Cambridge University Press, 1982.

¹¹⁶ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria na Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2016, pp. 315.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 394-395.

¹¹⁸ KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, 1989, pp. 1.

as estruturas que fundamentavam o olhar da sociedade e do período que nos interessam. Para isso, exploraremos o pensamento analógico.

1.2.O Pensamento Analógico: Modelo e Imagem

Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança (...) (Gênesis 1,26)

Com a categoria “pensamento analógico” procuramos compreender um modo de percepção da realidade comum aos diferentes grupos socioculturais nas sociedades europeias do medievo e da primeira época moderna.¹¹⁹ Este modelo de interpretação consistiria na busca de similitudes, homologias, contiguidades, correspondências e oposições entre seres, coisas e fenômenos, os quais estariam todos articulados em uma totalidade que os ultrapassa e que seria comum a todos. Isso ocorreria devido à “(...) percepção de que o universo era uma imensa rede de correspondências, de relações micro – macrocósmicas”¹²⁰, e, dessa forma, “Embora cada elemento esteja investido de significado próprio, apenas no interior da rede ele ganha todo seu sentido e exerce todas as possibilidades funcionais”.¹²¹ Ou seja:

Pensamento analógico é aquele cujo ponto de partida intuitivo é a concepção de que o universo é um todo cujas partes possuem elementos estruturais comuns que permitem transferir qualidades entre elas e assim compreender algo menos conhecido a partir de algo familiar. Porque nessa totalidade que funciona em rede as propriedades específicas dos seres e objetos têm importância relativa menor que as relações entre eles (...).¹²²

Deste modo, este tipo de pensamento dependeria mais das propriedades sintáticas do conhecimento do que de seu conteúdo específico. Para o pensamento analógico, ao invés da busca pelo exato, favorece-se o gosto pelo semelhante; mais importante que os significados

¹¹⁹ FRANCO JUNIOR, Hilário. “Similibus Símile Cognoscitur: O Pensamento Analógico Medieval”. *Medievalista*, nº14, julho – dezembro 2013, pp. 1-38, aqui pp. 1.

¹²⁰ *Ibid.*, pp 24.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 10.

¹²² FRANCO JUNIOR, Hilário. “Relíquia, Metonímia do Sagrado”. *História*, Rio Grande, 1 (1), 2010, pp. 10.

dos elementos que compõem esse universo, ou as coisas em si, está a relação que há entre estes mesmos elementos.¹²³

Tais correlações, estabelecidas por este modelo, entre dois ou mais termos do mesmo sistema ou entre sistemas diferentes podem ser diretas (baseadas na similitude) ou invertidas (baseadas em contrariedades ou paradoxos). Como o historiador complementa:

Sob quaisquer dessas formas, é pensamento indutivo, comparativista e intuitivo, que automática e espontaneamente constitui uma malha de conexões afetivas considerada capaz de exprimir e explicar a integralidade do mundo, portanto de acalmar as dúvidas existenciais.¹²⁴

O pensamento analógico, logo, era uma forma de interpretar a realidade, ou seja, ele conferiria inteligibilidade ao mundo, tornando-se assim um elemento estrutural e estruturante da sociedade ocidental no medievo e primeira modernidade. O imaginário ocidental desse período, que para o historiador seria um conjunto articulado de imagens que formam uma cultura compartilhada, teria como base uma lógica própria, a do pensamento analógico.¹²⁵ Dessa forma, seria fundamentalmente imagético. Esse modo de interpretação da realidade seria, portanto, a estrutura da mentalidade coletiva, de seus mitos e linguagens presentes na Europa Ocidental. De acordo com Hilário Franco Júnior, o pensamento analógico é anterior a esse período. Já o pensamento helenístico via laços causais entre coisas e seus nomes, o que demonstra que a analogia era chave interpretativa da cultura grega – e possivelmente de outras mais remotas, como o historiador aponta em suas obras. Contudo, no cristianismo esse modelo interpretativo tomou novas formas e acabou por estruturar grande parte dos fundamentos cristãos.

A mitologia cristã,¹²⁶ matriz cultural compartilhada entre os diversos grupos sociais europeus durante o medievo e a primeira modernidade, como um todo seria codificada

¹²³ FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Modelo e Imagem: O Pensamento Analógico Medieval”. In: *Os Três Dedos de Adão. Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 93-130, aqui pp. 95- 97 e FRANCO JÚNIOR, “Similibus Simile Cognoscitur”, 2013, pp. 1.

¹²⁴ FRANCO JÚNIOR, “Modelo e Imagem”, 2010, pp. 97.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 93.

¹²⁶ Para o historiador Jean-Claude Schmitt, mito é “(...) um tipo de narrativa, muitas vezes transmitido oralmente antes de eventualmente ser consignado por escrito e que expressa as verdades essenciais de uma sociedade; ela fala dos deuses, das origens do mundo e das razões da organização social, enuncia o fundamento dos costumes e das atividades dos homens.”. Schmitt fala em “mitologia cristã”, pois afirma que o cristianismo teria todas as características do mito, mesmo que este tenha se defendido da alcunha, já que considerava mito a crença dos pagãos. O cristianismo, do ponto de vista teológico, não poderia ser mitologia, pois não se baseava em uma ficção. Contudo, historiadores como Schmitt e Franco Junior, acreditam ser possível falar em uma mitologia

através de analogias. Para Jean-Claude Schmitt, é através de analogias simbólicas que as narrativas que compõem o mito cristão ganham coerência em relação à totalidade do conjunto.¹²⁷ Considerado “matriz da reflexão”, o mito “(...) proporciona ‘um modelo de valor e de função prescritiva, pois é através deste que se desenvolvem os mecanismos de leitura, de classificação, de interpretação da realidade.’”¹²⁸ Foi através da chave analógica que se organizou a dimensão simbólica e mitológica da sociedade cristã ocidental do período que nos interessa.

Como a Bíblia foi concebida e lida a partir de analogias, para o homem medieval e cedo-moderno, o próprio Deus falava através delas.¹²⁹ A partir desse pensamento, a religião cristã viu como possível conhecer o incognoscível (Deus) por meio do concreto (Criação): “Alcançar o inatingível pelo sensível tornava-se possível pela observação de um tecido de reflexos, de comparações, de gradações, de metáforas, de símbolo. Em suma, de analogias.”¹³⁰

O cristianismo tratou a relação do homem com o divino através de uma analogia bíblica: o homem era imagem feita a partir do modelo, Deus. Tudo que pertencia ao mundo humano era uma analogia do mundo divino, por isso, acreditava-se ser possível se comunicar com o mundo sobrenatural, o Modelo, através de suas Imagens, o mundo natural. Uma vez que, através da Palavra, Deus havia materializado a Criação, então sua divindade, por analogia, manifestar-se-ia também em sua Obra.¹³¹ Dessa forma, através dessa “malha de conexões afetivas” – a qual apontava laços afetivos entre as palavras e aquilo que elas significavam, no escopo de uma compreensão de mundo que o via como um todo integrado –, seria possível compreender a realidade e saber como portar-se diante dela. Indo além, a partir dessa relação entre Modelo e Imagem, o próprio homem se via como um criador de Imagens que teriam como objetivo exaltar o Modelo divino.¹³²

Este modo de ler o mundo presente no medievo e na primeira modernidade, como afirma o historiador, pode ser analisado conjuntamente com o conceito antropológico que abordamos anteriormente, o de relações simpáticas, ou seja, através das Leis da Contiguidade

cristã. SCHMITT, Jean-Claude. “Problemas do mito no Ocidente medieval” In: *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, pp. 51-71, aqui pp. 51-52.

¹²⁷ SCHMITT, Jean-Claude. “É possível uma história religiosa da Idade Média?” In: *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, pp. 31-40, aqui pp. 38.

¹²⁸ SCHMITT, “É possível uma história religiosa da Idade Média?”, 2014, pp. 38.

¹²⁹ FRANCO JUNIOR, “Modelo e Imagem”, 2010, pp. 96-98.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 100.

¹³¹ FRANCO JUNIOR, “Similibus Símile Cognoscitur”, 2013, pp. 7.

¹³² FRANCO JUNIOR, “Modelo e Imagem”, 2010, pp. 96-107.

e da Semelhança.¹³³ Por isso, duas figuras de linguagem essencialmente analógicas foram utilizadas para traduzir o mundo e deram forma à simbologia do período: a metonímia (que podemos relacionar com a Lei da Contiguidade) e a metáfora (que podemos relacionar com a Lei da Semelhança). A metáfora traduziria o gosto pelo semelhante e não pelo exato, presente no pensamento analógico. Quanto à metonímia, faria uma associação de contiguidade, na qual a parte vale pelo todo, proporcionando entre eles uma afinidade natural.¹³⁴ Os principais exemplos de práticas do medievo e na primeira modernidade que se inserem na dinâmica do pensamento analógico são as relíquias (que ganham aspecto sagrado, pois são partes de corpos santos, sendo assim contagiadas de aspecto divino); as imagens sacras (que primeiramente vão aparecer acompanhadas de relíquias, obtendo o poder do “todo” a partir do fragmento, mas que depois ganharam autonomia, carregando aspecto divino através da similitude com os corpos santos); e a Eucaristia (ritual que consagra a hóstia, fazendo dela parte do sagrado e corpo de Cristo). Tais práticas serão exploradas futuramente na pesquisa, no entanto, é preciso antes analisar um pouco mais as estruturas do pensamento analógico.

Como visto, este conceito dialoga com os debates antropológicos que citamos anteriormente, pois estas foram concebidas, em grande parte, para explicar o que a Antropologia compreendia por Magia. Sendo assim, o conceito de pensamento analógico pode ajudar a elucidar as práticas compreendidas como mágicas durante o período medieval e da primeira modernidade. Para Franco Junior, as “superstições” – denominação que, como a magia, encaixava-se em práticas entendidas como desviantes da ortodoxia – tinham os mesmos fundamentos dos ritos ortodoxos, pois, para ele, a visão analógica do mundo era mais ampla e enraizada que o próprio cristianismo.¹³⁵ A magia, para o historiador, era analógica. Consequentemente, ortodoxia e magia funcionariam a partir da mesma lógica. A fronteira, então, entre ambas era apenas ideológica.¹³⁶

Dessa forma, podemos entender que designar algo como “mágico” ou “supersticioso” carregava um peso ideológico, assim como afirmam Geertz e Clark. Portanto, a partir do conceito de pensamento analógico, é possível explorar a forma como as sociedades ocidentais do medievo e da primeira modernidade compreendiam o universo. Dessa forma, retira-se destas sociedades a aura exótica conferida a elas pelos acadêmicos posteriores, que as consideravam irracionais por serem “mágicas”. Também se torna possível desconstruir a

¹³³ *Ibid.*, pp. 103-107.

¹³⁴ FRANCO JUNIOR, “Similibus Símile Cognoscitur”, 2013, pp. 24.

¹³⁵ FRANCO JUNIOR, “Modelo e Imagem”, 2010, pp. 124.

¹³⁶ FRANCO JUNIOR, “Similibus Símile Cognoscitur”, 2013, pp. 23-24.

divisão entre Magia, Religião e Ciência, pois todos esses campos, nesse período, baseavam-se na mesma percepção, a analógica.

A categoria “pensamento analógico” nasceu de uma análise de Antropologia histórica e o objetivo de Hilário Franco Júnior ao conceber este conceito foi o de que ele seria uma proposta de explicar esta racionalidade distinta presente de forma predominante no medievo e primeira modernidade sem concepções evolucionistas e pejorativas. Conceitos formulados anteriormente pela Antropologia para explicar esse diferente tipo de interpretação da realidade carregavam um olhar eurocêntrico e viam neste modo anterior de se interpretar o mundo, um raciocínio imaturo, fato que para Franco Júnior era bastante problemático. É o caso da ideia de “pensamento primitivo”, que abordamos anteriormente, e de “pensamento selvagem”. Ambas as concepções possuem elementos evolucionistas ou imperialistas que acabavam reduzindo toda a complexidade de sociedades tidas como “mágicas”. Falar, então, em pensamento analógico não consiste em cogitar que houve um passado de racionalidade inferior que se desenvolveu para uma mais “avançada”, mas pensar que havia outra forma de se codificar e se relacionar com o mundo.¹³⁷

O historiador afirma que haveria outra forma de se interpretar a realidade além do pensamento analógico; trata-se do pensamento lógico, que consistiria numa visão mais linear da existência: o argumento (A) levaria necessariamente a outro (A¹) que poderia direcionar a outro (A²) e assim por diante, com extensão variável e em forma de cadeia, até atingir o ponto inultrapassável: a conclusão.¹³⁸ Diferente do que ocorre no caso do analógico, que “(...) caminha por avanços e retrocessos, saltos, enfim, de maneira desordenada comparado ao lógico”.¹³⁹ Além disso, haveria um distanciamento para com o mito, no pensamento lógico este não seria mais a chave simbólica da interpretação da realidade. Ademais, enquanto o pensamento analógico é fundamentalmente imagético, o pensamento lógico é mais conceitual e abstrato. No entanto, esta distinção não afirma que houve uma substituição de um pelo outro, pelo contrário, ambos os tipos de interpretação coexistem, mas, em certos períodos, um se sobrepõe ao outro. Para o historiador, o pensamento lógico ganhou espaço a partir do século XII, porém, foi prevalecer apenas a partir do século XVII. Contudo, um cuidado deve ser tomado em relação à mudança de analógico para lógico:

¹³⁷ FRANCO JÚNIOR, “Similibus Símile Cognoscitur”, 2013, pp. 2.

¹³⁸ FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Relíquia, Metonímia do Sagrado”. *História*, Rio Grande, 1 (1), 2010, pp. 9-29, aqui pp. 12.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 12.

Essa mudança na linha tendencial do uso dos dois tipos de pensamento nos últimos séculos medievais não deve, evidentemente, ser entendido como evolução no sentido valorativo do termo. Tampouco podemos pensar que aquela nova tendência levou à destruição do mítico/analógico pelo lógico/empírico, como defendem os historiadores que interpretam o Renascimento como oposto da Idade Média. Mesmo porque o movimento cultural tradicionalmente chamado de Renascimento não alcançou a maior parte da população (campesinato) e do território europeu (...). Ademais, as próprias elites culturais da época continuaram a interpretar de forma analógica tanto fenômenos naturais (caso da magia) como sociais (caso da heresia).¹⁴⁰

O pensamento analógico, dessa forma, não estava atrelado a determinados grupos sociais, nem se constituía de forma alguma numa “imposição” da Igreja; fazia, antes, parte de uma mentalidade compartilhada. O mesmo ocorre com o pensamento lógico. A mudança de predomínio do pensamento analógico para o lógico é bastante complexa, mas é importante frisar que, no que tange às sociedades medievais e cedo-modernas do Ocidente, não houve uma substituição absoluta de um pelo outro. A analogia, portanto, guiou o homem do medievo e da primeira modernidade em sua compreensão de mundo e é possivelmente o seu próprio uso em demasia que o tornou não mais crível. Para explicar essa situação, faz-se necessário analisar as expressões que o pensamento analógico assumiu no medievo, o modo como ele foi conduzido ao seu desgaste durante a perseguição à bruxaria na primeira modernidade e como as reformas religiosas colaboraram para o fim de sua soberania.

1.3. O pensamento analógico no cristianismo e o monopólio do sagrado

Como esperamos já ter deixado claro, falar em Magia, Religião e Ciência como conceitos analíticos rigidamente compartimentalizados resulta artificial, na medida em que os fenômenos que esses conceitos buscam explicar estavam interligados exatamente por serem estruturados, em grande parte, pelo pensamento analógico. Desde a medicina e filosofia natural da época aos feitiços mais simples inseridos naquele cotidiano, a analogia era a base de grande parte das tradições de pensamento, o que tornava impossível uma divisão precisa entre estes domínios, já que compartilhavam da mesma lógica e estrutura de interpretação.

¹⁴⁰ FRANCO JUNIOR, “Modelo e Imagem”, 2010, pp. 103.

Podemos ver as dimensões do pensamento analógico nestas sociedades principalmente quando analisamos os principais elementos da doutrina cristã que, para o historiador Hilário Franco Junior, foram concebidos a partir da analogia.

Esta pesquisa parte do pressuposto de que a ortodoxia cristã, ela própria estruturada segunda as formas analógicas de pensamento, foi ao longo do medievo ganhando cada vez mais espaço nas sociedades localizadas na Europa Ocidental e atingiu cada vez mais pessoas durante a primeira modernidade – mesmo que nem sempre de forma igualitária –, tornando-se, dessa forma, uma linguagem comum para codificar a realidade entre os mais diversos grupos e estando presente nas mais variadas temáticas (teológicas, políticas, jurídicas, culturais). Podemos perceber, então, que a interpretação analógica do mundo influenciava o cristianismo que, por sua vez, acabava reforçando o pensamento analógico. Tratava-se de uma relação circular, pois, ao mesmo tempo em que o cristianismo consumia o pensamento analógico, também o reproduzia. Não podemos dizer, no entanto, que o cristianismo criou o pensamento analógico. Na prática, este foi um processo de continuidade de um tipo de interpretação previamente existente, contudo, é inegável que a ortodoxia cristã foi responsável por dar novas formas a essa leitura analógica do mundo. Para entender melhor a importância do pensamento analógico no cristianismo, começaremos analisando um dos conceitos mais essenciais da doutrina cristã: o sagrado.

De acordo com *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*:¹⁴¹

As expressões ‘santo’ e as ‘coisas santas’, denotavam, no início da história da religião, ‘poder’ (mana), ‘tabu’ e, depois, de modo geral, a esfera do poder divino que o homem considerava superior e ameaçador. O antônimo do ‘santo’ era o ‘profano’, a esfera da vida humana fora do âmbito do divino.¹⁴²

A percepção de “sagrado” é bastante antiga. Desde a cultura hebraica há a noção de sagrado e o uso dos termos “santo” e “consagrar”. No primeiro caso, o contato com o “santo” dava-se “(...) através de certos lugares, objetos ou ocasiões, ‘nas quais’ os homens entram em contato relativamente direto com o poder divino, que pode ser temível se os homens o tratam

¹⁴¹ COENEN, Lothar; BROWN, Colin (eds.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução. São Paulo: Edições Vida Nova, 4 vols., 1983, vol. IV pp. 364-78.

¹⁴² SEEBASS, H. “hágios”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (eds.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução. São Paulo: Edições Vida Nova, 4 vols., 1983, vol. IV pp. 364-78. Pág.364.

de modo profano (1 Sm 6:20)".¹⁴³ Há, nesse contexto, a possibilidade de "tornar-se santo", quando o homem se afastava das impurezas ou quando entrava em contato com Deus, e "santificar" pessoas ou coisas, quando às colocava à disposição de Deus¹⁴⁴. Numerosas ocasiões, pessoas e objetos foram tidos como santos quando se relacionavam ao culto. No Novo Testamento, o entendimento do termo "santo" sofreu alterações: "(...) a esfera apropriada daquilo que é santo no NT não é a ritual, mas, sim, a profética. O sagrado já não pertence a coisas, a lugares ou ritos, mas, sim, às manifestações da vida que o Espírito produz¹⁴⁵." A "santidade" passava a compreender primariamente um relacionamento com Deus e não mais algo resultante do culto.

O conceito "sagrado", assim como "religioso" e "santo", também estavam presentes na cultura da Roma Antiga, como é possível ver nos termos de língua latina *sacer* - aquilo que dependia da propriedade dos deuses - e *sanctus* - aquilo cuja negação causa uma "sanção"¹⁴⁶. Neste caso, a ideia de "sagrado" tinha um grande teor cívico. Para Schmitt, tendo em vista o contexto cristão, uma ressignificação da ideia teria ocorrido dentro da doutrina cristã, a qual o teria tornado algo que poderia ser manipulado, contudo, apenas pela Igreja, por ser, ela também, uma categoria do sagrado. O historiador apresentou essa questão como uma novidade produzida pelo cristianismo, que transformou a Igreja (clero e dogma) em uma "instituição do sagrado"¹⁴⁷. Contudo, um ponto que escapa da tese de Schmitt é o fato de que a cultura hebraica, como vimos, já previa uma relação e, em certa medida, uma "manipulação" do sagrado.

A discussão sobre o significado do "sagrado" para a humanidade ocorreu desde cedo nas Ciências Humanas. A Antropologia, desde o século XIX, trouxe o debate sobre a questão do sagrado nas mais diversas sociedades e esse debate pode auxiliar na compreensão do uso feito pelo cristianismo medieval e cedo moderno. O primeiro a analisar o termo no estudo das religiões como um fenômeno presente nas sociedades foi Émile Durkheim,¹⁴⁸ já citado anteriormente. Para ele, Religião seria a forma pela qual as pessoas se estruturavam no mundo e caracterizava-se, dentre outros aspectos, por uma forma bipartida: sagrado/profano. Tais categoriais instaurariam "modos de ser no mundo" que seriam rivais um do outro: o

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 365.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 365.

¹⁴⁵ SEEBASS, H. "hágios", pp. 368.

¹⁴⁶ SCHMITT, Jean-Claude. "A noção de sagrado e sua aplicação à história do cristianismo medieval" In: *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaio de antropologia medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, pp. 41-51, pp. 44.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 43-44.

¹⁴⁸ LAUWERS, *O Nascimento do Cemitério*, 2015, pp. 25.

sagrado representaria os elementos protegidos e isolados pelas proibições formuladas pela crença, já o profano, seria a esfera em que se aplicariam essas proibições e que, por isso, deveria se afastar da primeira.¹⁴⁹ A partir disso, podemos pensar que o sagrado pertenceria apenas à esfera da Igreja, enquanto o profano corresponderia ao mundo secular. Essa forma bipartida, para Émile Benveniste, viria da própria língua latina, que sugeriria tal divisão.¹⁵⁰ Luís Conceição, ao explorar essa dicotomia a partir da análise do espaço consagrado através da arquitetura, ressalta que o “sagrado” seria uma identidade coletiva, um elemento que uniria a comunidade, sendo então a interpretação do grupo que decide o que pode se tornar sagrado ou não. Dessa forma, o alvo da consagração seria colocado “dentro” dessa identidade coletiva, tornando tudo que está fora dela, profano.¹⁵¹

No entanto, para o historiador Jean-Claude Schmitt, a questão não é tão simples. A concepção de sagrado seria muito mais complexa que uma oposição sagrado/profano, ideia que poderia levar a teorias simplistas.¹⁵² Schmitt percebe que o sagrado foi percebido pelo cristianismo não como algo dotado de substância, mas um “estado” de ser produzido através de técnicas rituais. Dessa maneira, “(...) ele não era difuso, mas se concentrava em pontos precisos: pessoas, lugares e objetos.”¹⁵³ Por isso, para Schmitt, é mais apropriado falar em (con)sagrado, pois a Igreja, em razão de seu papel social, tendia a reduzir o sagrado em “atos de consagração”, desse modo, o sagrado não existia materialmente: ele era um “estado” dado (assim como poderia ser também retirado).¹⁵⁴ Schmitt identifica como diferencial trazido pelo cristianismo à noção de sagrado, além da crença monoteísta, a ideia de que o sagrado só poderia ser criado através do ritual da consagração, o qual estava restrito à Igreja, a “instituição do sagrado”. No entanto, como pontuado anteriormente, a cultura hebraica já monopolizava o sagrado e possuía uma dinâmica de consagração, portanto, não é correto dizer que esta foi uma criação cristã. Desse modo, podemos entender que a Igreja cristã, a partir de uma matriz hebraica de pensamento, deu continuidade à ideia de que seria possível revestir-se, com o poder de Deus, através da consagração, itens do mundo material que, por conta disso, seriam incluídos no escopo do sagrado.

¹⁴⁹ PINEZI, Ana Keila Mosca e JORGE, Érica Ferreira da Cunha. “Revisando dicotomias clássicas em As formas elementares da vida religiosa: sagrado X profano e religião X magia”. *Estudos de Religião*, v.26, nº 42, 2012, pp. 83-98, aqui pp. 86-87.

¹⁵⁰ LAUWERS, *O Nascimento do Cemitério*, 2015, pp. 26.

¹⁵¹ CONCEIÇÃO, Luís. “A consagração do espaço através da arquitetura”. *Revista Lusófona de Arquitetura e Educação*, nº3, 2010, pp. 130-141, aqui pp. 132-133.

¹⁵² SCHMITT, “A noção de sagrado e sua aplicação à história do cristianismo medieval”, 2014, pp. 41-43.

¹⁵³ LAUWERS, *Op.cit.*, pp. 26-27.

¹⁵⁴ SCHMITT, *Op.cit.*, pp. 45.

O conceito de (con)sagrado de Schmitt é de extrema importância para este estudo, pois a possibilidade da Igreja de dotar objetos com uma aura sagrada é em essência analógica. Primeiramente, porque, como visto, o sagrado cria relações entre os elementos que nele estão inseridos. Estas relações são a essência do pensamento analógico. Além disso, o ritual da consagração consiste na manipulação e produção do sagrado, as quais podem ser relacionadas à Lei do Contágio concernente à categoria da Magia Simpática, mencionada anteriormente, já que um membro consagrado da Igreja, através de um ritual específico, contagia o objeto, o local ou a pessoa em questão, com o sagrado que está presente em si. O contágio se dá porque, além do ritual ser feito em local consagrado, é realizado exclusivamente por um integrante do clero, ele mesmo alguém que também é consagrado, afinal, o contágio só pode ocorrer a partir da manipulação de alguém ou algo que já está contagiado. Após o ritual ser consumado, o alvo da consagração passa a possuir também uma parcela do poder de Deus, localizando-se em uma posição mais próxima d'Ele, subindo assim na hierarquia do sagrado. Uma vez que tanto o ritual de consagração quanto as práticas ditas “mágicas” se valem da Magia Simpática, ambas partem do mesmo pano de fundo, ou seja, se estruturam a partir do pensamento analógico. Dentro da estrutura do pensamento analógico, a Lei do Contágio é um exemplo de uma das possíveis relações afetivas entre os elementos do sistema, que, como Franco Junior afirma, são consideradas capazes de explicar e exprimir a integralidade do mundo. Ele também demonstra que, durante o medievo, sobressaíam-se as relações analógicas por semelhança.¹⁵⁵

Como foi dito anteriormente, há práticas cristãs estruturadas pelo pensamento analógico e que utilizam da materialidade como canal entre o visível e o invisível, entre o humano e o divino. O culto às relíquias, às imagens sacras e o sacramento da Eucaristia são exemplos práticos do pensamento analógico no medievo. As relíquias, de acordo com Schmitt, eram entendidas, na terra, como parcelas duras da eternidade, pois, mesmo sendo fragmentos de corpos mortos, eram compreendidos como expressão da não-putrefação dos corpos santos, da longevidade desencarnada dos eleitos no céu.¹⁵⁶ As relíquias, por serem lidas através do pensamento analógico, possuíam um caráter de contiguidade, como afirma Franco Jr:

(...) um pequeno fragmento de um corpo ou um objeto considerado santo equivalia no imaginário cristão medieval à totalidade daquele corpo ou objeto, independentemente de quantos outros fragmentos houvesse ou onde estivessem. (...)

¹⁵⁵ FRANCO JUNIOR, “Modelo e Imagem: O Pensamento Analógico Medieval”, 2010, pp. 97.

¹⁵⁶ SCHMITT, *O Corpo das Imagens*, 2007, pp. 285-286.

Não se tratava, nesses exemplos, apenas de interpretação erudita, e sim de sentimento coletivo.¹⁵⁷

Isso ocorria, pois presente na relíquia estava um corpo santo, dessa forma, ele encerrava em si todo o sagrado, que não poderia ser divisível.¹⁵⁸ Por possuir o sagrado em si, consequentemente, a relíquia passava a exprimir a ideia de que qualquer objeto ou pessoa que a tocasse poderia absorver a sacralidade, por conta da relação de contiguidade que a estrutura analógica pressupunha.¹⁵⁹ Além disso, como Peter Brown afirma, acreditava-se que a posse de uma relíquia era sinal da aprovação de Deus, que Ele havia julgado aquela comunidade merecedora da presença sagrada.¹⁶⁰ Essa crença, que, como visto, fazia parte de um sentimento coletivo, abria espaço para diversas interpretações e, num contexto leigo, poderia ultrapassar as normas ortodoxas. No momento que o contágio poderia também se dar pelo toque, não necessariamente seria preciso o ritual da consagração, qualquer objeto que entrasse em contato com uma relíquia, ou seja, com o sagrado, poderia tornar-se também uma relíquia.¹⁶¹ É claro, que essa situação possuía limites, já que, como apontado anteriormente, era necessária a aceitação coletiva, além da normativa, para considerar algo sagrado. Contudo, em práticas cotidianas tal situação poderia ocorrer, como no caso do costume de se utilizar símbolos cristãos,¹⁶² como o rosário, como amuletos e talismãs para abençoar animais, colheitas e para a proteção de quem utilizava.

A partir da ideia de manipulação do sagrado e das relações de contiguidade geradas por ele, outra prática analógica comum do medievo foi possível: o culto das imagens. Imagem é a representação visual de uma pessoa ou objeto. As imagens sacras e as relíquias têm uma relação muito forte e caminharam juntas na construção das práticas ortodoxas. Isso ocorreu por conta do armazenamento desses fragmentos sagrados. Com a passagem das devoções dos corpos dos mártires para as relíquias ao longo da Idade Média, o culto aos fragmentos santos foi se popularizando. Tais relíquias foram sendo armazenadas primeiramente em crucifixos e, em seguida, em estátuas-relicários.¹⁶³ Como Hans Belting afirma: “Relicários com forma humana muitas vezes eram usados para restaurar a aparência de um corpo para as relíquias

¹⁵⁷ FRANCO JUNIOR, “Modelo e Imagem: O Pensamento Analógico Medieval”, 2010, pp. 114.

¹⁵⁸ FRANCO JUNIOR, “Relíquia, Metonímia do Sagrado”, 2010, pp. 14.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 16.

¹⁶⁰ BROWN. *The Cult of the Saints*, 1981, pp. 92.

¹⁶¹ FRANCO JUNIOR, “Relíquia, Metonímia do Sagrado”, 2010, pp. 17.

¹⁶² THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: Crenças Populares na Inglaterra, Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp.39-40.

¹⁶³ SCHMITT, *O Corpo das Imagens*, 2007, pp. 68-69.

que haviam perdido sua forma devido à decomposição”.¹⁶⁴ Essa sucessão foi se dando, muitas vezes, concomitantemente ao debate em relação às imagens ocorrido durante todo medievo.

Nem sempre as imagens foram aceitas no contexto ortodoxo cristão. Estas, principalmente as de três dimensões, por muitos séculos, foram vistas como objetos pagãos e seu uso no contexto da religiosidade era tido como idolatria. Por muito tempo, a cultura cristã das imagens foi sendo pouco a pouco definida em oposição aos “ídolos” da Antiguidade greco-romana.¹⁶⁵ Além disso, havia a tradição judaica que proibia a representação de Deus em imagens e o medo, por parte de muitos teólogos, de que seu uso redundaria em uma religiosidade por demais material.¹⁶⁶ Contudo, diversas vertentes teológicas buscaram justificar o uso das imagens, principalmente através do argumento da Encarnação de Cristo: porque Jesus encarnou, passava a ser possível e legítimo os cristãos ultrapassarem as interdições judaicas.¹⁶⁷ Muitos teólogos viam benefícios da prática em espaços religiosos e um exemplo é o Papa Gregório Magno. Durante o século VII, ele propôs que as imagens teriam funções que justificariam suas presenças nas igrejas: primeiro, elas teriam a finalidade de instruir os iletrados, isso porque quem não pudesse ter acesso à escrita, compreenderia as narrativas bíblicas através das imagens; a segunda funcionalidade seria a de representar a história sacra para que assim fosse fixada na memória dos fiéis - remeter ao passado, à vida e morte de Cristo e dos santos mártires era uma forma de fazê-los presente; e, por fim, as imagens suscitariam o sentimento de compunção, ou seja, o sentimento humilde da alma pecadora que sabe de suas falhas - essa sensação, para o líder religioso, levaria o fiel à adoração da Trindade e inspiraria a oração.¹⁶⁸ Contudo, as ideias do Papa Gregório não foram aceitas facilmente.

A questão das imagens se tornou cada vez mais discutida também por conta da decisão da Igreja Ortodoxa em favor de sua veneração. Carlos Magno, por exemplo, por conta das decisões a favor das imagens durante o Segundo Concílio de Niceia,¹⁶⁹ realizado em 787, encomendou o *Libri Carolini*, um relatório teológico que contestava tal culto.¹⁷⁰ No entanto, a chamada *via media* acabou sendo adotada, na qual se aceitava o uso de imagens devido às

¹⁶⁴ BELTING, Hans. *Semelhança e Presença – A história das imagens antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, pp.379.

¹⁶⁵ SCHMITT, O *Corpo das Imagens*, 2007, pp. 51.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 16.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 16.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 60-61.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp 57.

¹⁷⁰ BELTING, *Op.cit.*, pp. 380.

suas funções pedagógicas, contudo se deixava claro que o culto não era à imagem em si, mas à entidade que ela representava.¹⁷¹ Da mesma forma, a *via media* recebeu várias críticas, pois diversos movimentos considerados heréticos questionavam tal prática. O adocionismo, a título de exemplo, contestava o uso de imagens por acreditar que uma noção de dupla natureza de Cristo era inconcebível, já que buscavam preservar a ideia da transcendência absoluta de Deus,¹⁷² - ponto que voltou a ser levantado no momento das Reformas Religiosas. A noção de dupla natureza de Cristo, humana ao mesmo tempo divina, serve como justificativa para a crença de que as imagens poderiam ser concomitantemente produto humano e divino, assim sendo, o fato de guardarem relíquias e por conta da semelhança para com o protótipo, eram perfeitas mediadoras entre os homens e o divino.¹⁷³ Para Hans Belting, a ação da Igreja em prol das imagens é um sinal de uma prática já existente entre os leigos, porém, como houve resistência por parte deles contra as tentativas de proibir o culto às imagens, os teólogos passaram a estabelecer condições e limitações ao acesso a elas.¹⁷⁴

As imagens seriam como aparições, elas preencheriam a ausência dos corpos santos e divinos.¹⁷⁵ Como Schmitt afirma,¹⁷⁶ as imagens sacras eram uma forma de evocar uma outra realidade e eram responsáveis por dizer uma “verdade invisível”. Tais imagens não seriam apenas representações, mas poderiam tornar seus modelos presentes, ou seja, “presentificar” os personagens sagrados.¹⁷⁷ Essa ideia de que a imagem era dotada de presença é visível desde a Antiguidade, como Carlo Ginzburg aponta em sua obra *Olhos de Madeira: Nove Reflexões sobre a Distância*.¹⁷⁸ Para compreender melhor o que era entendido como representação, o historiador parte do exemplo do funeral régio. Esta prática consistia na teoria jurídica de duplo corpo do rei, explorada por Ernst Kantorowicz,¹⁷⁹ de que o rei possuiria dois corpos, um eterno, associado à uma instituição pública e um outro efêmero do soberano como indivíduo. Ginzburg aponta que haveria a existência desse fenômeno entre outros grupos sociais e para comprovar isso, elenca diversos estudos sobre a prática de confecção de

¹⁷¹ SCHMITT, *O Corpo das Imagens*, 2007, pp. 56.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 63.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 16.

¹⁷⁴ BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp. 1.

¹⁷⁵ SCHMITT, *Op.cit.*, pp. 16-17.

¹⁷⁶ O historiador Daniel Russo também discute questões sobre presença e imagens no artigo: RUSSO, Daniel. “O conceito de imagem-presença na arte da Idade Média”. São Paulo: *Revista de História*, nº165, jul./dez. 2011, pp. 37-72.

¹⁷⁷ SCHMITT, *Op.cit.*, pp. 16.

¹⁷⁸ GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: Nove Reflexões Sobre a Distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹⁷⁹ KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

imagens funerárias dentre a sociedade romana. Nesse contexto, a *imago* era considerada equivalente dos ossos, porque se acreditava que elas eram parte do todo, o corpo.¹⁸⁰

Essa associação entre imagem e modelo era vista também na produção da estátua funerária chamada de *kolossoí*, também apontada pelo historiador. Nesse caso, o “duplo” tomaria o lugar do ausente e continuaria sua existência na terra. O *kolossós* fazia parte de um grupo de termos, como “alma”, “imagens oníricas”, “sombra”, “aparições sobrenaturais” e que pertencem, como Jean Pierre Vernant disse, a uma organização mental diferente da nossa. Os estudos que Ginzburg elenca mostram que a ideia de substituição precedeu a ideia de imitação no caso da confecção destas imagens. E que tal fenômeno aponta para uma característica essencial do signo religioso, um desejo frequente de estabelecimento de uma verdadeira comunicação com o divino e de uma presença deste no universo humano.¹⁸¹

Dessa forma, podemos ver que a cultura cristã deu continuidade a esta percepção entre imagem e modelo, primeiramente, através das relíquias, mas que, diferentemente do passado romano, eram inseridas dentro da cidade dos vivos. Para Ginzburg: “A função atribuída às relíquias dos santos no mundo cristão deve ter modificado profundamente a atitude em relação às imagens.”¹⁸² O historiador mostra que a Idade Média teve uma atitude ambígua para com elas, pois de um lado havia o medo da idolatria – herança da tradição judaica – e do outro uma valorização das imagens, ocasionada pela crença na presença do protótipo inserida nelas. Essa ideia de presença era compartilhada pela maioria das pessoas.¹⁸³ Contudo, a aceitação do culto às imagens prevaleceu. Aqueles que aceitavam a prática possivelmente foram influenciados pelos textos de Orígenes que, como Ginzburg mostra, indicou uma divergência entre “imagem” e “ídolo”.¹⁸⁴ Assim sendo, a ideia de presença nas imagens fora aceita no medievo.

Schmitt também concorda com a ideia de que as imagens sacras continham a “Presença Real” de seus modelos, ou seja, eram vistas como “duplos” de seus protótipos, por isso carregavam a presença deles. Para ele, esta presença, primeiramente, se dava porque as relíquias eram armazenadas nas imagens, no entanto, com a popularização do culto às imagens e sua progressiva aceitação – fenômeno que, para Schmitt, pôde ser visto em toda a

¹⁸⁰ GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: Nove Reflexões Sobre a Distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.85-91.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp.92-94.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 96.

¹⁸³ *Ibid.*, pp.100.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp.131.

Europa-¹⁸⁵ estas passaram a caracterizar a presença do modelo de forma independente das relíquias. Para Belting, a popularização do culto às imagens se deu, pois, além de oferecerem um contato com o céu sem o intermédio da Igreja,¹⁸⁶ “(...) elas favoreciam uma experiência em níveis mais profundos, bem como satisfaziam desejos para além dos que as autoridades da Igreja eram capazes de atender.”¹⁸⁷ Além disso, Belting nota a questão da presença nas imagens:

As imagens autênticas pareciam capazes de agir, pareciam possuir *dynamis*, ou um poder sobrenatural. Deus e os santos também passaram a residir dentro delas, como era esperado, e falavam por meio delas. As pessoas olhavam para as imagens com uma expectativa de beneficência, mais importante para o crente do que as noções abstratas de Deus ou de vida além da morte.¹⁸⁸

Essa Presença Real, constatada por Schmitt, dos protótipos através das imagens pode ser vista em inúmeros exemplos, como a prática de levar imagens em procissão para proteção da região ou a crença de que imagens teriam o poder de curar doenças e pestes.¹⁸⁹ Há muitos relatos escritos sobre essa percepção para com as imagens, como o caso do monge Bernardo de Angers que, ao escrever seu *Livro dos Milagres de Santa Fé de Conques*, conta que “(...) o brilho dos olhos das estátuas dá a impressão de que estão vivas e respondem pelo olhar à contemplação fascinada dos fiéis.”¹⁹⁰

A descrição de Angers não apresenta uma “confusão” entre protótipo e imagem (representação), apenas uma sugestão desta - já que a ortodoxia estabelecia que quem era cultuado não era a imagem e sim aquele que ela representava. Contudo, pode-se ver nas práticas do cotidiano dos fiéis indícios desta “confusão”. Sobre isso, Michael Camille afirma que havia uma “concepção mágica” na Idade Média que confundia representação e protótipo.¹⁹¹ Os estudos de Schmitt apresentam a mesma tese e, ao falar sobre as práticas de culto às imagens, o historiador declara:

Todas as práticas de veneração-adoração (prosternações, preces, beijos, oferendas, compensações espirituais, procissões, sonhos, etc.), independentemente do que

¹⁸⁵ SCHMITT, *O Corpo das Imagens*, 2007, pp. 86, nota 66.

¹⁸⁶ BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp.7.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 1.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 2010, pp. 5.

¹⁸⁹ SCHMITT, *Op.cit*, pp. 108.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 189.

¹⁹¹ BASCHET, Jérôme. “Image ou Idoles?”. *Annales ESC*, mars-avril 1991, n °2, pp. 350.

pudesse dizer a teologia, supõem fundamentalmente o reconhecimento de uma *presença*.¹⁹²

A partir de nossa discussão, seria possível afirmar que essa “concepção mágica” de que fala Camille, ou seja, a visão de mundo que poderia fazer alguém ver uma imagem como se esta carregasse a Presença daquilo que representa (seu “protótipo”), é, de fato, uma outra maneira de se referir ao pensamento analógico. Além disso, também podemos supor que a “presentificação” vista também nas imagens destituídas de relíquias ocorre por conta do pensamento analógico. Enquanto as relíquias são sagradas pela Lei da Contiguidade, as imagens tornam-se sagradas, majoritariamente, pela Lei da Semelhança. Como Belting afirma: “Mais importante era a *analogia* entre o relicário e a estátua, ambas provas da presença física do santo e semelhantes entre si na aparência.”¹⁹³

A semelhança nem sempre foi vista com bons olhos pela ortodoxia. Santo Agostinho já dizia que o mundo das similitudes é perigoso,¹⁹⁴ pois o diabo se aproveitaria das semelhanças para causar ilusões. Porém, essa é uma questão paradoxal, já que o gosto pelo semelhante,¹⁹⁵ como Franco Jr afirma, é típico do medievo. Com a popularização do culto às imagens, o perigo da semelhança passou a ser colocado de lado – voltando a ser tópico de debates na primeira modernidade, como veremos no próximo capítulo – e tal semelhança passou a reafirmar a sacralidade do objeto, pois atestava a Presença da entidade em questão. Sobre a questão de uma suposta “confusão”, Belting afirma: “Embora se quisesse venerar a pessoa por meio da imagem, a questão da diferença entre imagem e pessoa pouco preocupava os teóricos do Ocidente, já que não estavam interessados em problemas de identidade.”¹⁹⁶ A aparência da figura do santo, portanto, fortalecia o caráter sagrado da relíquia,¹⁹⁷ quando esta era armazenada nela. A semelhança passava a ser um indício do sagrado.

Vê-se também que o culto às imagens passou a ser tão difundido que, por volta do século XIII, como Schmitt aponta, causou uma transformação profunda nas estruturas sociais e culturais das práticas religiosas, invertendo até a hierarquia que antes colocava a escrita como superior às imagens.¹⁹⁸ Inúmeros relatos de milagres realizados por imagens passaram a justificar cada vez mais a presença delas em ambientes sagrados, o que sinaliza que as

¹⁹² SCHMITT, *O Corpo das Imagens*, 2007, pp. 88.

¹⁹³ BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp. 381. Ênfase nossa.

¹⁹⁴ BASCHET, “Image ou Idoles?”, 1991, pp. 348.

¹⁹⁵ FRANCO JÚNIOR, *Os Três Dedos de Adão*, 2010, pp. 95.

¹⁹⁶ BELTING, *Op.cit.*, pp. 391.

¹⁹⁷ SCHMITT, *Op.cit.*, pp. 187.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 118.

práticas, muitas vezes, prevaleciam sobre as normas.¹⁹⁹ As imagens, então, tornavam visivelmente presentes poderes invisíveis e possuí-las e ter controle sobre elas era uma questão teológica, mas também política, já que esse era um poder referente às duas faces do mundo, como Schmitt indica, a do mundo invisível e do mundo visível.²⁰⁰

No entanto, a Presença Real não estava contida apenas nas imagens, mas também na hóstia - pão consagrado por um membro do clero e que, após sua consagração, passa a se tornar corpo de Cristo. Assim como as relíquias e imagens, a hóstia recebe uma parcela do sagrado através do ritual da consagração que a contagia, tornando-a, também, parcela do sagrado. A relação entre os três objetos de culto já era percebida no medievo. O culto das imagens passou, durante o século XIII, a ser associado com a Eucaristia.²⁰¹ Schmitt aponta a questão: “A forma não tem qualquer ambiguidade: a imagem de Cristo é Cristo, assim como a hóstia é o corpo de Cristo, sua Presença Real.”²⁰² A hóstia era vista como uma “super-reliquia”²⁰³ e era desejo dos fiéis ver a transubstanciação assim como as imagens. A interpretação medieval da Eucaristia é também analógica, pois acredita-se na Presença Real de Cristo na hóstia. Ginzburg também apresenta as questões históricas que possibilitam a relação entre relíquias e Eucaristia. Em sua obra, o escolástico do século XI, Bernard d’Angers, utiliza a palavra *presentia*, há muito associada às relíquias, ao dissertar sobre a Eucaristia. Essa aproximação cada vez mais presente, para o historiador, levou à proclamação do dogma da transubstanciação, estabelecendo a presença do além no mundo dos vivos.²⁰⁴

A partir da relação entre relíquias, imagens e hóstias consagradas, podemos perceber que todos os objetos, pessoas e lugares consagrados estavam interligados, pois compartilhavam uma Presença Real, uma parcela do sagrado neles, formando uma rede de analogias, pois cada um deles era parte de um todo: o divino. Essas conexões, independentes dos objetos presentes nas relações – pessoas, lugares ou objetos –, criavam uma “geografia sagrada, baseadas como estavam em uma concepção de mundo como algo totalmente interligado.”²⁰⁵ Por isso, um osso transformado em relíquia podia ser compreendido como uma Presença integral do mártir ou do santo, pois o pensamento analógico interligava todos os elementos presentes no sistema.

¹⁹⁹ SCHMITT, *O Corpo das Imagens*, 2007, pp.143-144.

²⁰⁰ *Ibid.*, 88-89.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 227.

²⁰² *Ibid.*, pp. 228.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 284.

²⁰⁴ GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: Nove Reflexões Sobre a Distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.101-102.

²⁰⁵ SCHMITT, *Op.cit.*, pp. 235.

Contudo, foi durante a primeira modernidade que essa visão de mundo se modificou drasticamente. A semelhança entre os diversos elementos passava a ser inadequada por sua ambiguidade; o desejo de se delimitar certo e errado, bom e mau, Deus e diabo, levou as relações analógicas ao limite, provocando algo que esta pesquisa nomeará de crise do pensamento analógico. Para compreender os motivos dessa crise, o declínio do pensamento analógico e a insurgência do pensamento lógico, alguns elementos podem servir de pistas: as interpretações reformadas sobre a Eucaristia, o Calvinismo e sua rigidez e as bruxas e seu mundo.



CAPÍTULO II

Semelhantes e Opostos: A Crise do Pensamento Analógico

O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes.²⁰⁶

Inspirado pela obra de Max Weber e, principalmente, por sua ideia de “desencantamento do mundo”²⁰⁷, o historiador Keith Thomas escreveu sua notável obra *Religião e o Declínio da Magia*.²⁰⁸ Nela, Thomas apresenta, através de numerosos exemplos das práticas cotidianas dos ingleses da primeira modernidade, a relação que essa comunidade mantinha com aspectos do sobrenatural de sua crença e imaginário. A partir disso, o historiador mostra que a crença em magia estava intrínseca na mentalidade daquela sociedade e esse modo de ler o universo muitas vezes se confundia com a religião vigente. Contudo, Thomas afirma que, em certo momento da modernidade, teria ocorrido um “declínio da magia” e esse fenômeno teria sido uma das maiores rupturas da história.²⁰⁹ Sua tese é a de que no final da Idade Moderna a magia teria deixado de ser considerada eficaz, dando lugar a uma visão mais racionalista do universo. Esse fenômeno seria resultado de dois fatores: os membros das instituições religiosas teriam deixado de reivindicar a realização de efeitos sobrenaturais dentro do contexto da ortodoxia e, o segundo, a crença na eficácia da magia teria esmorecido por conta do surgimento de novas tecnologias e saberes, que foram oferecendo novas explicações aos infortúnios cotidianos.

²⁰⁶ WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 2008, pp.51.

²⁰⁷ De acordo com Antônio Flávio Pierucci, a expressão “desencantamento”, em alemão *Entzauberung*, significa “desmagificação”. Esta palavra, em seu sentido estrito, significa retirar o feitiço. Para Pierucci, Weber acredita que houve um duplo movimento de “desencantamento do mundo”: o primeiro provocado pela religião, que “desmagifica” a salvação, e o segundo promovido pela ciência que, através do seu movimento empírico-intelectual, transforma o mundo num simples mecanismo causal. PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

²⁰⁸ THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: Crenças Populares na Inglaterra, Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

²⁰⁹ THOMPSON, E.P. “Anthropology and The Discipline of Historical Context”. *Midland History*, vol. 1, Issue 3 (1972), pp. 41-55, aqui pp. 98.

Nessa obra, Thomas segue o pensamento da Antropologia clássica, que dividia Magia, Religião e Ciência em formas compartimentalizadas da interpretação humana acerca de sua realidade. Baseado nisso, o historiador concebe o conceito analítico de Magia como o uso de meios sobrenaturais em uma tentativa de controlar a vida terrena e o cotidiano. Contudo, o autor dá indícios da fragilidade dessa divisão quando ele mesmo afirma que a Magia, na época estudada, por vezes se tornava difícil de ser separada da Religião, já que a primeira utilizava diversos símbolos e elementos da ortodoxia. De acordo com Thomas, o caminho oposto também ocorria, a Religião muitas vezes se confundia com a Magia, pois esta gerava prestígio e muitos membros da Igreja se beneficiavam disto ao validar o efeito “mágico” de muitos objetos e práticas inseridas na ortodoxia. Prova disso seria o posicionamento ambíguo da Igreja Católica nessa questão, pois, de acordo com o historiador, a instituição não validava claramente crenças consideradas mágicas (preces usadas para alcançar os mais diversos objetivos; o culto aos santos não raras vezes feito de forma não ortodoxa etc.), contudo nem sempre proibia suas realizações. Na realidade, tal prática podia ser até mesmo incentivada entre os leigos, pois acreditava-se que isso os atraía à Igreja. Um exemplo de atividade muito popular que era apoiada pela Igreja era o uso de símbolos eclesiásticos como amuletos de proteção.²¹⁰ Entretanto, enquanto ambas, Magia e Religião, estariam altamente interligadas, as duas se oporiam à Ciência, que nesse momento estava em sua fase inicial. A Ciência, para Thomas, seria a forma de ler o mundo através de suas leis naturais, desprendendo os fenômenos cotidianos da esfera do sobrenatural.

A antropóloga Hildred Geertz analisou esse empenho de conceitualização por parte de Thomas. Ela afirma, primeiramente, que o historiador vê os ingleses dos períodos Tudor e Stuart como “pessoas primitivas” e que possuíam também uma “religião primitiva”. Para ela, Thomas vê o termo “primitivo” quase como um sinônimo para “mágico” e ambas as palavras teriam conexão com o tipo de atitude que se tinha com o sobrenatural. Ela continua o argumento declarando que Thomas vê a Religião como um “(...) termo que cobre os tipos de crenças e práticas que são compreensíveis, organizadas, e preocupadas em prover símbolos gerais da vida (...), ao contrário da ‘magia’ que é um rótulo para aquelas crenças e práticas que eram específicas, incoerentes e primariamente orientadas para prover soluções práticas para problemas imediatos e não referentes a nenhum esquema coerente de ideias.”²¹¹ Geertz

²¹⁰ THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: Crenças Populares na Inglaterra, Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 35-39.

²¹¹ GEERTZ, “An Anthropology of Religion and Magic, I”, aqui pp. 72. No original: “(...) a term that covers the kinds of beliefs and practices that are comprehensive, organized, and concerned with providing general

nota outro ponto importante nas conclusões de Thomas, de que a “magia” seria ineficaz e, por isso, contrária a uma tecnologia empírica.²¹²

Inserida na concepção de que é possível separar Magia, Religião e Ciência está a ideia de uma “evolução” do pensamento humano. Esta teoria criou uma corrente de pensamento que via, na primeira modernidade, indícios do surgimento da Ciência vigente, tal qual se vê hoje, e, por isso, um rompimento com uma forma mais “primitiva” de compreender o mundo. Tidos como responsáveis pelo “rompimento” com os arcaísmos do pensamento, os Renascimentos e a Revolução Científica foram compreendidos como episódios de quebra da tradição e, por conta disso, precursores da Ciência incipiente. Esse tipo de resolução popularizou o pensamento de que estes marcos da história haviam sido produzidos por pessoas à frente de seu tempo e que, por conseguirem analisar o mundo de uma forma inovadora, teriam sido capazes de se desvencilhar do pensamento ultrapassado que dominava suas sociedades. Portanto, acreditava-se que essas formas inovadoras de interpretar o mundo seriam os embriões da Ciência e do Racionalismo que afloraram tempos depois. A partir desse “rompimento” da racionalidade, abandonar-se-ia a Magia, um modo rudimentar de explicar o mundo e que, de acordo com Thomas, só era aceitável por falta de tecnologias e conhecimentos mais avançados. Com o desenvolvimento desses novos saberes “pré-científicos” ocorreria o chamado “declínio da magia”.

No capítulo anterior, foram desenvolvidos argumentos críticos que problematizam esta compartimentalização (Magia, Religião e Ciência) concebida pela Antropologia clássica. Primeiramente, pois esses termos não eram bem delimitados e esclarecidos na mentalidade da primeira modernidade: o desejo de categorização é algo próprio dos séculos XIX e XX. Em segundo lugar, não houve rompimentos bruscos de tradição e nem homens que conseguiram ver além de seu próprio tempo. O que é possível perceber ao estudar as pessoas da modernidade era o desejo recorrente em se alcançar “verdades superiores”²¹³, as quais guiaram as diferentes formas de compreender a realidade. E, por fim, os Renascimentos e a Revolução Científica não nasceram exclusivamente de ideias inovadoras, pelo contrário, elas se formaram a partir da própria racionalidade específica da primeira modernidade – que não era nada irracional.

symbols of life (636-637), as against "magic" which is a label for those beliefs and practices which are specific, incoherent, and primarily oriented toward providing practical solutions to immediate problems and not referable to any coherent scheme of ideas”.

²¹²GEERTZ, “An Anthropology of Religion and Magic, I”, aqui pp. 73.

²¹³ CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Em busca de avançar no debate e desvencilhar a racionalidade da primeira modernidade de categorias limitantes, a pesquisa apoiou-se na teoria de Hilário Franco Jr.: a de que o pensamento analógico estruturaria o modo de interpretar o mundo presente nessa época. O conceito de pensamento analógico explica de forma mais satisfatória a grande complexidade da mentalidade cedo moderna. Através desse aparato teórico, não se faz mais condizente separar algo “mágico” de algo “científico”, pois as mais diversas linhas de pensamento compartilhavam de uma mesma estrutura mental, sendo essa formada por relações analógicas.

Para Hilário Franco Jr., o que foi entendido como “leitura mística do universo” consistia em um procedimento analógico.²¹⁴ E ao analisarmos a primeira modernidade, podemos ver que o pensamento analógico continuava muito evidente na mentalidade da Europa ocidental. Inúmeros elementos culturais vistos no período, e que serão esmiuçados ao longo do capítulo, podem demonstrar esse fato. As práticas analisadas no capítulo anterior continuaram muito presentes por toda cristandade desse período. No entanto, no presente capítulo, a atenção será voltada para apenas duas delas, o culto às imagens religiosas e à Eucaristia, práticas que foram alvo de intenso debate teológico nos séculos em questão.

Diferentemente do medievo, no qual havia uma maior ênfase das relações analógicas de semelhança, na primeira modernidade vemos um destaque das associações de oposição. O pensamento analógico se caracteriza a partir do entendimento da sociedade como um universo que se ramifica em indivíduos interligados. No medievo, a cristandade é compreendida como este universo. Todavia, isso muda na primeira modernidade, pois nesse período ocorreram eventos que resultaram na fragmentação desse universo, entre eles as Reformas Religiosas. Dessa forma, a ênfase nas semelhanças, que caracterizava o pensamento analógico no período medieval, foi lentamente substituída pela ênfase nas oposições, instigadas estas pelos novos e diferentes “universos” provocados pela ruptura da cristandade. Isso trouxe, para a visão analógica de mundo, uma severa crise, devida em grande medida à tensão gerada por dois dos pontos resultantes do debate teológico: a ambiguidade da semelhança e o uso excessivo da oposição. A ênfase nesses dois aspectos, a par dos diferentes usos da analogia por grupos ideologicamente distintos, pode ter culminado na desconfiança paulatina para com a perspectiva analógica. No restante do capítulo, procuraremos sondar como esse processo ocorreu.

²¹⁴ FRANCO JUNIOR, Hilário. “Similibus Símile Cognoscitur: O Pensamento Analógico Medieval”. *Medievalista*, nº14, julho – dezembro (2013), pp. 1-38, aqui pp. 9.

2.1. Semelhantes: O Perigo do Olhar e a Dúvida da Presença

Ao longo da Idade Média e Moderna foram registradas inúmeras práticas populares que se estruturavam a partir da analogia, como o culto às imagens sagradas e à Eucaristia. Essas práticas baseavam-se na crença de que tais objetos eram sagrados, pois haviam sido contagiados a partir de um ritual de consagração realizado por um membro da Igreja. A partir dessa crença, o culto às imagens religiosas se tornou comum em toda cristandade com a passagem do tempo. As imagens se tornaram objeto de adoração no âmbito da religiosidade cristã por conta do culto às relíquias, remanescentes de um corpo considerado santo. A partir do princípio de contiguidade presente na mentalidade analógica do medievo, todo objeto que entrava em contato com o sagrado podia produzir novas relíquias. Dessa forma, as imagens em três dimensões que eram usadas para guardar as relíquias, ao sofrerem esse contato direto com o sagrado, passaram a ser consideradas santas independentemente destas.²¹⁵ Outra razão pela qual se popularizou o culto às imagens, é devido à semelhança física com um corpo humano, fator que criava uma ideia de contato direto com a entidade ali figurada.

Dessa forma, no final do medievo e início da primeira modernidade, as imagens foram ganhando novos contornos e usos. Primeiramente, a justificativa para a presença das imagens – tanto as de duas quanto as de três dimensões – nas práticas de culto da Igreja foi de que estas auxiliariam no aprendizado da ortodoxia por parte dos leigos, que em sua grande maioria não sabiam ler. Assim sendo, acreditava-se que as imagens conseguiriam atrair esses fiéis iletrados para a prática da ortodoxia. No entanto, as imagens foram ganhando novos propósitos que iam além de apenas descrever as passagens bíblicas, passando também a serem compreendidas como “pinturas vivas” que expressavam uma retórica própria.²¹⁶ Como o historiador Hans Belting afirma:

A imagem impregnada de sua própria atividade retórica vencia a barreira típica da pintura narrativa e, sem registrar um evento específico, tornava-se uma narrativa em si, seja estabelecendo um diálogo interno entre as figuras representadas, seja abrindo um diálogo externo com o contemplador, para quem posavam ou a quem se dirigiam.²¹⁷

²¹⁵ FRANCO JUNIOR, Hilário. “Relíquia, Metonímia do Sagrado”. *Historiae*, Rio Grande, vol. 1, nº1 (2010): 9-29, aqui pp.14-18.

²¹⁶ BELTING, Hans. *Semelhança e Presença – A história das imagens antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, pp. 449.

²¹⁷ BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp. 450.

Essa forte relação dos fiéis para com as imagens se deu em grande parte pela falta de acesso à cultura letrada, que fez com que os fiéis se aproximassem de uma abordagem sensorial da fé. De acordo com o historiador Edward Muir, antes da Reforma Protestante o processo de obter acesso ao corpo divino era através da visão, do toque e da ingestão.²¹⁸ Por conta disso, a maioria dos rituais cristãos estava de alguma maneira atrelada à materialidade. No entanto, não era qualquer materialidade que era válida; apenas os itens que carregavam o sagrado em si, ou seja, que possuíam a Presença Real de Deus. Como Muir afirma: “Antes da Reforma, o corpo de Deus na missa e os corpos dos santos em seus santuários eram entendidos como presentes de um sentido bastante literal.”²¹⁹ E muitos leigos viam nestes objetos consagrados instrumentos de acesso direto ao sagrado e de controle de certos elementos da realidade.

As imagens, como representações visuais, podiam materializar figuras conhecidas entre os cristãos, como Cristo e a Virgem Maria, além de santos prestigiados em diversos níveis, até mesmo aqueles cultuados em âmbitos locais,²²⁰ e que não possuíam fama amplamente disseminada pela cristandade. A Igreja incentivava a aproximação dos fiéis para com as imagens e auxiliava a validar a crença de que nelas ocorria a Presentificação do sagrado. No entanto, essa nova atitude fez com que a conexão entre os fiéis e as imagens sagradas ultrapassasse, em muitas vezes, o controle da instituição. Dessa maneira, a veneração das imagens nem sempre era considerada ortodoxa. Belting demonstra que as imagens eram veneradas pelos mais diversos motivos, porém, em teoria todas elas estavam submetidas à autoridade do papa, pois era ele quem reivindicava o poder de conceder essa veneração. Entretanto, o historiador também mostra que, ao longo do medievo, o uso legítimo de cada imagem estava sujeito a disputas e controvérsias entre o pontífice, as ordens religiosas e o povo.²²¹

Esse ponto é muito comum nas narrativas populares que viam as imagens como protetoras da comunidade. E isso era viável, pois como detentora da Presença Real, esperavam das imagens atitudes de um ser vivo, que “expressava” suas opiniões e desejos. Um exemplo disso foi um caso ocorrido em Roma, registrado em uma obra do século XIV, o *Guia de Roma para Peregrinos*. O texto conta que uma imagem da Virgem Maria pintada por

²¹⁸ MUIR, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.150.

²¹⁹ *Ibid.*, 151.

²²⁰ WHITING, Robert. *The Blind Devotion of the People. Popular Religion and the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 49.

²²¹ BELTING, *Op.cit.*, pp. 402.

São Lucas, e que estava em posse das freiras de Santa Maria de Tempuli, havia sido confiscada por um papa. Esta imagem fora retirada de seu local habitual e levada à capela *Sancta Sanctorum* com a justificativa de que ela deveria ficar ao lado da imagem de seu Filho, a qual estava no novo espaço. No entanto, ao amanhecer, “(...) a imagem retornou em meio a uma luz brilhante para [o local onde] era venerada pelas freiras, e essa mesma imagem muda de cor durante a Semana Santa, ficando bastante pálida na Sexta-Feira Santa.”²²²

Belting mostra que essa e outras lendas provavelmente foram produzidas como uma forma de criticar a atitude da Igreja em se apossar de muitas relíquias e imagens sagradas. No caso da imagem de Maria citada no relato, esta passou a ser considerada protetora do povo romano, pois se “opôs” ao poder da instituição religiosa e “escolheu” ficar com as freiras.²²³ Dessa forma, as imagens manifestavam uma força maior que a do próprio papa. Belting continua:

Com sua capacidade de se transformar em ferramenta de intervenção celestial, elas serviam para invalidar a ordem estabelecida da sociedade, já que os milagres normalmente conquistavam mais simpatia do que qualquer autoridade terrestre. Com a realização de milagres, as imagens demonstravam um poder que não admitia resistência.²²⁴

Este tipo de narrativa se tornou tão comum durante o século XIV que tais histórias passaram a ser incluídas em sermões e textos religiosos, permanecendo populares também nos séculos subsequentes. Belting apresenta outro exemplo que está descrito em um tratado de penitência chamado *Lo specchio della vera penitenza*, escrito por Jacobo Passavanti no ano de 1354.²²⁵ O registro consiste em uma lenda de Cesário de Heisterbach, um prior cisterciense do século XII. A narrativa conta a história de um cavaleiro que, para retomar suas posses, fez um pacto com o diabo. Para concretizar o pacto, ele se dirigiu para uma igreja e, em frente a uma imagem de Cristo, negou seu batismo. No entanto, no momento de renegar a imagem da Virgem, não foi capaz de continuar com a empreitada. Ele, então, rompeu o trato e pediu perdão à imagem, ajoelhando-se à sua frente. Nesse momento, a imagem da Virgem começou a falar e clamou à imagem de seu Filho criança que carregava

²²² “Guia de Roma para Peregrinos (1375)”. In: BELTING. *Semelhança e Presença*, 2010, pp. 404 e texto 35,6.

²²³ BELTING, Hans. *Semelhança e Presença – A história das imagens antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, pp.403-405.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 405.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 531.

no colo que perdoasse o cavaleiro. A imagem de Cristo bebê virou o rosto e desviou o olhar do homem arrependido. A imagem da Virgem então deixou a de Cristo no altar e se atirou a seus pés suplicando pelo perdão do homem. Nesse momento, a imagem de Cristo respondeu dizendo que era incapaz de negar um pedido de sua Mãe e perdoando-o então.²²⁶

Milagres e lendas envolvendo imagens muitas vezes não dependiam da validação da Igreja. O que era essencial para a crença era o fato de as imagens manifestarem sinais de vida nas narrativas, dessa forma, os fiéis sempre tinham a impressão de se encontrarem diretamente com as entidades celestiais.²²⁷ Tais narrativas inspiravam a relação dos leigos para com esses objetos e imagens de adoração, a qual era bastante complexa e se dava de inúmeras formas. Como era compreendido que através desses itens havia um contato com o sagrado - e, de certa maneira, um controle sobre ele -, estes eram usados em práticas com as mais diversas intencionalidades. As imagens de santos, por exemplo, poderiam ser utilizadas para exercitar a fé, mas também, para conquistar objetivos muito mais mundanos.

Na Inglaterra, em meados do século XVI, foram registradas práticas como a de acender velas diante das imagens para invocar Deus ou pedir a intercessão de algum santo. Para conquistarem graças, os fiéis também ofereciam doações às imagens, como moedas, cera, mel e joias.²²⁸ Keith Thomas também percebe práticas similares em suas fontes; na Inglaterra havia a crença de que São Cristóvão, que frequentemente adornava as paredes das igrejas camponesas inglesas, poderia preservar da doença ou da morte os fiéis que o contemplassem. Ademais, o historiador afirma que, durante a primeira modernidade, acreditava-se que os santos tanto poderiam oferecer doenças como livrar seus fiéis delas.²²⁹

A historiadora Laura de Mello e Souza, ao estudar o Brasil colonial, se deparou com exemplos de usos indevidos de imagens santas. Por exemplo, Rosa Gomes, que viveu na capitania de Minas Gerais durante o século XVIII foi autuada pela seguinte ação:

(...) vendo-se desesperada certo dia em sua casa entre quatro paredes, solitária e sem ventura, pedia aos santos e lha não davam, e não achando pau nem corda para se enforcar, assim desesperada e fora de si, partiu a facão as imagens de Nossa

²²⁶ BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp. 531.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 412 e 417.

²²⁸ WHITING, Robert. *The Blind Devotion of the People. Popular Religion and the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 52-54.

²²⁹ THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. Londres: Penguin Books, 1991, pp. 29.

Senhora, Santo Antonio, inclusive o menino Jesus, decepando-lhe a cabeça e arrancando-lhe os braços.²³⁰

Essa atitude pode ser relacionada com os casos apresentados no início do primeiro capítulo que consistem na utilização de imagens de cera, argila ou manteiga que representariam uma pessoa em específico. Acreditava-se que se a imagem fosse ferida aquele que era representado e que se tornava presente nela também seria ferido. Nessa lógica, machucar e humilhar a imagem era o mesmo que fazer isso com o próprio santo, já que este estava presente nela. Souza afirma que havia uma relação próxima entre fiel e santo, de afetivização e detração, pois o mesmo santo que era cultuado também podia ser rapidamente odiado por não realizar determinado pedido. Essa afetivização da religiosidade, de acordo com a historiadora, foi desaparecendo ou se tornando muito restrita na Europa durante o século XVIII, no entanto, permaneceu comum por mais tempo no Brasil.²³¹

É provável que esse tipo de prática tenha se tornado possível principalmente com o processo de privatização das imagens, ocorrido no final do medievo e primeira modernidade. Esse processo consistiu na produção e comercialização de imagens religiosas para o uso privado dos fiéis. A privatização das imagens, de acordo com Belting, sucedeu por conta de novas necessidades religiosas e sociais. Esse processo as tornou muito disponíveis aos grupos leigos da sociedade, derrubando a exclusividade da posse destes itens sagrados por parte das instituições eclesiásticas. As técnicas de xilogravura e gravura também permitiram o uso particular das imagens, pois tornava a fabricação de objetos devocionais mais barata, conseguindo assim atender a enorme demanda.²³²

O desejo de uma devoção privada, de um contato direto com a entidade representada pela imagem, tem base analógica, pois mesmo as imagens de uso privado eram tidas como detentoras da Presença Real. Com esse novo tipo de devoção, novas narrativas em torno das imagens surgiram, entre elas a de visões miraculosas de fiéis a partir de suas imagens privadas. Os relatos de visões, no imaginário popular, legitimavam a crença da agência das imagens, pois, como Belting reitera, eles provavam que as entidades se faziam realmente

²³⁰ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 160. A historiadora também percebe, a partir das fontes, o uso de crucifixos em rituais de fertilidade e nas práticas de proteção de casas e indivíduos entre as comunidades de africanos trazidos forçadamente ao Brasil, afrodescendentes e povos originários do país (ver página 155).

²³¹ *Ibid.*, 156.

²³² BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp. 522.

visíveis e audíveis através de suas representações materiais.²³³ Além destas narrativas que auxiliavam na comprovação do poder desses objetos, havia uma crença comum de que a verdade se revelava por meio das imagens;²³⁴ dessa forma, seria possível construir um diálogo direto e, principalmente, verdadeiro com o sagrado através delas.

O historiador Adriano Prosperi debate sobre a questão da multiplicação de casos de visões entre os leigos, principalmente mulheres. Esse fenômeno apontava para um perigoso futuro, no qual havia uma forte ameaça aos “donos do poder”, ou seja, a Igreja. A popularização de tais visões entre membros de fora da instituição, faria com que a Igreja não se fizesse mais tão essencial quanto antes. A partir dessa ameaça, os eclesiásticos buscaram definir a “verdadeira religião” em busca de conquistar, como Prosperi aponta, uma “ordem pública”. A Igreja passou a filtrar mais incisivamente as expressões populares de fé, distinguindo o que era verdadeiro e o que era falso. Nessa dinâmica, a materialidade foi atravessada, pois, além das imagens, outros tipos de objetos religiosos eram utilizados no cotidiano, principalmente, com a função de proteção divina:

(...) terços, *agnus dei*, rosários, medalhas bentas e outros objetos passados de algum modo pelo contato taumatúrgico com os ritos sagrados e com os corpos sagrados. Desenfornados e disseminados em grande quantidade por frades e missionários, eram dados e recebidos como instrumentos de proteção capazes de transferir de quem os dava a quem os recebia um efeito salvífico de algum modo consubstancial ao próprio objeto. Abria-se aqui, evidentemente, o âmbito de um comércio social sem limites, onde o objeto delegado a *representar presenças* e influxos positivos e variadamente medicamentosos.²³⁵

A privatização das imagens tornou possível esses tipos de práticas ambíguas e que ocorriam diretamente entre fiel e imagem, sem a necessidade da intermediação de uma igreja. Os fiéis desejavam que as imagens lhes falassem pessoalmente; como Belting afirma, a devoção privada tinha como objetivo uma “união mística” com o sagrado.²³⁶

Outros elementos da materialidade do sagrado possuíam base analógica e eram utilizados em práticas populares de religiosidade e em feitiços. O segundo exemplo a ser investigado é o da hóstia, que se tornava sagrada através do sacramento da Eucaristia. Na

²³³ BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp. 524.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 526.

²³⁵ Grifo nosso. PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013, pp. 459.

²³⁶ BELTING, *Op.cit.*, pp. 522-523.

teologia cristã, a Eucaristia é compreendida como a renovação do sacrifício de Cristo; essa renovação ocorre durante o ritual de consagração da missa católica e nele intercorre o fenômeno da transubstanciação, no qual acredita-se que a hóstia e o vinho utilizados na celebração se transformariam no Corpo e Sangue de Cristo. A Eucaristia, portanto, também tem estrutura analógica, pois é a partir do contágio pelo sagrado, decorrente do ritual de consagração, que o milagre ocorre. Esse contágio se dá tanto fisicamente, já que a hóstia e o vinho estão dispostos no altar da Igreja, quanto pelas orações recitadas pelo celebrante, que também faz parte da estrutura do sagrado.

Entre os séculos XII e XIII, a teoria da transubstanciação estava em processo de refinamento. O medievalista Richard Kieckhefer afirma que nesse período, a presença de Cristo na hóstia consagrada passou a não ser mais apenas uma afirmação vaga, mas uma proposição feita pela Igreja de que Cristo estaria presente toda vez que o padre pronunciasse as palavras de consagração. Com o ritual, a hóstia seria substituída por Cristo.²³⁷ Como Carlo Ginzburg aponta, com o dogma da transubstanciação se estabelece a presença do além no mundo dos vivos e este sacramento acaba por “domesticar” as imagens através da abstração requisitada para a crença no fenômeno.²³⁸ Essa mudança de entendimento para com a Eucaristia e a forma assertiva pela qual a Igreja passou a confirmar a transubstanciação fez com que os fiéis desejassem participar das missas para ver o fenômeno com seus próprios olhos.²³⁹ Para a maioria das pessoas dessa época, a experiência da comunhão vinha da visão, da adoração do Corpo de Cristo, mais do que propriamente sua consumação, já que não era comum para os leigos receber a hóstia consagrada mais de uma vez por ano.²⁴⁰

Esse desejo dos fiéis de presenciar a Eucaristia e ver a transubstanciação tornou a comemoração da festa de *Corpus Christi* uma das mais importantes datas do calendário litúrgico entre os séculos XIV e XVI. *Corpus Christi* é uma solenidade católica que tem como propósito a adoração e a veneração da Eucaristia, ou seja, do Corpo e Sangue de Cristo. Essa festividade foi autorizada em uma bula no ano de 1264 pelo papa Urbano IV,²⁴¹ que o fez por ter se sentindo inspirado pelas visões da freira Juliana de Liège.²⁴² Nessa celebração,

²³⁷ KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 79.

²³⁸ GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: Nove Reflexões Sobre a Distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.102.

²³⁹ KIECKHEFER, *Op.cit.*, pp. 79.

²⁴⁰ MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp. 155-162.

²⁴¹ Após a bula do papa Urbano IV e a popularização do *Corpus Christi*, tornaram-se comuns relatos sobre hóstias que sangravam. Ver em: *Ibid.*, pp. 148.

²⁴² Sobre as visões da freira agostiniana, William J. O'Brien afirma: “*Her vision was of the full moon, splendid except for a dark area which she came to understand was caused by the absence of a feast in honor of the*

a hóstia consagrada não era ingerida, apenas venerada. De acordo com o historiador Edward Muir, multidões se reuniam nas igrejas para ver a elevação do item sagrado.²⁴³

No entanto, como Franco Jr. demonstra, mesmo com a regulamentação do sacramento, os usos considerados mágicos – anteriores à maior especificação doutrinária feita a partir do século XIII – continuaram entre os leigos. Isso ocorreu, pois inserida na comunhão cristã estava a ideia de transmissão do poder, de apropriação das virtudes daquele que foi sacrificado.²⁴⁴ Ou seja, a crença do contágio pelo sagrado. Muitas vezes, então, o desejo dos fiéis ia para além do testemunho ocular da transubstanciação. A crença de que a hóstia se transformava realmente no Corpo de Cristo fez com que popularmente se acreditasse no poder sobrenatural desse item e de qualquer outro objeto que entrasse em contato com ele ou fizesse parte do rito de consagração. Há muitos relatos do uso de hóstias e outros objetos relacionados à Eucaristia em práticas não precisamente ortodoxas. No século VI, havia registros de furtos de pães consagrados para sua utilização em ritos de proteção e outras práticas ditas mágicas.²⁴⁵ Já camponeses europeus do século XI enterravam pedaços de hóstias consagradas, pois acreditavam que nelas estava a presença do Corpo de Cristo.²⁴⁶

A própria Igreja perpetuava o fenômeno da Presentificação através de diversas práticas. Por toda Europa moderna, procissões feitas pelas vilas e cidades com a hóstia consagrada eram muito comuns em tempos de secas ou epidemias, pois acreditava-se que ela oferecia proteção contra tais males.²⁴⁷ Havia também as encenações da Sexta-feira Santa, na qual se retratavam um funeral público de Cristo. Um exemplo dessa prática ocorria em Veneza, onde os sinos eram silenciados, as igrejas eram revestidas com roupagens de luto e os cidadãos usavam preto; as confrarias civis se reuniam dessa forma e carregavam um caixão contendo o Corpo de Cristo em forma de hóstia consagrada, que era enterrado mais tarde na Basílica de São Marcos.²⁴⁸ Na Espanha também havia as procissões de *corpus*, nas quais levava-se a hóstia em um ostensório para exaltá-la durante o trajeto.²⁴⁹ São muitos os tipos de performances de culto à Eucaristia realizadas na Europa cristã da primeira modernidade.

Blessed Sacrament. When the feast was later instituted throughout the Church by Urban iv, Archdeacon of Liege at the time Juliana reported the vision, there was some resistance.”. O'BRIEN, William J. ““The Bread of Angels” in “Paradiso II”: A Liturgical Note”. *Dante Studies*, No. 97 (1979), pp. 97-106., aqui pp. 106.

²⁴³ MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp. 67.

²⁴⁴ FRANCO JR, Hilário. *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 46 -55.

²⁴⁵ SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, 2009, pp. 294.

²⁴⁶ FRANCO JR, *Op.cit.*, pp. 46.

²⁴⁷ MUIR, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 67.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 64.

²⁴⁹ CRUZ, César A.M. *Entre santas e embusteiros: Magdalena de La Cruz (1500-1546)*. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2019, pp.98.

Dessa forma, a crença de que a hóstia trazia junto de si a Presença de Deus foi legitimada e se popularizou, sendo também incorporada nas práticas cotidianas de religiosidade. Passou, então, a ser comum a utilização de hóstias e outros objetos que a tocavam durante o ritual, como pedras d'aras e sanguinhos,²⁵⁰ para diversas atividades feitas fora da supervisão da Igreja, como a feitura de feitiços. Qualquer objeto que estivesse presente no momento do ritual de consagração ou associado a ele poderia ser utilizado, já que carregaria em si o sagrado.²⁵¹

Diversos locais e comunidades da Europa Ocidental, durante a primeira modernidade, registraram práticas heterodoxas envolvendo esses objetos. A obra *Constituições do arcebispado de Lisboa*, do século XV, denuncia o uso de hóstias consagradas e de óleos da crisma no preparo de feitiços. Ainda dentro da jurisdição de Portugal, José Fernandes, residente do Brasil, foi acusado pela Inquisição de furtar de uma missa uma partícula consagrada a qual carregava junto de si, juntamente com “orações supersticiosas”, com o intuito de se livrar de perigos. Contudo, uma semana depois do furto, arrependera-se e consumira a hóstia. Laura de Mello e Souza afirma que a prática de utilizar a hóstia como elemento mágico era antiga na Europa, mas estabeleceu-se na colônia em meados do século XVIII.²⁵²

Na Espanha, também há registros do uso de objetos religiosos para a prática de feitiços, como quando Rodrigo de Reynosa, em sua obra *Copias de las comadres*, documentou o uso da cera do Ciro Pascal na produção de feitiços.²⁵³ Outro exemplo espanhol é o de Magdalena de La Cruz, uma freira do início do século XVI que, além de conversar com uma escultura do Cristo enquanto estava no interior da clausura, relatava que visualizava, durante a consagração, “(...) não um pedaço de massa branca, mas a figura de um menininho ou de uma Cruz rodeada de anjos.”²⁵⁴

Keith Thomas mostra que a hóstia consagrada também era vista como detentora do sagrado na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. As pessoas utilizavam em seu cotidiano a fórmula pronunciada no momento da consagração do pão, pois acreditavam que esta teria

²⁵⁰ De acordo com Laura de Mello e Souza, a pedra d'ara e o sanguinho eram ornamentos ligados à missa. O primeiro referia-se a um “(...) pedaço de mármore contendo orifício interno onde são depositadas relíquias de santos mártires e sobre o qual os sacerdotes consagravam a hóstia e o vinho(...)” e o segundo, “(...) um pedaço de pano fino utilizado pelos sacerdotes para limpar o cálice após a consagração do vinho em sangue de Cristo”. SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, 2009, pp. 284-285.

²⁵¹ MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp. 161.

²⁵² SOUZA, *Op.cit.*, pp. 295.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 295.

²⁵⁴ CRUZ, *Entre santas e embusteiros*, 2019, p.98-99.

capacidade de curar doentes e proteger pessoas da praga. Também havia utilização de outros itens religiosos na Inglaterra moderna. A água benta, por exemplo, era retirada da igreja e dada a doentes como forma de medicação e aspergida em campos para abençoar colheitas, casas e animais. Havia também a crença de que o diabo era alérgico à água benta, então, sempre que havia a suspeita de influência diabólica em alguma situação, era comum utilizá-la como meio de neutralizar a ameaça.²⁵⁵ Além da utilização de itens consagrados, havia o uso de itens manipulados em celebrações litúrgicas que, na mentalidade popular, também ganhavam propriedades especiais. É possível citar o uso de velas abençoadas no festival de Purificação da Virgem como forma de afastar tempestades, ou o emprego de ramos, obtidos no Domingo de Ramos, no tratamento de animais doentes e na proteção contra bruxas.²⁵⁶

Para Muir, os rituais traziam a ordem cósmica para a vida cotidiana, dando às pessoas acesso ao poder divino;²⁵⁷ e era a ideia de contágio, inserida no ritual de consagração, que possibilitava a produção dos mais diversos itens “mágicos”. Devido a essa crença nos poderes desses objetos, possuir tais itens era visto como uma forma de poder, por isso os fiéis tomavam atitudes nem sempre lícitas para obtê-los. Havia diversas maneiras para se ter acesso a um item sagrado, desde as mais simples, como ir à missa e não ingerir a hóstia recebida, guardando-a para utilização posterior em algum tipo de feitiço, às mais ousadas, como furtar o item de alguma igreja (como no caso da pedra d’ara e sanguinhos registrados no Brasil Colônia).²⁵⁸ Esses relatos permitem comprovar as bases analógicas da mentalidade desse período. Utilizando ferramentas conceituais produzidas pela Antropologia, o poder desses objetos pode ser compreendido tanto pela Lei da Semelhança (a partir da reprodução continuada do sacrifício de Cristo ou pela aparência das imagens) como que pela Lei da Contiguidade (o ritual de consagração feito por um homem consagrado que recita palavras sagradas em um espaço também consagrado e contagia o objeto).

Contudo, mesmo que as fontes mostrem como estas crenças e práticas eram populares, foi durante a primeira modernidade que críticas severas começaram a ser feitas a essa forma de compreender o divino. Nesse período, uma desaprovação desta visão analógica do sagrado ocorreu de forma decisiva. Como foi possível perceber no capítulo anterior, durante toda a Idade Média houve grupos que não aceitavam, por exemplo, o culto às imagens. Contudo, a ortodoxia legitimou a prática. No entanto, durante a primeira modernidade, as formas

²⁵⁵ THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, 1991, pp. 32-33.

²⁵⁶ MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp. 156.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 16.

²⁵⁸ SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, 2009.

conflitantes de se relacionar com o sobrenatural causaram um rompimento definitivo da cristandade. Para analisar esse rompimento, dois pontos da crítica à antiga forma de compreender o sagrado serão investigados: a crença em uma ameaça ocasionada pela ambiguidade das imagens e a contestação do fenômeno da transubstanciação.

A prática da veneração das imagens sofria, nesse momento, duras críticas, especialmente por conta dos supostos perigos da semelhança. Durante o medievo e a primeira modernidade, a compreensão que se tinha sobre a visão era fortemente fundamentada na teoria aristotélica. O historiador Stuart Clark explica que essa teoria afirmava que cada objeto produzia uma *species*, que irradiava dele até o olho do mediador, normalmente pelo ar. Essas *species* transmitiam imagens das qualidades físicas dos objetos que as emanavam, ou seja, os objetos emitiam semelhanças ou réplicas de si mesmos que seriam processadas pelos olhos e pelo cérebro de quem as observava. A partir desse pensamento, acreditava-se que todas as metáforas associadas à representação de algo evocavam uma expectativa de precisão, por isso, a visão costumava ser retratada como símbolo da exatidão. Isso é bastante evidente durante o período da Renascença, época que considerava a visão um meio de acesso direto ao conhecimento das coisas.²⁵⁹

A veneração das imagens religiosas estava inserida nesse entendimento sobre a visão. A historiadora Lee Palmer Wandel explica o processo de visão nesse caso:

Cada imagem visual não era apenas ativa, ela gerava 'imagens infinitas de si mesma'. As imagens religiosas, imagens do sagrado, do sobrenatural, eram ainda mais poderosas; seus poderes reflexivos foram multiplicados. Suas imagens não apenas se moviam em direção ao olho humano em um processo de emanção. Eles também refletiam o que era invisível, o oculto: a santidade dos santos, a santidade de Cristo. Como a superfície da água, as imagens religiosas tornaram visíveis os padrões de luz, o mundo oculto do divino; sua substância material fornecia a vidraça que captava e refletia o mundo invisível. As imagens religiosas, tanto no processo de serem vistas através da 'atmosfera luminosa' para os olhos quanto como o espelho do mundo invisível, manifestavam aquilo que os olhos não podiam ver.²⁶⁰

²⁵⁹ CLARK, *Vanities of the Eye*, 2009, pp. 2-15.

²⁶⁰ WANDEL, Lee Palmer, 1989 *apud*. MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp. 193. No original: "Each visual image was not only active, it generate 'infinitive images of itself'. Religious images, images of the sacred, of the supernatural, were even more powerful; their reflective powers were multiplied. Their images not only moved toward the human eye in a process of emanation. They also reflected that which was invisible, the unseen: the sanctity of the saints, the holiness of Christ. Like the surface of water, religious images made visible patterns of light, the hidden world of the divine; their material substance provided the glazing which caught and reflected the invisible world. Religious images both in the process of being seen through 'the luminous

Entretanto, a superioridade da visão frente aos outros sentidos não era uma opinião unânime, de forma que muitos pensadores da época criticavam a teoria das *species* por conta de certas incongruências contidas nela. Como aponta Clark, na percepção desses pensadores, havia circunstâncias em que a aparência e a realidade pareciam colidir, como no caso dos sonhos, das alucinações, das ilusões ópticas e, mais perigosamente, das manipulações demoníacas.²⁶¹ Primeiramente, a visão poderia ser adulterada devido a um estado de embriaguez, mostrando a fragilidade do sentido. Outro indício elencado estaria relacionado aos distúrbios da mente e da imaginação gerados por conta da melancolia. Clark afirma que esta, durante a primeira modernidade, era tida como uma doença preternatural. Ela era responsável por desregular as paixões e deixava o acometido mais suscetível às tentações diabólicas. Como o historiador aponta, acreditava-se que a melancolia criava falsas percepções e, por conta disso, era relacionada à insanidade:

As principais disfunções psicológicas da melancolia estavam, portanto, relacionadas com a criação de imagens, que se tornaram caóticas sob seu impacto. O resultado foi uma falha total em percepções precisas do mundo externo - uma capacidade de construir réplicas mentais completamente convincentes de coisas totalmente inexistentes.²⁶²

A visão também poderia sofrer manipulação através de prestígios. A prestidigitação era a técnica que visava iludir o espectador através de truques visuais. Diversos recursos visuais, desde o uso de espelhos ao emprego da perspectiva, eram relacionados à prestidigitação, e esta, muitas vezes, era lida como um ramo da magia. Clark mostra que Francis Bacon foi um exemplo de intelectual que fez essa associação:

A palavra latina escolhida por Bacon para “malabarista” foi “*praestigiator*”, e “prestígios” teria sido o termo usado por seus contemporâneos, na França e na Itália, assim como na Inglaterra, para as desilusões visuais que causavam. Um prestígio pode envolver qualquer coisa, desde sutileza de alta classe até trapaça de

atmosphere' to the eye, and as the mirror of the invisible world, made manifest that which the eye could not see.”

²⁶¹ CLARK, *Vanities of the Eye*, 2009, pp. 20.

²⁶² *Ibid.*, pp. 53. No original: “*Melancholia's primary psychological malfunctions were thus to do with image-making, which became chaotic under its impact. The result was a total failure in accurate perceptions of the external world—a capacity to construct completely convincing mental replicas of utterly non-existent things.*”

classe baixa, desde que os elementos gêmeos de artifício e impostura estejam presentes, mas é invariavelmente uma questão visual. Em particular, havia uma longa tradição de nomear a *magia praestigiatoria* como um dos ramos formais da magia, onde sempre foi discutida como a produção de efeitos visuais virtuais.²⁶³

A criação dessas “realidades virtuais” podia ser percebida também na arte, através do emprego da perspectiva. Como afirma Clark, a perspectiva reside num paradoxo visual: “(...) engano completo a serviço da veracidade absoluta”.²⁶⁴ Ernest Gilman reitera que, quanto mais a perspectiva na arte busca alcançar a realidade, mais perfeito é o engano praticado sobre o espectador.²⁶⁵ Contudo, mesmo carregando essa questão paradoxal, a perspectiva estipulava um novo modo visual que homogeneizava a organização espacial. Ela passou a ser considerada a forma racional de imitar a visão natural, não apenas por sua lógica e rigor matemático, mas pelo sucesso da reprodução rigorosa. Os teóricos da perspectiva, para Clark, não estavam apenas oferecendo uma outra versão da percepção visual do mundo, adotando essa versão como a “realidade”: a perspectiva passou a corresponder à realidade natural da percepção visual.²⁶⁶ Contudo, por causa das decepções que criava, ela tornou-se alvo de intenso debate. Os artistas que se utilizavam da perspectiva eram chamados de prestidigitadores e magos, portanto, a própria perspectiva era vista como um tipo de magia visual.²⁶⁷

Além dos artistas, inúmeros intelectuais da primeira modernidade empenharam-se nos estudos dos fenômenos visuais e elaboraram diversos experimentos visuais que, muitas vezes, eram chamados de prestidigitação e eram enquadrados dentro da área da magia natural. Giambattista Della Porta, autor da obra *Magiae naturalis*, de meados do XVI, era considerado uma autoridade na “ciência do extraordinário”. Através dos estudos de diversos autores antigos, entre eles Arquimedes, Porta explorou diversos modos de distorção de imagens através do uso de espelhos, criando “aparições”.²⁶⁸

²⁶³ CLARK, *Vanities of the Eye*, 2009, pp. 79. No original: “The Latin word chosen by Bacon for ‘juggler’ was ‘*praestigiator*’, and ‘*prestiges*’ would have been the term used by his contemporaries, in France and Italy as well as England, for the visual deceptions they caused. A prestige might involve anything from high-class subtlety to low-class duping, provided the twin elements of artifice and imposture were present, but it was invariably a visual matter. In particular, there was a long tradition of naming *magia praestigiatoria* as one of the formal branches of magic, where it was always discussed as the production of virtual visual effects.”

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 83.

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 83. No original: “(...) complete deception in the service of utter veracity.”

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 5.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 90-96.

²⁶⁸ CLARK, *Vanities of the Eye*, 2009, pp. 98.

Outro exemplo de intelectual que explorava os fenômenos visuais era o jesuíta Athanasius Kircher, autor de diversos estudos sobre a magia óptica publicados ao longo do século XVII. Clark, ao analisar a obra de Kircher, mostra como ele relacionava as experiências ópticas produzidas em seu tempo com a magia:

Plenamente ciente das pesquisas de Kepler e Descartes, que ele tanto reconheceu quanto, no caso de Kepler, reproduziu, Kircher considerava a óptica como um campo recém-teorizado, mas ainda capaz, como todas as outras artes e ciências, de ter significado mágico. Não havia, de fato, nenhuma diferença entre *scientia* e *magia*, contanto que esta última fosse purgada de seus erros.²⁶⁹

Os erros da magia mencionados por Kircher eram os relacionados com o âmbito diabólico que esta podia assumir. A magia, como visto anteriormente, era considerada ambígua e a magia prestidigitadora não era diferente. O diabo no cristianismo era limitado a produzir apenas efeitos a partir de meios naturais ou preternaturais. Isso gerava a dúvida sobre se os prestígios não contariam com o auxílio demoníaco. Como Clark declara: “Magia boa e má eram fisicamente indistinguíveis, e a única diferença entre elas – uma diferença substancial, obviamente – era o motivo.”²⁷⁰

Assim como as ilusões ópticas poderiam ter origens diabólicas, os sonhos e as visões também poderiam sofrer com as anomalias ambíguas da visão. Os sonhos, ao longo da Idade Média, ganharam importância e, por isso, houve um esforço para analisá-los e classificá-los. Nesse período, o sonho era tido como uma manifestação sobrenatural,²⁷¹ por isso, podia ser entendido como mensagem direta do divino ao sonhador em questão. Devido a isso e à crescente ocorrência de relatos de mensagens sobrenaturais, houve um interesse em catalogar tais relatos. Esse esforço se dava para definir com precisão sua natureza, divina ou diabólica, já que se acreditava que uma das formas que o diabo utilizava para enganar os homens era as manipulações das visões e dos sonhos.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 101. No original: “Fully aware of the researches of Kepler and Descartes, which he both acknowledged and, in the case of Kepler, reproduced, Kircher regarded optics as a newly theorized field yet still capable, like every other art and science, of bearing magical significance. There was, indeed, no difference between *scientia* and *magia*, provided the latter was purged of its errors.”

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 110. No original: “Good and bad magic were thus physically indistinguishable, and the only difference between them – a substantial one, of course – was motive.”

²⁷¹ SCHMITT, Jean-Claude. *O Corpo das Imagens – Ensaios sobre a Cultura Visual na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2007, pp. 303.

O papel do diabo no cristianismo era o de tentar disfarçar suas más intenções através da aparência de ser um semelhante de Deus. Santo Agostinho já havia abordado a questão das ilusões diabólicas em sua obra *De Genesi ad Litteram*. Nela, ele afirma que os demônios, por conta de seus corpos aéreos e a vasta experiência que possuíam, eram capazes de performar incríveis feitos, dando a falsa impressão de serem milagres.²⁷² Um desses falsos milagres que Agostinho cita é o realizado pelos mágicos do Faraó, citado no livro do Êxodo, no qual ele afirma que foram trazidos cobras e sapos à vida com a ajuda de demônios. Tomás de Aquino igualmente discorre sobre o tema, diferenciando *mira* e *miracula*, sendo apenas o segundo divino. O diabo, de acordo com o teólogo, conseguiria apenas criar uma “aparência de realidade”, manipulando os sentidos humanos na produção de maravilhas, já que apenas Deus faria milagres.²⁷³

Os sonhos, durante a primeira modernidade, eram discutidos a partir do que eles significavam e de como eram experienciados. Como Clark aponta, o mundo dos sonhos podia ser considerado moralmente falso ou verdadeiro; de acordo com as categorias cedomodernas, os sonhos poderiam ser enviados por Deus por conta de um bom propósito ou enviados pelo diabo, com uma finalidade vil ou ainda serem moralmente neutros, produzidos através de causas naturais. Como aludido acima, o diabo, na demonologia cristã, era tido como capaz de criar ilusões visuais, sendo capaz também de manipular sonhos. Nesse período, um dos grandes debates sobre os sonhos estava relacionado à questão da bruxaria. Isso porque existia o debate sobre a realidade do sabá: as bruxas iriam mesmo a um lugar físico ou sonhariam com o ritual diabólico? Muitos intelectuais da época acreditavam que o diabo criava ilusões visuais, fazendo com que as bruxas pensassem que iam fisicamente ao sabá, enquanto, na realidade, eram manipuladas através de sonhos. Nessa teoria, contudo, residia um dilema: “Os sonhos demoníacos das bruxas eram, portanto, moralmente falsos, sendo enviados pelo diabo, e epistemologicamente paradoxais, deixando o sujeito sonhador incapaz de dizer a diferença entre experiências de sonho e de vigília.”²⁷⁴

Já o caso das visões, que, como já observado, tornaram-se muito populares com a devoção privada, chamou a atenção de médicos e inquisidores durante a primeira

²⁷² GIELIS, Marcel. “The Netherlandic Theologians Views of Witchcraft and the Devil’s Pact”. In: *Witchcraft in the Netherlands from the fourteenth to the twetieth century*. Tilburg: Universitaire Pers Rotterdam, 1991, pp. 37-52, aqui, pp. 39.

²⁷³ CLARK, *Vanities of the Eye*, 2009, pp. 123-124.

²⁷⁴ CLARK, *Vanities of the Eye*, 2009, pp. 310. No original: “*The demonic dreams of witches were thus both morally false, being sent by the devil, and epistemologically paradoxical, leaving the dreaming subject unable to tell the difference between dreaming experiences and waking ones.*”

modernidade, pois, da mesma forma, havia a possibilidade de terem origem divina assim como diabólica. A apuração dessas autoridades visava responder essa questão e eliminar a ambiguidade do fenômeno. Magdalena de la Cruz, citada anteriormente, foi investigada pela Inquisição espanhola por conta das visões que afirmava ter. A freira dizia ter tido visões da Sagrada Família e da hóstia, além de declarar que teria recebido visitas de arcanjos, almas e santos, entre eles São Francisco, Santo Antônio e São Jerônimo. Por diversos anos, ela foi considerada santa pelos membros de sua comunidade, contudo, a linha entre manifestações de santidade e manifestações diabólicas era tênue. No ano de 1543, em meio a uma doença, um padre desconfiou que Magdalena estava possuída por demônios após negar a confissão, impossibilitando-a de receber os sacramentos. O padre, em certo momento, realizou um exorcismo e, durante o ritual, atestou a presença de dois demônios. Um deles disse que a enferma havia feito um pacto com o diabo e que este havia dado os poderes que atestava ter. Dessa forma, a freira foi aprisionada e investigada pela Inquisição, sendo considerada culpada de heresia em 1546.²⁷⁵

O debate acerca da visão e de seus paradoxos, de acordo com Clark, levou a uma intensa relativização do sentido, auxiliando o desenvolvimento de um novo entendimento da realidade e de como o ser humano a compreendia e interpretava. É importante notar novamente que qualquer âmbito da realidade era compreendido e interpretado a partir da mentalidade específica da época - na qual não se fazia divisão entre Magia, Religião e Ciência. Sendo assim, nada mais natural do que associar anomalias ópticas à demonologia.

As preocupações acerca da imprecisão da visão e dos perigos das manipulações diabólicas se tornaram tema central durante os processos de confessionalização,²⁷⁶ que ocorreram devido às Reformas Religiosas. Para o historiador Rui Luis Rodrigues, confessionalização consiste no “(...) fenômeno da produção quase simultânea de inúmeros documentos que tinham como finalidade sintetizar em ‘fórmulas’ (*formulae*) as doutrinas consideradas básicas para a fé cristã.”²⁷⁷ Em meio a ruptura do cristianismo devido às diferentes formas de interpretar o sagrado e com a formação de novas vertentes religiosas, houve um intenso esforço, por parte de cada igreja, em definir claramente suas doutrinas,

²⁷⁵ CRUZ, *Entre santas e embusteiros*, 2019, pp.99-120.

²⁷⁶ A teoria da confessionalização, como assinalado por Rodrigues, foi proposta por Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling na década de 1970. Seu desenvolvimento ocorre perante a preocupação dos historiadores em analisar as bases formativas do Estado moderno. Sugerimos a leitura de: RODRIGUES, Rui Luis. “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)”. *Revista Tempo*, vol.23, nº1 (2017): 2-21.

²⁷⁷ RODRIGUES, “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)”, 2017, pp. 2.

situando precisamente quem estava dentro e fora delas.²⁷⁸ As confissões de fé tinham caráter disciplinador e buscavam homogeneizar as práticas religiosas de no seio das comunidades que as subscreviam.

Nesse contexto, como aponta Clark, a visão se tornou um tema de disputas confessionais sem precedentes. No final da Idade Média, a devoção era fortemente baseada na visão, a qual era tida como capaz de construir um contato direto e imediato com o sagrado. No entanto, movimentos críticos a esse modo de conceber o contato como sagrado surgiram, os quais pensavam que o “ouvir” deveria se sobressair ao “ver” na religião. A superioridade da palavra perante a imagem era tema central dos debates protestantes e uma das justificativas que esses grupos utilizaram para a mudança de paradigma eram os problemas da realidade visual. De acordo com o historiador, o catolicismo havia se solidificado a partir da experiência visual da fé, aparições de santos e anjos, imagens sagradas, a veneração da hóstia consagrada; a devoção católica era estruturada a partir de elementos visuais. As novas igrejas, para se distanciarem dessa forma de devoção que criticavam, buscaram desacreditar tais experiências visuais apoiando-se no discurso da imprecisão da visão. Por conta disso, as religiões reformadas demonstraram uma grande preocupação para com a questão visual e investiram muito na investigação da sua validade.²⁷⁹

Havia certos problemas também, nas concepções protestantes, com a questão da representação, já que deveria existir um limite em materializar o invisível. João Calvino criticava duramente a representação de imagens. Antes de abordar a crítica de Calvino, faz-se necessário expor sua trajetória dentro do debate religioso da primeira modernidade. Calvino nasceu no ano de 1509 em Noyon e desde muito cedo seguiu a carreira eclesiástica. Aos 14 anos mudou-se para Paris e foi lá que se dedicou ao estudo de diversas línguas, da teologia e do direito. Em 1533, escreveu um discurso atacando a teologia dos escolásticos e, por isso, foi perseguido. Provavelmente converteu-se entre 1533 e 1534 e, com seu afastamento da Igreja Católica, passou a pregar a fé reformada. Por conta disso, foi perseguido e teve de fugir para Genebra, cidade que se tornou um centro do protestantismo europeu. A partir desses eventos, começou a escrever textos sobre religião e em 1536 publicou sua obra *Institutio Religionis Christianae*, a *Instituição da Religião Cristã*.²⁸⁰ Calvino, como ele mesmo aponta,

²⁷⁸ *Ibid.*, pp. 2-3.

²⁷⁹ CLARK, *Vanities of the Eye*, 2009, pp. 162.

²⁸⁰ LOPES, Augustus N. “João Calvino e a Universidade: 500 anos do Nascimento do Reformador (1509-2009). *Fides Reformata*, vol. 14, nº2 (2009): 129-136, aqui, pp. 130.

pretendia, através de sua obra, orientar e ajudar o fiel no entendimento das Sagradas Escrituras.²⁸¹ Ele não buscava apenas reformar a religião, mas todos os indivíduos.

As *Institutas* de Calvino foram, inicialmente, dedicadas ao rei da França, Francisco I, com a intenção de mostrar ao monarca que o movimento reformado não trazia intenções ou novidades revoltosas, pelo contrário, buscava resgatar aquilo que a Igreja Católica teria corrompido.²⁸² Na *Carta ao Rei Francisco I*, Calvino declara sua intenção de ensinar o povo sobre Cristo e defende aqueles que estavam sendo perseguidos no solo francês por criticarem a fé católica. Além disso, ele certifica que a doutrina que ele manifesta não é nova, mas sim, a doutrina cristã restaurada. Nesse texto, o reformador também diz ser necessário investigar os milagres alegados pela Igreja de Roma, pois:

(..) convém que tenhamos sempre em mente que Satanás tem seus milagres, os quais, embora sejam falazes prestidigitações, antes que genuínos prodígios, entretanto são de tal natureza, que podem seduzir os desavisados e simplórios. Mágicos e encantadores sempre se destacaram por seus milagres. A idolatria sempre foi nutrida por milagres de causar pismo.²⁸³

Calvino era um grande crítico da veneração de imagens e, assim como outros protestantes que se baseavam no livro de Êxodo,²⁸⁴ atentava ao perigo das semelhanças. Essa corrente de pensamento entendia que:

(...) a similitude estava no cerne de todas as representações religiosas que eles condenavam, quer se escolhesse chamá-las de ‘imagens’(simulacra) ou ‘ídolos’. Tentar capturar a semelhança do Deus vivo, incorruptível e invisível em uma imagem morta e corruptível era intrinsecamente absurdo e, portanto, impossível, enquanto semelhanças realistas de religiosos mortos corriam o risco oposto de dotá-los de muita vida.²⁸⁵

²⁸¹ CALVINO, João. “Prefácio à edição francesa de 1541 e subsequentes, nessa língua”. In: CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Editora Cultura Cristã, volume 1, 2006 [1559], pp. 39.

²⁸² MARRA, Cláudio A.B (ed.). “Apresentação à 2ª edição”. In: CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Editora Cultura Cristã, volume 1, 2006 [1559], pp. 12.

²⁸³ CALVINO, João. “Carta ao Rei”. In: CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Editora Cultura Cristã, volume 1, 2006 [1559], pp. 24.

²⁸⁴ “Não farás para ti imagem esculpida, nem qualquer semelhança.” (Êxodo, 20).

²⁸⁵ CLARK, *Vanities of the Eye*, 2009, pp. 163. No original: “(...) that similitude was the heart of all the religious representations they condemned(...)”.

Um primeiro ponto que embasa a crítica de Calvino para com as imagens é seu pensamento de que Deus é inimaginável e sua essência é incompreensível. Ele, em sua grandeza, não poderia ser representado em um “pedaço de madeira insignificante”.²⁸⁶ Como diz o reformador: “(...) sempre que lhe é atribuída qualquer representação, a glória de Deus é corrompida por ímpio engano.”²⁸⁷ Ao venerar uma imagem, o reformador diz que a pessoa cultuava apenas madeira e pedra.²⁸⁸ Em diversos momentos, ao longo das *Institutas*, ele adverte o leitor dizendo que Deus reprovava a produção de imagens e afirma que quem as confeccionava, se distanciaria da presença de Deus. Calvino também critica a justificativa das autoridades católicas de que as imagens seriam os livros dos iletrados, dizendo que se compreendessem as Escrituras, nunca fariam tal declaração.²⁸⁹ Ainda, censura os homens e sua necessidade de representação material de Deus:

(...) a carne está sempre inquieta até que haja conseguido uma fantasiosa representação semelhante a si *mesma*, em que vãmente se console como em *real* imagem de Deus. Em quase todos os séculos, desde que o mundo *foi* criado, para que obedecessem a esta cega obsessão, os homens têm erigido representações visíveis, nas quais criam Deus para que esteja diante dos olhos carnis (...). A essa representação segue-se imediatamente a adoração, pois, uma vez que os homens julgavam contemplar a Deus nas imagens, nelas também o adoraram.²⁹⁰

Calvino rejeitava de forma radical a produção de imagens de Deus, pois acreditava que a separação entre Deus e o mundo, entre matéria e espírito, era irreversível, sendo o espírito insensível a toda e qualquer experiência sensorial ou pessoal. A produção de imagens sagradas proporcionava um dualismo entre esses dois âmbitos. Para ele, somente seria passível de reprodução aquilo que está diante dos olhos, já a espiritualidade não deveria assumir figuras corpóreas.²⁹¹

O reformador se identificava, entre outras vertentes, com o pensamento humanista, por isso, ele se posicionava de forma a ressaltar a importância da *Palavra* em detrimento da *Imagem*. Hans Belting afirma que, para o calvinismo, a religião se tornava presente e visível

²⁸⁶ BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp.588 e 697-698.

²⁸⁷ CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Editora Cultura Cristã, volume 1, 2006 [1559], pp. 100.

²⁸⁸ *Ibid.*, pp. 47.

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 105.

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 108.

²⁹¹ CALVINO, *As Institutas da Religião Cristã*, volume 1, 2006 [1559], pp. 112-121.

por meio da palavra da Bíblia, tanto na vida pública como na privada.²⁹² Para Calvino, para chegar a Deus, as Escrituras deveriam ser guia e mestre.²⁹³

De forma geral, as diversas linhas teológicas presentes nos movimentos da Reforma Religiosa buscavam uma religião purificada, mais próxima do cristianismo primitivo, e, para isso, acreditavam ser necessária uma desmaterialização da fé. Esta deveria ser estruturada e pautada apenas na Palavra. Esse movimento tornou a veneração das imagens uma questão central no debate. Havia diferentes opiniões sobre essa questão; Martinho Lutero, por exemplo, acreditava que não era necessário proibir as imagens religiosas, pois o erro estava dentro da prática do fiel e essa poderia ser corrigida através da pregação. Já os anabatistas, da mesma forma que os calvinistas, eram mais radicais, proibindo o uso de imagens.²⁹⁴

Na movimentação contra a veneração de imagens, tornou-se comum a prática de destruição dos itens. Através da iconoclastia, os membros das religiões reformadas buscaram demonstrar a impotência das imagens. Os reformadores procuravam expor as antigas instituições religiosas que, em suas visões, exerciam poder sobre o povo através do uso de imagens ineficazes. Para isso, uma prática comum era a destruição dos rostos e mãos das imagens veneradas. O objetivo, como Belting aponta, era o de destituir os objetos das características físicas que mais impressionavam os fiéis. Sobre essa prática, o historiador ainda declara: “Se as imagens deixavam passar tal sacrilégio impunemente, então ficava comprovada de modo claro a sua impotência. Zombar delas era, às vezes, mais importante do que removê-las.”²⁹⁵ Deixar uma imagem mutilada disponível ao olhar da comunidade era uma forma de mostrar para todos que cresceram respeitando-as que estas não possuíam mais poder sobre os fiéis.²⁹⁶

A própria iconoclastia apresentava uma dinâmica analógica, pois a violência era feita *in effigie*; ou seja, o alvo dos reformadores era a Igreja de Roma, contudo, como este não era um alvo simples, o ressentimento era transferido para as imagens. Como Belting reitera: “A antiga Igreja passou a ser castigada por meio das imagens de culto.”²⁹⁷ Outra denúncia feita contra a Igreja Católica era de associar o uso de imagens de culto e relíquias às práticas pagãs. Logo, o discurso reformado realizava paralelos com o judaísmo, que via o culto às

²⁹² BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp.583.

²⁹³ CALVINO, *Op.cit.*, volume 1, 2006 [1559], pp. 71.

²⁹⁴ BELTING, *Op.cit.*, pp.579-582.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp.583.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp.583.

²⁹⁷ BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp.583.

imagens como erro grave, e utilizavam passagens bíblicas, como a idolatria de Salomão, para embasar suas críticas.²⁹⁸

Ao analisar o alvo da crítica, a Igreja Católica, era possível encontrar várias escolas de pensamento que possuíam opiniões diferentes sobre as imagens, mas a posição oficial foi a de defender o uso delas e a prática de veneração. A principal justificativa era a de que as imagens ofereciam um meio eficaz de propaganda.²⁹⁹ Após o Concílio de Trento, a própria Igreja Católica buscou realizar uma reforma interna e a imagem de culto se tornou a base de sua identidade, dessa forma, a exaltação dessa prática devocional ocorreu. Um dos resultados disso foi a arte barroca, que enalteceu a imagética religiosa e intensificou o detalhamento e uso da materialidade do sagrado. Belting explica essa atitude da Igreja de Roma: “Quanto menos favorável o clima geral se tornava para o antigo uso das imagens, tanto mais esse culto era imposto aos crentes como um dever(...)”.³⁰⁰

Um primeiro indício da crise do pensamento analógico está relacionado com esse debate sobre as imagens e as consequências dele. Como visto, durante o medievo e primeira modernidade, as imagens sagradas eram tidas por muitos como detentoras da presença daqueles que representavam e, dessa forma, carregavam o sagrado em si. Contudo, com as críticas severas dos movimentos reformados, uma nova relação para com esses objetos ganhou espaço. Ao serem destituídas de uma ligação com o além, as imagens deixaram de emanar poder e mistério e passaram a se tornar obra dos homens, objetos triviais.

Como Belting mostra, ao perderem lugar nas igrejas reformadas, as imagens foram investidas de um novo papel: o de representar a arte. A iconoclastia desvelou as imagens de sua aura sagrada e apresentou um segundo tipo de imagem. Para os grupos que seguiam a fé reformada, havia o antigo modo de ver uma imagem - que presentificava o sagrado - e o novo – na qual havia a presença apenas da imagem por si só. Essa mudança de paradigma fica clara no trecho a seguir: “Essa nova presença da obra em si sucede a presença anterior do sagrado. Porém, o que poderia significar essa presença? É a presença de uma ideia que se torna visível na obra: a ideia da arte, conforme concebida pelo artista.”³⁰¹

O historiador também indica que, além da questão religiosa, um novo tipo de tema dentro da arte ganhou espaço nessa época. Com todo o debate acerca das imagens, estas se tornaram objetos de reflexão e, como Belting aponta, convidaram o contemplador a não

²⁹⁸ *Ibid.*, pp.584.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp.608.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp.608.

³⁰¹ BELTING, *Semelhança e Presença*, 2010, pp.580.

considerar literalmente seu tema. O humanismo havia trazido à tona o estudo da Antiguidade e de seus pensadores, dessa forma, temáticas como a mitologia e a cultura clássica também inspiraram os artistas. Assim, as imagens, que anteriormente eram compreendidas como resultados de inspirações divinas, nesse momento passam a ser vistas como produto da ideia do artista.³⁰² A partir dessas questões, é possível ver que houve um certo rompimento com o modo de pensar baseado em analogias. Para muitos, as imagens já não eram uma parte que se conectava com o todo, o sagrado. O poder que antes era conferido a elas entrou em descrédito, pois os laços de semelhança e contiguidade com o sagrado haviam sido contestados.

A crítica reformada aos perigos da semelhança e da visão também teve como alvo o sacramento da Eucaristia. O professor Frank Lestringant mostra que, no caso da França, o debate religioso reformado tinha como alvo principal este sacramento.³⁰³ A querela da Eucaristia já se fazia presente no medievo, quando duas formas de compreendê-la estavam em disputa: de um lado havia os “realistas” que rejeitavam todas as formas simbólicas e tomavam as palavras de Cristo literalmente, do outro, os “simbolistas” ou “sacramentários” que consideravam a linguagem acima de tudo e recusavam inferir uma operação física nos eventos.³⁰⁴ O discurso realista acabou se tornando a forma que a ortodoxia compreendia o fenômeno da transubstanciação, ou seja, Cristo realmente estaria presente na hóstia consagrada. Contudo, críticas a essa visão realista nunca deixaram de ocorrer e era a forma simbolista que estruturava a interpretação dos movimentos reformados.

Ao longo de suas obras, Antoine Marcourt, que viveu no século XVI, elaborou grandes críticas ao modelo realista. Para ele, dizer que Cristo estaria contido e escondido sob as espécies de pão e vinho utilizadas na missa insultava não somente as leis da física, como também a realidade da Ascensão. O sacrifício perfeito de Jesus não poderia e não deveria ser reiterado por nenhum sacramento visível, isso causaria práticas idólatras, pois as pessoas passavam a adorar mais o indício material que o significado da Eucaristia. Marcourt ia além e dizia que a transubstanciação era uma doutrina diabólica, que ia contra toda a verdade das Escrituras. Nesse sentido, ele definiu a missa como uma obra diabólica e o burburinho, sinos, cânticos, incensos e disfarces que acompanhavam a celebração da Eucaristia eram prova

³⁰² *Ibid.*, pp.595.

³⁰³ LESTRINGANT, Frank. *Une Sainte Horreur ou le Voyage du Eucharistie XVI-XVIII siècle*. Paris: Press Universitaires de France, 1996, pp. 11.

³⁰⁴ *Ibid.*, pp 17.

disso.³⁰⁵ Como Lestringant aponta, a grande crítica do reformador francês era em relação a dita Presença de Cristo na Eucaristia. Para ele, Deus subiu aos céus e se encontrava lá desde depois da Encarnação. E era desse céu imaterial que os católicos o faziam “descer”, “(...) a fim de misturar Seu nome e Sua substância com seus feitiços”.³⁰⁶ Por fim, Marcourt instruiu seus leitores a não buscar o Cristo da missa, mas sim o que estava no céu, pois qualquer contato com a substância divina seria um sacrilégio.³⁰⁷

Compartilhando da crítica de Marcourt em diversos pontos, vários grupos que pregavam a reforma da religião reprovavam a crença de que hóstia e vinho consagrados se transformariam no Corpo e Sangue de Cristo. A maioria dos reformadores concordava com a concepção de sacramento medieval se dele fosse excluído o elemento escolástico, que afirmava que os componentes do ritual eram a matéria, a forma e a intenção. Para os reformados, o sacramento consistia apenas na promessa de Deus, elementos materiais os quais Ele anexou como um signo.³⁰⁸

No entanto, cada segmento religioso possuía singularidades em sua interpretação e o campo linguístico tornou-se meio de estruturação das diferentes interpretações. Martinho Lutero, teólogo do final do século XV e início do XVI, aproximou-se da interpretação gramatical das Escrituras, contudo, aos olhos dos outros reformados, ele ainda permanecia bastante próximo da concepção católica. Isso porque Lutero insistia em afirmar que a Presença Real ocorria na Eucaristia e se recusava em abandonar a comunhão ritual ou aceitar uma interpretação simbólica. Para ele, o ritual presentificava Deus e esse era o modo pelo qual o fiel tinha acesso a Ele. Portanto, Lutero acreditava que o ritual mantinha sua eficácia. No entanto, mesmo aceitando a ideia da Presença Real, ele não acreditava que o pão e o vinho se modificavam durante a consagração; ele afirmava que ambos, pão e Corpo, vinho e Sangue, estavam presentes ao mesmo tempo. Essa teoria foi nomeada de consubstanciação.³⁰⁹ Ela era baseada na sinédoque, figura de linguagem de inclusão, na qual ocorre a substituição da parte pelo todo.³¹⁰

Já Ulrico Zuínglio, contemporâneo de Lutero, possuía uma posição mais radical no debate. Para ele, o pão entrava no domínio semântico da representação e não era veículo para a Presentificação de Deus dentre a humanidade. Zuínglio privilegiava as qualidades

³⁰⁵LESTRINGANT, *Une Sainte Horreur ou le Voyage du Eucharistie XVI-XVIII siècle*, 1996, pp 1-4.

³⁰⁶ *Ibid.*, pp 14. No original: “(...) afin de mêler Son nom et Sa substance à leurs sortilèges.”

³⁰⁷ *Ibid.*, pp 14.

³⁰⁸MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp.171.

³⁰⁹ *Ibid.*, pp.172.

³¹⁰LESTRINGANT, *Une Sainte Horreur ou le Voyage du Eucharistie XVI-XVIII siècle*, 1996, pp 19.

espirituais da fé em contraposição ao trabalho dos sacramentos. Para ele, a frase “Esse é meu Corpo”, dita por Cristo, era um exemplo de metonímia bíblica, figura de linguagem que faz uma “troca de nome”. A metonímia, como Muir aponta, substitui o “nome” ou “signo” de uma coisa pelo “nome” de outra. Enquanto os católicos acreditavam que a substância “pão” era transformada na substância “Corpo”, Zuínglio insistia que a única mudança ocorrida era a de nomes.³¹¹ Zuínglio se diferenciava de Lutero também, pois enquanto Lutero acreditava que o mistério poderia ser apenas experienciado e nunca explicado, Zuínglio acreditava que o mistério da Presença Real nunca produziria benefícios, apenas mal-entendidos e erros de fé. Muir afirma que, ao passo que Lutero se manteve firme ao apelo emocional gerado pelo ritual, Zuínglio desejou intelectualizar a fé. Para Zuínglio e seus seguidores, a Palavra de Deus não mais assumia carne, assumia significado.³¹²

Calvino também possuía opiniões singulares a respeito da Eucaristia e da Presentificação. Ele afirmou que: “(...) os antigos não tiveram em conta outra *coisa*, com o termo **sacramentos**, senão que significam os sinais das coisas santas e espirituais.”³¹³ Estes sinais, para ele, expressariam a promessa de que Cristo era o salvador da humanidade, pois “(...) quando não elevamos as mentes além do sinal visível, transferimos para o próprio *sinal* o louvor dos benefícios que nos são conferidos unicamente por Cristo, e isso pelo Espírito Santo que nos faz participantes do próprio Cristo assistido pelos sinais externos (...)”³¹⁴ Portanto, para Calvino, o sacramento era feito a partir de “sinais corpóreos” que representavam “coisas invisíveis”. Na Santa Ceia encontrava-se o “material simbolizante” e o “espiritual simbolizado” e seria através da separação dessas duas esferas que se poderia compreender a Presença de Cristo no sacramento.³¹⁵ Como o teólogo apresenta em sua obra: “(...) os sinais são pão e vinho, os quais *representam* o alimento invisível que recebemos da carne e do sangue de Cristo”.³¹⁶ Para explicar essa Presença, o reformador mencionou o pensamento de Agostinho:

(...) *Agostinho* no-lo faz presente de três maneiras: em *sua* majestade, em *sua* providência e em *sua* graça inefável, *graça* sob a qual compreendo esta comunhão maravilhosa de seu corpo e sangue, desde que entendamos fazer-se *ela* pelo poder

³¹¹ MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp.173.

³¹² *Ibid.*, pp.173-175.

³¹³ CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Editora Cultura Cristã, volume 4, 2006 [1559], pp 279.

³¹⁴ *Ibid.*, pp 282.

³¹⁵ *Ibid.*, pp 352.

³¹⁶ CALVINO, *As Institutas da Religião Cristã*, volume 4, 2006 [1559], pp 343. Grifo nosso.

do Espírito Santo, não por aquela fictícia inclusão de seu corpo sob o elemento (...).³¹⁷

Além disso, o teólogo francês aceitou a proposta de Zuínglio sobre o discurso sacramental ser expresso através da metonímia, mas insistiu que haveria uma “presença espiritual” de Cristo no signo visível do pão. Sobre isso, Calvino declarou:

Resta, pois, que em razão da afinidade que as coisas representadas têm com seus símbolos, confessamos que ao símbolo foi atribuído o próprio nome da coisa (...). Afirmando que esta é uma *expressão metonímica*, figura de linguagem que foi a cada passo usada na Escritura quando se trata dos mistérios.³¹⁸

Para os seguidores dos dois reformadores, como aponta Lestringant, havia na Eucaristia uma relação de contiguidade entre signo e coisa significada, mas essa era de pura exterioridade. Diferentemente dos católicos e luteranos, que afirmavam a identidade parcial ou total de um e de outro, pois tal era a virtude do sacramento que instantaneamente transmitiria ao significante as qualidades do significado.³¹⁹ Contra esse pensamento e apontando as possíveis razões para essa interpretação do sacramento que considerava errônea, Calvino disse:

Porque, se símbolos humanamente cogitados, que são imagens de coisas ausentes antes que marcas de coisas presentes, as quais mui frequentemente até os ofuscam em moldes falaciosos, no entanto lhes são às vezes ornados dos títulos, os quais foram instituídos por Deus, com muito maior razão tomam os nomes das coisas das quais sempre portam não só a significação precisa e mui longe de ser falaz, mas até têm consigo adjunta sua realidade. Tão grande, pois, é a semelhança e proximidade de um para com a outra que se torna fácil sua mútua transposição.³²⁰

Esses erros, para o teólogo, teriam origem em algo para o que também Agostinho já alertava: uma necessidade humana de sacramentos visíveis para a prática da fé.³²¹ Isso faria com que aqueles que não compreendiam o texto bíblico, sentissem um grande apego à materialidade no exercício piedoso. Para ele, tais atitudes resultavam em um culto ímpio,

³¹⁷ *Ibid.*, pp 371.

³¹⁸ *Ibid.*, pp 363. Grifo nosso.

³¹⁹ LESTRINGANT, *Une Sainte Horreur ou le Voyage du Eucharistie XVI-XVIII siècle*, 1996, pp. 19.

³²⁰ CALVINO, *As Institutas da Religião Cristã*, volume 4, 2006 [1559], pp 364.

³²¹ *Ibid.*, pp 285.

degenerado e supersticioso.³²² Ao falar sobre os erros de interpretação da Eucaristia, Calvino também denuncia os equívocos que acreditava haver na doutrina da Igreja de Roma. Sua grande crítica era em relação à crença ortodoxa católica que afirmava que o pão e o vinho se transubstanciariam no Corpo e Sangue de Cristo. Calvino diz que os católicos buscavam Cristo “(...) no que chamam *a espécie de pão*” e chamam esse fenômeno de “presença habitual”.

O reformador, no entanto, negou que haveria uma conversão das substâncias³²³. Ele afirmou que: “(...) a figura desse pão outra coisa não é senão *mera* máscara que aos olhos engana a visão da carne.”³²⁴ Continuando na crítica, Calvino disse que essa “grande superstição” há tempos se fazia presente nas “igrejas papistas”.³²⁵ Ele ainda afirmou que a Igreja Católica encerrava o Corpo de Cristo no pão e declarou que a ideia de transubstanciação era um engano visual, assim como as ilusões que os magos egípcios produziram em frente a Moisés.³²⁶

Contestando a doutrina católica, Calvino também declarou:

Devemos, pois, estabelecer uma presença tal de Cristo na Ceia, *primeiro*, que não o confunda com o elemento pão, nem o encerre no pão, nem de qualquer modo o circunscreva – o que não convém à sua glória -, nem tampouco o prive de sua extensão, fazendo seu corpo infinito, para pô-lo em diversos lugares, ou para convencer de que ele está em todo lugar, no céu e na terra, pois isso claramente repugna à veracidade de sua natureza humana.³²⁷

Esse trecho está contido no capítulo 19 do livro IV do quarto volume das *Institutas*, o qual possui um título que resume bem o pensamento de Calvino sobre a Eucaristia: “A presença de Cristo na Ceia, não transubstancial, nem consubstancial, todavia real, eficaz, ainda que não irracional.”³²⁸ Além de negar a transubstanciação, Calvino também se opôs ao pensamento de consubstanciação de Lutero:

³²² *Ibid.*, pp 285.

³²³ *Ibid.*, pp 354-355.

³²⁴ *Ibid.*, pp 354.

³²⁵ *Ibid.*, pp 363.

³²⁶ *Ibid.*, pp 357.

³²⁷ *Ibid.*, pp 360.

³²⁸ CALVINO, *As Institutas da Religião Cristã*, volume 4, 2006 [1559], pp 360.

Outros, ao notarem que não se pode apagar a analogia do sinal e da coisa significada sem que caia juntamente a veracidade do mistério, confessam que o pão da Ceia é realmente a substância do elemento terreno e corruptível, embora não concordem que haja qualquer mudança que seja, mas mantém o corpo de Cristo encerrado sobre si.³²⁹

Dessa forma, a metonímia era o ponto chave da controvérsia eucarística, pois, como Lestringant declara:

(...) longe de ser indiferente, a escolha da metonímia como tropo de exterioridade representa uma segurança adicional, duplicando, por assim dizer, dentro da língua a distância desejável entre o signo e a coisa significada. Não somente a língua está separada do mundo e comunica com ele apenas por figura, mas o próprio signo linguístico está partido em dois, cortado entre um significante e um significado que se tocam sem se confundirem ou se fundirem.³³⁰

Sendo assim, para os seguidores de Calvino, católicos e luteranos praticavam uma inaceitável mistura entre divindade e matéria comestível, na qual uma se transformava na outra. Os calvinistas, como Lestringant também expõe, entendiam que o Corpo de Cristo se encontrava sentado à direita do Pai desde sua ressurreição: padres e ministros não poderiam fazê-lo voltar à terra a cada missa, nem tampouco encerrá-lo num pedaço de pão. Assim, a semiologia calvinista pode ser compreendida como uma semiologia da separação: o signo implica ausência. Lestringant conclui que Calvino dissocia o significante do significado, distanciando-os tanto que torna a realidade representada ausente.³³¹ Ao tornar o signo indiferente, o debate reformado modificou bruscamente o modo de interpretar não somente a espiritualidade como também toda a realidade em que estavam inseridos.

Essa dialética da separação esmaeceu o modo analógico de compreensão da religiosidade, pois negava as conexões e correlações entre os diversos termos inseridos no universo do sagrado. Mudou de forma brusca a forma de contato com o sobrenatural e tirou da materialidade o acesso a ele. Essa nova forma de interpretação buscou intelectualizar a fé, refutando a relação anteriormente estabelecida através da sensorialidade. Dessa forma, é

³²⁹ *Ibid.*, pp 358.

³³⁰ LESTRINGANT, *Une Sainte Horreur ou le Voyage du Eucharistie XVI-XVIII siècle*, 1996, pp. 20. No original: "(...) loin d'être indifférent, le choix de la métonymie comme trope de l'extériorité représente une sécurité supplémentaire, redoublant en quelque sorte à l'intérieur du langage la distance souhaitable entre le signe et la chose signifiée. Non seulement la langue est séparée du monde et ne communique avec lui que par figure, mais le signe linguistique est lui-même brisé en deux, découpé entre un signifiant et un signifié qui se touchent sans se confondre ni fusionner."

³³¹ LESTRINGANT, *Une Sainte Horreur ou le Voyage du Eucharistie XVI-XVIII siècle*, 1996, pp. 21-23.

possível ver indícios que apontam para um afastamento do pensamento analógico como ponto de referência mental de compreensão de mundo e uma aproximação do modo característico do pensamento lógico. De certa maneira, o embate da transubstanciação entre a concepção calvinista e a concepção católica era um embate entre imagem e abstração. No entanto, a forma lógica de compreensão não ficou restrita ao âmbito da fé, foi, ao longo da modernidade, tornando-se ponto de referência interpretativo para a realidade como um todo.

Além de Franco Jr., outros pesquisadores notaram uma mudança de mentalidade durante esse período e chegaram a teorias similares às do historiador. O historiador Muir, citado anteriormente, é um exemplo. Compreendendo que houve uma mudança estrutural no pensamento a partir desse debate teológico, ele acredita que uma pista desta transição pode ser percebida a partir da criação da ideia de “ritual” elaborada no século XVI, durante os movimentos religiosos de reforma. A grande questão para esses grupos consistia em: o que os rituais eram capazes de realizar? Havia dois modos de responder essa pergunta, de acordo com o historiador. O primeiro modo repousava no que Muir chama de “doutrina da presença”, na qual se acreditava que rituais tornavam algo presente. Esse é o caso da doutrina católica que, como visto, entendia que o ritual de consagração realizado na missa tornava Cristo fisicamente presente na hóstia. Nessa perspectiva era possível trazer algo à existência, como no caso da coroação de um monarca, em que a coroa tornava um homem rei. Esse preceito implicava em uma certa compreensão do tempo e espaço, onde algo estaria presente estando aqui e agora e não estaria presente não estando aqui e agora.³³²

No lado oposto, estava a teoria da representação, que estruturaria o debate reformado. De acordo com os humanistas e os reformadores protestantes, o ritual não deveria ser compreendido como um procedimento que criaria presenças e promulgasse estados de ser, mas como um aspecto da linguagem que comunicava um significado. A Eucaristia era uma forma de relembrar o sacrifício de Cristo e não um fenômeno que oferecia Sua presença física³³³. Como é possível ver através dos escritos dos reformados, passou-se a conceber a ideia de que Jesus era meramente representado no pão e sua piedosa santidade era mais bem representada nas Escrituras sagradas, ao invés do culto de relíquias e imagens. Inspirados pelas preocupações da Hermenêutica, os humanistas e reformados buscaram transformar a

³³²MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp.7.

³³³MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp. 8.

prática da fé, priorizando a busca por interpretar o texto bíblico e deixando de lado a experiência passiva de assistir à celebração da liturgia.³³⁴

Nessa mudança de viés, o ritual católico passou a ser associado a práticas mágicas e crenças supersticiosas pelos reformados. Isso se deu, pois o debate teológico colocou a eficácia do ritual em questão. Esse ceticismo para com o ritual, como aponta Muir, causou uma fragmentação na cultura cristã e gerou uma campanha propagandística, por parte dos reformadores, contra as más interpretações doutrinárias que estavam em voga. Nessa controvérsia, tanto católicos quanto protestantes viram na prática do “outro” erros e associaram tais práticas à magia.³³⁵ A própria concepção de ritual passou a ser compreendida em um sentido pejorativo, como prática do “outro”. O exercício verdadeiro da fé, para os reformadores, não seria um “mero ritual”.³³⁶ Nessa forma de compreender a fé, a Palavra se tornava mais importante do que a materialidade. Todo esse debate teológico foi resultado de uma intensa busca pela verdade, por uma compreensão correta da realidade e da fé. A compreensão de que a visão era passível de erros fez com que a própria materialidade fosse vista como enganosa, dessa forma, apenas a Palavra poderia trazer a realidade.

Esta teoria apresentada por Muir dialoga com a análise de Hilário Franco Jr sobre o pensamento analógico e o pensamento lógico. O debate realizado no período das Reformas Religiosas transformou definitivamente a forma de compreender o sagrado e rompeu com o modelo interpretativo anterior. Diversas críticas questionaram a ideia de que todos os elementos estariam interligados em um mesmo sistema e, dessa forma, as relações analógicas foram prejudicadas. A associação entre os mais diversos elementos do universo sagrado foi refutada pelos reformadores, fazendo com que objetos, como relíquias e imagens santas, deixassem de ser compreendidas elas também como parte do sagrado. Todo o aparato material da prática religiosa passou a ser considerado não só dispensável, como condenável. Com a eficácia do ritual colocada em questão, a materialidade e o poder previamente conferidos a ela passaram a ser vistos como ineficazes. A forma reformada de compreender o sagrado não via funcionalidade na materialidade em si, mas na ação do Espírito Santo através dos sacramentos. Isso ocasionou em uma divisão concreta entre espírito e matéria, entre Deus e homens. Consequentemente, as relações analógicas perderam sua hegemonia.

Contudo, a crítica reformada não foi unicamente responsável por tornar o pensamento analógico vulnerável. Outro debate acalorado teve lugar na primeira modernidade e este, por

³³⁴*Ibid.*, pp. 150-151.

³³⁵*Ibid.*, pp. 152.

³³⁶*Ibid.*, pp. 7.

sua vez, não questionou as estruturas analógicas, pelo contrário, utilizou-as de forma tão exorbitante que as destituíram de credibilidade. Agora trataremos do fenômeno da bruxaria.

2.2. Opostos: Bruxaria e a Crise do Pensamento Analógico

A bruxaria é essencialmente analógica. Isso é perceptível quando se analisa as bases de pensamento que estruturaram a concepção do fenômeno. No entanto, antes de investigar tais estruturas, é importante compreender o contexto em que se deu a perseguição à bruxaria na Europa moderna. Feiticeiras e bruxas estão presentes no imaginário europeu, assim como em outros continentes, desde a Antiguidade.³³⁷ Pensando no contexto cristão da Idade Média, a prática da bruxaria se enquadrava no crime de heresia. Tal crime, até o século XII, era visto como uma questão individual, uma infração privativa na qual havia a escolha de negar a Deus e de se manter fora dos parâmetros da ortodoxia.

Ao longo do século XIII, contudo, o debate teológico modificou a forma pela qual se compreendia a heresia e essa passou a englobar uma associação com o diabo e com demônios. Dessa forma, para uma melhor investigação desse crime, fez-se necessário compreender o poder do diabo e o impacto de suas ações entre os homens. Essas questões passaram a ocupar um papel central nas preocupações da instituição.³³⁸ Nesse processo, ocorreu uma mudança na concepção da figura do diabo, a qual criou entre os teólogos uma obsessão sobre o tema. Essa transformação do imaginário relacionado à figura do diabo foi chamada de “virada demoníaca” por Alain Boureau. De acordo com o historiador, esse processo teria ocorrido entre os anos de 1280 e 1330 e nele se buscou entender de que forma o diabo atuava e como era possível combatê-lo.³³⁹ Como a historiadora Livia Guimarães Torquetti dos Santos afirma:

Essa “virada diabólica” passou a classificar uma série de práticas que foram enquadradas pela cultura clerical no âmbito da *superstitio* e eram vistas, sobretudo,

³³⁷ BAROJA, Julio Caro. “Witchcraft and Catholic Theology”. In: ANKARLOO, Bengt e HENNINGSEN, Gustav (eds). *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 19 e HUTTON, Ronald. *The Witch. A History of Fear, From Ancient Times to the Present*. Londres: Yale University Press, 2018.

³³⁸ SANTOS, Livia Guimarães Torquetti dos. *A demonologia e a narrativa do intruso: do De la démonomanie des sorciers ao Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, a França e suas ficções diabólicas (1580-1613)*. Tese (Doutorado em História Cultural), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2021, pp.93.

³³⁹ BOREAU, Alain. *Satã Herético. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Campinas: Editora Unicamp, 2016.

como resultado de catequese deficiente; o remédio para essas práticas era a penitência. Houve um progressivo alinhamento dessas práticas que vieram a ser entendidas como heresia. Nesse escopo mais amplo, a bruxaria seria uma forma de heresia pois também implicaria num rompimento de fidelidade a Deus e sua verdade e, num compromisso assumido com o diabo.³⁴⁰

Uma questão que se restringia ao indivíduo, portador de uma fé deficiente e necessitado, como medida corretiva, de penitência, passou a ser uma preocupação coletiva, pois presente nestes crimes estava o pacto diabólico. Como visto anteriormente, de acordo com teólogos como Tomás de Aquino, havia a possibilidade deste ser um pacto implícito ou explícito na prática supersticiosa.³⁴¹ Durante os séculos da consolidação do Cristianismo, a prática da bruxaria e da feitiçaria eram relacionadas a continuidades pagãs, contudo, essa visão se modificou com a “virada diabólica”, pois esta gerou uma “diabolização” dos poderes atribuídos às bruxas e feiticeiras, que passaram a ser associados ao diabo.³⁴² A doutrina anterior deu lugar a uma visão que via realidade nos atos diabólicos e, por consequência, na prática da bruxaria. Para Caro Baroja, no momento que a Igreja Católica passou a ver os crimes de bruxaria como reais, a perseguição aumentou.³⁴³ A chamada demonologia, debate erudito acerca dos poderes do diabo e demônios que teve início no século XV e se estendeu até o século XVIII, nasceu a partir destas questões.³⁴⁴ O auge dessa nova visão ocorreu no século XVI quando a “demonomania” se tornou uma “demonolatria”.³⁴⁵ Enquanto a primeira, a “demonomania” consistia nos primeiros estágios do debate sobre a atuação do diabo na terra, a qual só era possível através da permissão divina, a segunda, a “demonolatria”, tratava-se do processo de demonização de grupos e práticas consideradas desviantes da ortodoxia.³⁴⁶

Baroja, ao analisar esta mudança de atitude para com a figura do diabo, analisou diversos textos teológicos e notou de que forma a ideia de bruxaria, tal qual foi vista durante a primeira modernidade, foi estruturada. Como ele afirma:

³⁴⁰ SANTOS, *A demonologia e a narrativa do intruso*, 2021, pp.94, nota 188.

³⁴¹ *Ibid.*, pp.95-96.

³⁴² BAROJA, “Witchcraft and Catholic Theology”, 2001, pp. 19 e HUTTON, Ronald. *The Witch. A History of Fear, From Ancient Times to the Present*. Londres: Yale University Press, 2018, pp. 23.

³⁴³ BAROJA, “Witchcraft and Catholic Theology”, 2001, pp. 19 e HUTTON, *The Witch*, 2018, pp. 27.

³⁴⁴ CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp 13.

³⁴⁵ HENNINGSEN, Gustav e ANKARLOO, Bengt. “Introduction”. In: ANKARLOO, Bengt e HENNINGSEN, Gustav (eds). *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 19 e HUTTON, *The Witch*, 2018, pp. 5.

³⁴⁶ GIEBELS, Daniel N. “Magia e sociedade no Algarve da 4ª década do século XVII”. *Revista do Arquivo Municipal de Loulé*, nº14 (2013): pp., 116-150, aqui, pp.120.

Em documentos e julgamentos papais, a influência do diabo foi descrita como constante, e desenvolveu-se um corpo de doutrina segundo o qual seus seguidores realmente *invertem* as práticas do culto divino e todos os costumes normais e agradáveis, vivendo em um estado de puro horror.³⁴⁷

O historiador Stuart Clark também investigou o fenômeno da bruxaria. Ele aponta que a relação entre demonologia e bruxaria não é direta, porém ela atesta as condições culturais mais gerais que fizeram a bruxaria parecer um perigo real e sua eliminação, urgente. Suas pesquisas mostram que o corpo de ideias que estruturava a teoria da bruxaria fazia sentido para as pessoas da época porque, provavelmente, ele estava em coerência com as ideias sobre outras coisas existentes no momento. Esse corpo de ideias foi nomeado por Clark de “linguagem demonológica”. A linguagem, em sua tese, autorizaria qualquer tipo de crença, mesmo uma como a bruxaria, que, em sua aparência, está radicalmente errada sobre o que poderia acontecer no mundo real. Há dois modelos de conhecimento, como o historiador indica, um modelo realista, no qual “(...) a linguagem é vista como um reflexo direto de uma realidade exterior a ela e os enunciados são julgados verdadeiros ou falsos segundo a precisão com que descrevem coisas objetivas”³⁴⁸ e outro modelo, um antirrealista, que “(...) por estarem cometendo um enorme erro empírico, sua animosidade para com as bruxas devia ser explicada por outra coisa que não a convicção”.³⁴⁹

Baseada nesse modelo antirrealista, a bruxaria incita diversas questões em Clark, pois, como uma crença sem referentes no mundo real foi mantida e acreditada por séculos? Para responder essa indagação, o historiador diz que uma noção diferente de linguagem deve ser considerada, de preferência uma que não acompanhe a realidade, mas que lhe seja permitido constituí-la. Ele continua e mostra que o objeto dessa linguagem seria a própria linguagem e não a relação entre ela e o mundo extralinguístico.³⁵⁰ À vista disso, ele explica:

O ponto essencial é que o sucesso em transmitir sentido – felicidade linguística, por assim dizer – repousa em relações no interior do sistema e não em relações entre o sistema e alguma coisa externa a ele. A linguagem funcionaria perfeitamente, a esse

³⁴⁷ BAROJA, “Witchcraft and Catholic Theology, 2001, pp. 19 e HUTTON, *The Witch*, 2018, pp. 27. No original: “*In papal documents and trials the influence of the devil was described as constant, and a body of doctrine was evolved according to which his followers actually invert the practices of divine worship and all normal and agreeable customs, living in a state of unmixd horror.*”

³⁴⁸ CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp 28.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp 28.

³⁵⁰ CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp 30.

respeito, sem ter de espelhar o mundo de alguma maneira objetiva para si própria; na verdade, o que é real, para seus usuários, sobre o mundo é a questão de que tipos de afirmações de parcelas da realidade sua linguagem lhes permite fazer com sucesso. Isso tem sido tomado como tendo consequências cruciais para a atribuição de veracidade ou falsidade a signos linguísticos. Pois daí se seguiria que, se o que foi significado era considerado uma verdade pelo usuário da linguagem (ou, nas circunstâncias, um erro) no que concerne ao mundo externo – o mundo dos referentes – então sua capacidade de transmitir o significado de verdade (ou erro) não seria mais uma questão de sua correspondência com aquele mundo, mas de suas relações com outros signos para fazer afirmações verdadeiras (ou errôneas) sobre ele.³⁵¹

A partir desse trecho da obra *Pensando com Demônios*, na qual Clark aborda a linguagem e seu papel na formação da compreensão do fenômeno da bruxaria, é possível fazer algumas relações com a concepção de pensamento analógico. Como no conceito concebido por Franco Jr., a linguagem demonológica é dotada de sentido e credibilidade a partir das relações entre os elementos inseridos no universo cultural a que pertence. As relações entre os signos inseridos na linguagem demonológica, como Clark demonstra, são feitas a partir de analogias, podendo ser elas de oposição ou inversão em relação a outros signos e significados do universo linguístico em questão. Nesse sentido, o historiador afirma que a bruxaria tem “(...) seu significado localizado não positivamente nas ações das bruxas, mas negativamente e contrastivamente, em relação com os significados de outras ações conhecidas na época.”³⁵² Ou seja, a “(...) bruxaria foi construída dialeticamente em termos do que ela não era (...)”.³⁵³

Como Clark afirma, estruturalmente a bruxaria é um ato de pura inversão.³⁵⁴ O fenômeno era uma réplica exata, porém, invertida, da ordem social e religiosa vigente. A dinâmica da inversão não era estranha ao medievo e à primeira modernidade. O comportamento festivo da Europa Ocidental desses períodos funcionava a partir da inversão. Pesquisadores como Mikhail Bakhtin, Natalie Zemon Davies, Peter Burke e o já citado Edward Muir exploraram os elementos carnavalescos da sociedade europeia da primeira

³⁵¹ *Ibid.*, pp 31.

³⁵² *Ibid.*, pp 38.

³⁵³ *Ibid.*, pp 38.

³⁵⁴ CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp 40.

modernidade e evidenciaram a inversão contida neles.³⁵⁵ Bakhtin descreve a inversão no seguinte trecho:

O carnaval celebra o aniquilamento do velho mundo e o nascimento do novo, do novo ano, da nova primavera, do novo reino. O velho mundo aniquilado é apresentado juntamente com o novo, representado com ele, como a parte agonizante do mundo bicorporal único. É por essa razão que as imagens de carnaval oferecem tantas coisas ao avesso, rostos invertidos, proporções violadas de propósito. Isso se manifesta sobretudo nas vestimentas das pessoas: homens fantasiados de mulheres e vice-versa, roupas vestidas do avesso, roupas do alto postas no lugar das de baixo, etc.³⁵⁶

Davies, em sua obra, analisou profundamente os festivais urbanos, como a Festa dos Bobos e o Charivari. O primeiro, ela explica, ocorria na época do Natal e era patrocinado pelo clero; um coroinha ou capelão era escolhido para ser o bispo e se tornava responsável por liderar a festa. Enquanto isso, o baixo clero imitava a missa e a confissão e conduziam um asno ao redor da igreja. Já o segundo tipo de festival urbano, o Charivari, consistia em um desfile no qual a inversão era encenada. Nesse processo, normas sociais e religiosas vigentes eram reforçadas. Os grupos que organizavam tais festividades foram nomeados pela historiadora de “Abadias do Desgoverno”, grupos informais de amigos e familiares que agiam como cortes e instituíam suas jurisdições e decretos. Eles eram os responsáveis por ridicularizar o governo e as pessoas da comunidade que agiam de forma inusitada ou desviante da norma.³⁵⁷ Como Davies aponta:

Pessoas reais eram ridicularizadas por seu comportamento cotidiano real pelas Abadias em charivaris e desfiles clamorosos: os maridos que apanhavam da esposa eram conduzidos pela cidade por uma multidão barulhenta, mascarada e fantasiada, montados de costas num asno (...).³⁵⁸

³⁵⁵ BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. Brasília: Editora HUCITEC, 1977; DAVIS, Natalie Z. *Culturas do Povo. Sociedade e Cultura no Início da França Moderna: Oito Ensaios*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1990; BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna. Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013 e MUIR, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

³⁵⁶ BAKHTIN, *Op. cit.*, 1977, pp. 360.

³⁵⁷ DAVIS, *Op.cit.*, 1990, pp. 88-89.

³⁵⁸ DAVIS, *Culturas do Povo*, 1990, pp. 89.

Ela também mostra que esses maridos não eram as únicas vítimas dos “abades”: “(...)viúvas ou viúvos que tornavam a casar eram vulneráveis, assim como maridos enganados pela esposa e os maridos que espancavam suas mulheres durante o mês de maio (um mês especial para as mulheres).”³⁵⁹ Ao investigar as origens e motivações destes fenômenos, Davies se deparou com alguns tipos de leitura como a que via em tais festivais da inversão uma forma de reforçar as normas ou, ao contrário, um momento de liberdade perante as rígidas expectativas sociais presentes na primeira modernidade.³⁶⁰

Peter Burke também percebeu a dinâmica da inversão no que ele chama de “mundo de cabeça para baixo” do Carnaval em sua obra *Cultura Popular na Idade Moderna*.³⁶¹ Analisando o fenômeno a partir da Antropologia, o historiador afirma que se encontram pares opostos ao se investigar mitos, ritos e outras formas culturais. No caso do Carnaval, seu oposto seria a Quaresma. Por exemplo, o primeiro era representado por uma pessoa gorda (tempo de bonança) e o segundo, por uma magra (tempo de jejum). Burke detalha a inversão carnavalesca como tema de ilustrações do século XVI no seguinte trecho:

Havia a inversão física: as pessoas ficavam de ponta-cabeça, as cidades ficavam no céu, o sol e a lua na terra, os peixes voavam ou, item caro aos desfiles de Carnaval, um cavalo andava para trás com o cavaleiro de frente para a cauda. Havia a inversão da relação entre homem e animal: o cavalo virava ferrador e ferrava o dono; o boi virava açougueiro, cortando em pedaços um homem; o peixe comia o pescador; as lebres carregavam um caçador amarrado ou giravam-no no espeto. Também se representava a inversão das relações entre homem e homem, fosse inversão etária, inversão de sexo ou inversão de *status*. O filho aparecia batendo no pai, o aluno batendo no professor, os criados dando ordem aos patrões, os pobres dando esmolas aos ricos, os leigos dizendo missa ou pregando para o clero, o rei andando a pé e o camponês a cavalo, o marido segurando o bebê e fiando, enquanto sua mulher fumava e segurava uma espingarda.³⁶²

Edward Muir também analisa o Carnaval na primeira modernidade e afirma que tais relações de oposição indicam uma crítica e sátira a crenças e práticas católicas da época.³⁶³ Como apontado por Muir, assim como por outros historiadores, buscou-se compreender as

³⁵⁹ *Ibid.*, pp. 89.

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 90-92.

³⁶¹ BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna. Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013, pp. 252-261.

³⁶² BURKE, *Cultura Popular na Idade Moderna*, 2013, pp 256.

³⁶³ MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, 2000, pp. 98.

origens e motivações de tais expressões culturais que se baseavam na inversão. Muitos indicaram que seria uma forma de crítica ao sistema vigente, outros declararam que esta seria uma forma que as classes dominantes teriam encontrado para reafirmar as normas que impunham, ao oferecerem um momento de liberdade no meio de uma vida de opressão para evitar revoltas. Contudo, é possível ir além na investigação.

A partir do conceito de pensamento analógico, podemos compreender que a estrutura de pensamento da Europa da primeira modernidade utilizava relações analógicas para interpretar a realidade à sua volta. Com isso, é natural perceber que tais associações baseadas na inversão eram expressões destas relações analógicas, neste caso por oposição, que estruturavam o pensamento europeu. A busca por uma funcionalidade da inversão do Carnaval sem levar em conta o pensamento analógico deixa de captar toda a complexidade do fenômeno. Clark afirma que estes festivais são longevos, pois a inversão apresenta tanto um papel de estranhamento como de esclarecimento, já que ele “(...) perturba o próprio sistema de classificação que lhe dá significado e o faz no mesmo instante em que aquele significado é absorvido.”³⁶⁴ Quando unimos esta concepção com a de pensamento analógico, chegamos mais perto de alcançar a profundidade do fenômeno e sua relação com a leitura vigente da realidade.

Clark, em sua obra, aponta a conexão entre tais festividades e a bruxaria: “A mascarada e o sabá eram, ao que parece, instituições paralelas, modificações do mesmo sistema de categorias e da mesma linguagem simbólica.”³⁶⁵ Para o historiador, a bruxaria era vista como uma “máscara”, ou seja, um espaço de ilusão, falsidade e paródia do religioso.³⁶⁶ Essa realidade invertida da bruxaria era estruturada pelo pensamento analógico, através de suas relações analógicas de oposição. Dessa forma, mesmo a partir da oposição, a bruxaria e a ortodoxia faziam parte do mesmo universo, no qual todos os seus elementos estavam relacionados. Isso fica perceptível no seguinte trecho da obra de Clark: “A bruxaria certamente se tornou alvo de um ódio especial, precisamente porque os cristãos poderiam reconhecer muito de si próprios neste tipo particular de alteridade.”³⁶⁷ Clark nos mostra que três pontos são essenciais para a criação dessas relações de oposição:

³⁶⁴ CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp 57.

³⁶⁵ *Ibid.*, pp. 48.

³⁶⁶ *Ibid.*, pp. 51.

³⁶⁷ CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp. 59.

(...) primeiro, uma consciência geral da relação lógica de oposição, sem cuja inversão ele nem mesmo poderia ser cogitado; segundo, uma familiaridade com os elementos simbólicos particulares que permitiam interpretar as ações do demônio e bruxas como inversão; e terceiro, a apreensão da regra ou ordem efetiva implícita em qualquer inversão individual que eles (alegadamente) cometiam.³⁶⁸

É possível relacionar o primeiro ponto, a consciência geral da relação lógica de oposição, com a estrutura de pensamento formada por analogias. Já no segundo ponto Clark explora os signos que compõem a linguagem demonológica. Nesse ponto, também é possível associar essa questão com a tese de Franco Jr., pois ele afirma que enquanto a mentalidade é o complexo de emoções e pensamento analógico, o imaginário, é a decodificação e a representação cultural, portanto historicamente variáveis, desse complexo.³⁶⁹ Assim sendo, a inversão seria a expressão das relações analógicas estruturantes da mentalidade enquanto a bruxaria seria um elemento histórico resultante da decodificação dessa mesma mentalidade. Outro ponto que torna possível a aproximação da tese de Clark com o conceito de pensamento analógico é que ele afirma que a cultura europeia era baseada em opostos,³⁷⁰ nos remetendo à questão do pensamento analógico.

Esse fenômeno é explicado por Clark através do conceito de binarismo; o pensamento moderno era composto por classificações duais, coisas “positivas” e “negativas”. Isto se daria por conta do ponto central do cristianismo, o qual consistia na oposição entre Deus e o diabo, que, por sua vez, possuía caráter assimétrico (já que Deus sempre seria inigualável), contudo, complementar (pois o bem necessita do mal para justificar sua existência).³⁷¹ Em sua obra, ele busca investigar o papel do binarismo na primeira modernidade e seu lugar dentro da cultura cristã ocidental do período. Sendo assim, o historiador afirma:

Nos próprios séculos XVI e XVII (...), heranças dos desdobramentos passados e contemporâneos no gosto linguístico e nas sensibilidades religiosas predispueram os europeus cultos a verem as coisas em termos de oposição binária em tal escala que podemos pensar nisto como um dos traços culturais e mentais distintos da época.³⁷²

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 61.

³⁶⁹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os Três Dedos de Adão: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 69.

³⁷⁰ CLARK *Op.cit.*, 2016, pp. 62.

³⁷¹ *Ibid.*, pp. 122.

³⁷² CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp.66.

A partir disso, é plausível unir a ideia de Clark juntamente com a de Franco Jr., pois o binarismo que predis põe os cultos europeus, pode ser compreendido como componente do pensamento analógico. Ademais, Clark afirma que a oposição binária, entre os europeus da primeira modernidade, era mais um fenômeno conceitual, moral e ideia intelectual do que algo efetivamente praticado em suas instituições e grupos sociais.³⁷³ No entanto, é possível notar nas práticas documentadas do medievo e da modernidade (como foi visto no primeiro capítulo e como será descrito no terceiro) aspectos do binarismo e das relações analógicas como um todo. Entretanto, Clark comprova que a concepção binária estava muito presente no imaginário erudito, de forma que esse grupo teve grande participação no estabelecimento do estereótipo da demonologia e da bruxaria entre os séculos XVI e XVIII.

A bruxaria, por ser fundamentada na inversão, foi conhecida como um tipo de desordem, dessa forma, era considerada um ato político. Como Clark reitera: “Por analogia, ela inculcia nos atos de desordem social um significado muito além de seu caráter imediato, atribuindo-lhes repercussões em todos os outros planos de governo.”³⁷⁴ A compreensão política da bruxaria, sendo essa um plano diabólico, uma forma na qual o diabo teria encontrado para acolher desertores da fé cristã, fez com que esse crime fosse visto como um problema urgente a ser enfrentado. E não apenas combatido pela instituição religiosa, mas também pelos monarcas e pelas instâncias seculares, pois era um fenômeno que ameaçava a soberania real.

Um exemplo da relação entre sagrado, política e bruxaria pode ser visto em algumas atitudes de James VI. O rei da Escócia, no final do século XVI, contrariou os membros da Igreja Reformada e ordenou que ele e sua rainha, Anne da Dinamarca, fossem ungidos com óleo consagrado durante a cerimônia de coroação. A unção nesse tipo de cerimônia possuía um significado sobrenatural, oficializando a concessão divina de direitos, remontando à tradicional percepção do monarca como um representante de Deus na Terra. Além disso, James VI não queria que nada pudesse invalidar sua posição de rei. No entanto, os membros reformadores da Igreja da Escócia, de viés calvinista, repudiavam tal prática, pois esta era associada à ideia de superstição e ao catolicismo e buscavam tirar todos os aspectos mágicos da cerimônia de coroação. Os historiadores Normand e Roberts debatem a questão no seguinte trecho: “Este desacordo diz respeito à questão política da natureza da realeza: se o

³⁷³ *Ibid.*, pp.71.

³⁷⁴ *Ibid.*, pp. 111.

poder sobrenatural pode ser acessado através de tais cerimônias, e se o monarca pode receber poder sobrenatural de Deus, questão com implicações para questões políticas de legitimidade e poder.”³⁷⁵

Esse debate reside em uma questão explorada por Stuart Clark: a política mística. O historiador afirma que a política, na primeira modernidade, baseava-se numa ideia de “autoridade carismática”, ou seja, indivíduos supremamente “dotados por graça” que possuiriam qualidades excepcionais de heroísmo, religiosidade e sabedoria.³⁷⁶ Dessa forma, monarcas e magistrados, por exemplo, possuiriam um caráter “sacrossanto”.³⁷⁷ Como ele declara: “Todas as formas políticas se originavam com Deus e eram outorgadas aos homens como favores divinos mediante a autoridade temporal de governantes agindo à sua imagem e como seu tenente ou vice-regente.”³⁷⁸ A unção, nesse sentido, possuía uma dinâmica analógica, pois era através do contato com o óleo consagrado que se tornava também sagrada a figura do rei. Além disso, a unção configurava num ritual que confirmava e oficializava a autoridade carismática do rei; era uma continuação do método que o próprio Deus realizava para instituir reis, transmitindo-lhes carisma e fazendo deles “outros homens”, distantes do aspecto profano e aproximando-os do sagrado.³⁷⁹

Essa concepção pode ser vista como uma continuidade da tradição anterior e, por consequência, do pensamento analógico. James VI afirmou que o ritual seria despido de qualquer superstição, no entanto, a sua posição foi ambígua já que a unção seria o ato central da coroação de Anne.³⁸⁰ O próprio rei, ao exigir que a unção fosse realizada tanto nele quanto na rainha, acabava reafirmando a importância e a ideia de eficácia do ritual analógico. Esse episódio expõe os conflitos entre o monarca e a nova instituição religiosa. A posição dos reformadores em relação à monarquia era bastante incisiva. Eles acreditavam que se o rei não seguisse fielmente as Escrituras, ele não seria considerado digno de sua posição, como pode ser visto no seguinte trecho da *Confissão de Fé Escocesa*, publicada em 1560:

³⁷⁵ NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 36. No original: “This disagreement concerns the political question of the nature of kingship: whether supernatural power can be accessed by such ceremonies, and whether the monarch can receive supernatural power from God, question with implications for political issues of legitimacy and power.”

³⁷⁶ CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp. 724.

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 736.

³⁷⁸ *Ibid.*, pp. 751.

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 770.

³⁸⁰ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 37.

Confessamos e reconhecemos ainda que as pessoas que são colocadas em posição de autoridade devem ser amadas, honradas, temidas e mantidas na mais reverente estima; porque eles são os tenentes de Deus, em cuja sessão o próprio Deus se senta e julga (sim, até mesmo os próprios juízes e príncipes), a quem por Deus é dada a espada, para louvor e defesa dos homens bons, e para vingança e punir todos os malfeitores declarados. Além disso, aos Reis, Príncipes, Governantes e Magistrados, afirmamos que principalmente e principalmente a conservação e purgação da Religião pertencem; de modo que não apenas sejam nomeados para a política civil, mas também para a manutenção da verdadeira religião e para suprimir qualquer idolatria e superstição (...).³⁸¹

Este desejo de James VI de ser consagrado e oficializar sua posição de representante de Deus na Terra influenciou sua atitude para com a bruxaria. Pois, já que ele era uma autoridade carismática, sua responsabilidade como tal era impedir os avanços das ameaças diabólicas e da bruxaria. A partir disso explica-se a grande participação do rei na investigação e perseguição à bruxaria. Além de ter sofrido uma suposta tentativa de assassinato por bruxas, James VI, como rei consagrado tornava-se grande inimigo do diabo. Por isso que, em um dos testemunhos do episódio de North Berwick, a acusada afirma que o diabo lhe confidenciou que seu maior rival era James VI. Essas questões, contudo, serão mais detalhadamente trabalhadas no próximo capítulo.

Além disso, a bruxaria ganhava uma grande atenção, pois, nesse contexto também ocorriam as Reformas Religiosas que, no bojo de seus processos de confessionalização, tornaram o mundo europeu extremamente dicotomizado. Como Clark afirma:

A ocasião para esse modo de falar foi, certamente, o surgimento da rivalidade confessional fundamental e o desenvolvimento de programas ainda mais intensivos de purificação religiosa. Quaisquer que tenham sido os antecedentes do conflito, o aparecimento de igrejas protestantes, a reação católica a isto, e o surgimento das hostilidades subseqüentes dividiram a Europa numa escala sem precedentes.³⁸²

³⁸¹ “Of the Civil Magistrates”. In: *The Scots Confession of 1560*. Disponível em: <https://www.fpchurch.org.uk/about-us/important-documents/the-scots-confession-1560/#c24> (acesso dia 18/10/2023). No original: “We further Confess and acknowledge, that such persons as are placed in authority are to be loved, honoured, feared, and held in most reverent estimation; because that they are the lieutenants of God, in whose session God himself doth sit and judge (yea even the Judges and Princes themselves), to whom by God is given the sword, to the praise and defence of good men, and to revenge and punish all open malefactors. Moreover, to Kings, Princes, Rulers, and Magistrates, we affirm that chiefly and most principally the conservation and purgation of the Religion appertains; so that not only they are appointed for civil policy, but also for maintenance of the true Religion, and for suppressing of idolatry and superstition (...).”

³⁸² CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp.97.

Nessa Europa de opostos, as relações analógicas foram gravemente desgastadas. Isso porque, com o auge do binarismo – e, por consequência, das relações por oposição –, o medo das ameaças diabólicas e dos perigos da bruxaria desencadearam uma extensa perseguição, punindo de diversas formas aqueles que eram julgados culpados de tais crimes. Dessa forma, a demonologia dotava as instituições religiosas de um grande poder, pois através da perseguição à bruxaria, elas erigiam e mantinham as normas conservadoras como opostos do desregramento diabólico.³⁸³

O ápice da oposição e do pensamento analógico que possibilitaram a ideia da bruxaria, no entanto, a dotaram de estruturas instáveis. O fenômeno carregava em si um paradoxo, quanto mais perfeitamente construído o estereótipo da bruxaria na mentalidade popular, mais passível de descrença ele se tornava. Como Clark atesta: “Retratar a bruxaria não como uma inversão aproximada, e sim *perfeita* do mundo normal (...) era relacioná-la tão estritamente com aquele mundo que sua condição como acontecimento objetivo poderia se tornar suspeito.”³⁸⁴. Um exemplo claro disso era o sabá, o ritual das bruxas no qual elas renunciavam a Deus e juravam fidelidade ao diabo. O sabá foi construído como a inversão do rito ortodoxo – por exemplo, o diabo realizava uma missa ao contrário, onde ocorriam banquetes de alimentos sem tempero, danças, orgias e a consumação de uma hóstia “invertida”. O católico francês Jean Boucher, em 1624, descreve a atividade das bruxas no sabá:

[Elas] fazem o sinal-da-cruz com a mão esquerda e não com a direita, dizem a Missa de trás para frente e frequentemente nuas, e não vestidas, às vezes no ar com a cabeça para baixo e os pés para cima, e não com os pés no chão; e nesta posição erguem a hóstia preta, e não branca, e às vezes triangular, e não redonda, elas beijam o traseiro, e não a boca, fazem banquetes sem pão ou vinho, em desprezo pelas formas sacramentais, e adoram o diabo, e não Deus(...).³⁸⁵

Entretanto, quando diversos documentos confessionais foram criados durante a Reforma, em cada região o rito diabólico tomava uma forma. Como no caso citado acima, por exemplo, menciona-se a consumação da hóstia invertida pela bruxa, uma clara relação com o

³⁸³ *Ibid.*, pp.59.

³⁸⁴ *Ibid.*, pp.59.

³⁸⁵ BOUCHER, 1624 apud. CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp.42.

sacramento católico. No entanto, como foi analisado durante o capítulo, cada fé tinha uma abordagem particular sobre esse sacramento, fazendo com que, por consequência, ele aparecesse – ou não – de formas diferentes na descrição do sabá produzida por cada vertente religiosa. Se todas as ortodoxias poderiam ser invertidas durante o sabá, cada narrativa seria diferente, desestabilizando a crença no fenômeno. Por isso, Clark diz que a bruxaria é formada por “significados instáveis”.³⁸⁶ Sobre isso, ele afirma:

Dois desdobramentos expuseram, porém, suas inconsistências e provocaram a morte do sabá. Um foi a extensão em que, durante o período da Reforma e da Contra-Reforma, a bruxaria foi transformada no oposto cada vez mais fiel das verdades religiosas; o outro foi o fato de que, simultaneamente, Reforma e Contra-Reforma tornaram essas verdades contestáveis. O primeiro relativizou a bruxaria, e o sabá em particular, tão estritamente às normas da religião que sua condição de acontecimento objetivo tornou-se potencialmente suspeita. (...) O segundo relativizou as normas da religião aos interesses de diferentes igrejas, transformando a bruxaria num constructo cultural identificável.³⁸⁷

Dessa forma, através das inconsistências geradas pela frágil estrutura da ideia da bruxaria, podemos compreender que as relações analógicas de oposição se desgastaram e entraram em descrédito na mentalidade europeia da primeira modernidade. Relacionando o binarismo estruturante trazido por Clark ao conceito de pensamento analógico elaborado por Franco Jr., podemos sugerir que uma crise dessa forma específica de compreender a realidade ocorreu conforme o fenômeno da bruxaria tomou proporções que levaram à sua progressiva descrença. A partir dessa pressuposição, é possível contestar a visão de Franco Jr. de que o pensamento analógico perderia força por conta das inovações de pensamento por ocasião da “Revolução Científica”, e propor que o pensamento analógico teria começado a enfraquecer devido a sua extrema presença e aplicação durante a primeira modernidade, principalmente por conta da polaridade visualizada no período da Reforma.

Outro aspecto da bruxaria auxiliou na possível crise do pensamento analógico. No anseio de explicar os fenômenos misteriosos, novas formas de compreender suas origens surgiram e acabaram por debilitar a estrutura analógica de pensamento. Na filosofia natural, que estava em voga no período, certos fenômenos desviantes ganhavam explicações que, em

³⁸⁶ CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp.189-205.

³⁸⁷ *Ibid.*, pp.195.

certo momento, passaram a ser consideradas obtusas. Isso ocorreu, pois muito do que era inexplicável permanecia dentro de uma aura turva, visto que sua origem era considerada oculta. Francis Bacon é um exemplo de intelectual que acreditava que os fenômenos relacionados à bruxaria consistiam em “desvios da natureza”. Diversos intelectuais como Bacon viram nos casos de bruxaria uma fonte de pesquisas que visava experimentar as leis da natureza e explicar de que forma cada fenômeno poderia ocorrer se fosse verdadeiro.³⁸⁸ A bruxaria, então, era considerada um tema cativante para os intelectuais da época.³⁸⁹

A demonologia tinha o atrativo de tema para a ciência precisamente porque, em seus termos, sua própria intratabilidade a tornava epistemologicamente exigente. Isto porque ela colocava questões empíricas e conceituais que eram fundamentais para toda investigação sistemática, mas eram desnudadas de maneira especialmente reveladora pelos caprichos dos fenômenos com que lidava e pelo esforço de compreendê-los.³⁹⁰

Os estudos sobre os “desvios da natureza”, entre eles a bruxaria, criou diversos segmentos com ideias e explicações diferentes. O pensamento medieval que se estendeu até a modernidade dividia os acontecimentos em naturais, sobrenaturais e preternaturais. O primeiro grupo seria o das ocorrências normais das leis da natureza; o segundo, aquele das manifestações da vontade divina e, por último o terceiro, que consistia nos acontecimentos que estavam inseridos nas leis da natureza, mas eram considerados anormais ou desviantes. Contudo, a categoria “preternatural” se tornou instável na etapa final da primeira modernidade, sobretudo pelas dúvidas em torno do que poderia ser classificado como *miracula*, e assim consignados à esfera do sobrenatural, e o que, enquanto *mira* se restringiria ou a fenômenos naturais ainda desconhecidos, ou a enganos perpetrados pelo diabo.³⁹¹

Em meio a essas disputas teológicas que buscavam explicar tais fenômenos, condições culturais se modificaram, fator que gradualmente tornou a categoria “preternatural” não mais confiável. Com mudanças também partindo do próprio entendimento das leis naturais, a forma de pensar que vinha desde o medievo transformou-se em uma explicação não mais suficiente. Como Clark diz: “Finalmente, a explicação se tornou monolítica; todos os eventos

³⁸⁸ CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp.336-338.

³⁸⁹ *Ibid.*, pp.339.

³⁹⁰ *Ibid.*, pp.336.

³⁹¹ *Ibid.*, pp.338-345.

relevantes para cientistas tornaram-se, em princípio, naturais, e o que restou do milagroso tornou-se irrelevante.”³⁹²

Todo esse debate chamou atenção ao papel do erro e da ilusão no conhecimento humano e as novas formas de pensar passaram a desconfiar do conceito de aberração natural. Foram desacreditadas as explicações que viam origem nas intervenções divinas ou diabólicas para dar lugar à justificativa baseada na ideia de exceções das leis naturais.³⁹³ Dessa forma, Clark afirma que uma filosofia mecânica ganhou espaço, estabelecendo-se lentamente a compreensão de que o funcionamento da natureza se dava a partir de leis imutáveis. Essa forma de compreender o mundo descartava a intervenção de demônios.³⁹⁴ Como o historiador afirma: “Havia uma nova confiança de que, pelo menos em princípio, causas puramente naturais poderiam ser agora encontradas para todos os fenômenos desconcertantes.”³⁹⁵

Essa nova forma de interpretar a realidade é claramente estruturada no pensamento lógico. A partir disso, é possível pensar que a crise do pensamento analógico surge a partir do uso das relações analógicas que, quando analisadas excessivamente, fazem transparecer suas instabilidades e fragilidades. O pensamento analógico não perdeu espaço por conta de uma “revolução” no modo de compreender a realidade, mas por não conseguir resistir a um mundo fragmentado. O pensamento analógico baseia-se na unidade, na relação de diversos elementos dentro de um mesmo universo. Contudo, assistimos no período final da primeira modernidade ao fim dessa unidade, fim esse que teve como um de seus marcos iniciais o fracionamento da própria cristandade ocidental.

Apesar disso, o pensamento analógico não desapareceu por completo, como o próprio Franco Jr. confirma. Ele é percebido na mentalidade popular europeia até os dias de hoje, no entanto, com força muito inferior à do pensamento lógico. No próximo capítulo, através de um estudo de casos, investigaremos como as questões apresentadas nos últimos dois capítulos surgem nos registros das práticas sociais e culturais da Escócia dos séculos XVI e XVII. A empreitada da “sociedade piedosa”, liderada pelos reformados escoceses, buscou livrar o país de todo exercício errôneo da fé. Com isso, práticas analógicas foram notadas em meio a processos de bruxaria e punidas severamente como meio de transformação da sociedade considerada ainda bastante “papista” e supersticiosa pelo olhar reformado.

³⁹² CLARK, *Pensando com Demônios*, 2016, pp.347.

³⁹³ *Ibid.*, pp.348-366.

³⁹⁴ *Ibid.*, pp.384.

³⁹⁵ *Ibid.*, pp.385.



CAPÍTULO III

As Contradições da “Sociedade Piedosa”: Feitiçaria Escocesa e o Pensamento Analógico

*Should not a righteous Christian prefer a thousand times to be ill and in hardship with God, than be healthy with the Devil?*³⁹⁶

Em virtude dos debates historiográficos apresentados nos capítulos anteriores, o objetivo do presente capítulo será o de buscar demonstrar os conflitos entre as duas formas de compreensão da realidade e do sagrado vigentes na Europa ocidental da primeira modernidade: o pensamento analógico e o pensamento lógico. Para isso, é proposta a análise do processo de Reforma Religiosa visto na Escócia, iniciado em 1560, e de três processos de bruxaria ocorridos no mesmo local entre os anos de 1577 e 1663. Além disso, também será objeto de exame o tratado demonológico escrito pelo rei James VI, *Demonology*, e o panfleto *News from Scotland*, publicados nos anos de 1591 e 1597, respectivamente.³⁹⁷ Ambos os documentos são resultados do suposto ataque realizado por bruxas contra o rei. O processo de Reforma escocês se estruturou a partir do pensamento de Calvino – que, como visto no capítulo anterior, apresentava mudanças estruturais quando comparado com a tradição religiosa anterior - e buscou, através de uma intensa reordenação espiritual e moral, transformar a sociedade escocesa da época em uma *Godly Society*, ou seja, uma “Sociedade Piedosa”. Um dos principais pontos de transformação percebido no discurso dos líderes religiosos escoceses do período era o desejo de suprimir os vestígios do catolicismo, dessa forma, acreditavam que conseguiriam eliminar toda a superstição da vida religiosa de seus fiéis. No ataque ao modelo de fé antecessor, a materialidade do sagrado foi um dos grandes alvos da nova concepção reformada, contudo, certos elementos e crenças presentes na vida

³⁹⁶ ALBRECHT, Bernhard apud. WILBY, Emma. *The Visions of Isobel Gowdie. Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*. Brighton: Sussex Academic Press, 2013, pp.377.

³⁹⁷ NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000.

cotidiana dos leigos escoceses mostram que o modo de interpretação analógico da realidade ainda se fazia bastante presente.

3.1. Espelho das Escrituras: O Projeto da “Sociedade Piedosa”

O projeto de Reforma escocês nasceu em meio aos debates intelectuais. Não havia muito espaço para ideias reformadas circularem no país, já que no ano de 1525 foi promulgada uma lei que proibia a importação de livros que abordassem esta temática. De acordo com Elizabeth Tapscott, esse tipo de literatura foi permitido apenas em algumas universidades, de forma restrita, pois as autoridades acreditavam que os intelectuais eram os únicos aptos para analisar as doutrinas consideradas heréticas sem intenções subversivas.³⁹⁸ Contudo, o cerco aos livros e às ideias protestantes não se mostrou eficaz e o debate reformado encontrou brechas no espaço acadêmico. Além da disponibilidade de obras protestantes em certas universidades, era comum entre os intelectuais a prática de realizar a formação acadêmica na Europa continental, onde acabavam entrando em maior contato com os debates protestantes. Em não raros casos, esses acadêmicos levavam consigo as ideias reformadas e as compartilhavam quando retornavam à Escócia.³⁹⁹ Dessa forma, os intelectuais tinham uma maior liberdade de debater e estudar as propostas reformadas no contexto escocês.

Apesar disso, o país presenciou diversas influências protestantes antes do estabelecimento oficial da Igreja da Escócia de viés calvinista. Ideias advindas do lollardismo e luteranismo circularam pelo país previamente. No primeiro caso, diversos protestantes lolardos perseguidos na Inglaterra refugiaram-se na Escócia no início do século XV, todavia, foram executados por pregarem suas ideias. Já no segundo caso, um dos primeiros responsáveis por compartilhar ideias luteranas pelo país foi Patrick Hamilton. Filho de nobres, Hamilton foi nomeado abade de Ferne com apenas 14 anos. No ano de 1520, ele foi a Paris para realizar sua formação acadêmica e lá obteve um primeiro contato com as ideias luteranas. Três anos depois, ele retornou à Escócia e se tornou um membro da Universidade de St. Andrews, onde deu continuidade a seus estudos e manteve contato com obras de viés luterano. A ligação de Hamilton com as ideias reformadas, contudo, fez com que permanecer

³⁹⁸ TAPSCOTT, Elizabeth. *Propaganda and Persuasion in the Early Scottish Reformation, c.1527-1557*. Tese de doutoramento defendida na University of St. Andrew, 2013, pp. 18.

³⁹⁹ NEVES, Lucas L.V. “A natureza da Missa no debate entre John Knox e o abade de Crossraguell (Escócia, 1562). *Repositório de Anais Anpuh-GO* (2022): 1121-1130, aqui, pp.1122.

na Escócia se tornasse muito perigoso, dessa forma, ele se dirigiu para Wittenberg em 1527, onde conheceu pessoalmente Lutero. Sua estada no exterior durou menos de um ano e, no seu retorno à Escócia, reassumiu seu cargo como professor, mas dessa vez lecionando sobre a doutrina luterana. Ao perceber o vínculo de Hamilton com o luteranismo, o arcebispo Beaton o acusou de heresia. Durante o interrogatório, o jovem assumiu um posicionamento reformador e negou diversos pontos do dogma católico, como o uso de imagens e a crença de que os santos eram intercessores no paraíso. Assim, Hamilton também foi executado como herege.⁴⁰⁰

Apenas no ano de 1560, contudo, que a Reforma escocesa teve início oficialmente, após decisão do Parlamento de romper definitivamente com a Igreja de Roma. A assembleia de 1560 foi considerada revolucionária por certos historiadores, pois teve como resultado a elaboração de uma reforma minuciosa e ambiciosa.⁴⁰¹ A decisão de reformar a fé da Escócia foi tão política quanto religiosa. Como aponta Ian P. Hazlett, nessa época, a presença tradicional francesa na Escócia estava sendo substituída pela inglesa devido a diversos fatores, entre eles os conflitos religiosos em andamento na França e a ascensão de Elizabeth I ao poder.⁴⁰² A França era aliada da Escócia desde 1295 e tal união tinha por objetivo evitar as pretensões expansionistas da Inglaterra. Com a morte precoce de James V em 1542, Mary Stuart, sua filha recém-nascida, tornou-se herdeira do trono. O fato de uma mulher ter sido declarada herdeira do trono escocês causou grande interesse nos reinos vizinhos, pois viam nela uma vantajosa aliança. Em 1548, Mary foi prometida em casamento ao delfim da França e, desse modo, a Escócia se tornou um protetorado francês. Até que Mary atingisse a maioridade, Marie de Guise, sua mãe, assumiu o posto de regente. Durante o período regencial, a presença dos franceses na Escócia foi vista com temor por muitos nobres escoceses que compreendiam essa situação como uma ameaça ao seu poder, já que os franceses tinham maior espaço e participação no governo.

Paralelamente, havia um debate religioso em vigor, no qual rebeldes protestantes solicitavam à regente a permissão de pregar ideias reformadas e pediam que a Missa fosse realizada em língua vernacular. Contrapropostas elaboradas pelas autoridades católicas foram enviadas, contudo, nenhum acordo foi conquistado num primeiro momento. Apenas no ano

⁴⁰⁰ MCGOLDRICK, James E. “Patrick Hamilton, Luther’s Scottish Disciple”. *The Sixteenth Century Journal*, vol 18, nº1 (1987): 81-88, aqui, pp. 81-86.

⁴⁰¹ NEVES, Lucas L. V. “Deus e os três Estados: o Parlamento escocês de 1560 e a confissão de fé escocesa”. *Crítica Histórica*, 14, nº7 (2023): 392-412, aqui, pp. 394.

⁴⁰² HAZLETT, W. Ian P. “The Scots Confession 1560: Context, Complexion and Critique”. *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 78 (1987): 287-320, aqui, pp.288-291.

de 1558 que Marie de Guise reuniu o Parlamento para deliberar sobre os pedidos dos protestantes e, como resultado, a regente prometeu colaborar com a causa. No entanto, com a morte de Mary Tudor, França e Escócia declararam que Mary Stuart seria a legítima herdeira do trono inglês e não Elizabeth Tudor. Tendo tal cenário em vista, Marie de Guise cedeu à pressão francesa e proibiu, em abril de 1559, a prática de religiões protestantes na Escócia, já que a França desejava que o país permanecesse católico.⁴⁰³

Logo após a decisão contrária aos protestantes, estes se reuniram e se rebelaram no mês seguinte, iniciando uma série de conflitos religiosos em solo escocês. O estopim para o que se desdobrou em uma guerra civil foi o sermão de John Knox, no qual ele pregava contra a idolatria católica. Knox narrou em uma de suas obras que, antes de realizar o sermão, a população da paróquia em que ele pregava cometeu atos de iconoclastia, jogando pedras no sacrário. Esse comportamento fez com que Marie de Guise enviasse tropas à região e, por consequência disso, os protestantes revoltosos responderam à ofensiva. A revolta se instaurou com o objetivo de conquistar a liberdade da prática da religião protestante, mas também, numa ação contra a autoridade régia. No final de 1559, após diversos conflitos, os ingleses intervieram na questão a pedido dos protestantes escoceses. Meses depois, Marie de Guise faleceu e logo após um tratado de paz foi estabelecido. Nele, decidiu-se que em meados de 1560 o Parlamento escocês se reuniria e as questões religiosas seriam debatidas.⁴⁰⁴ A Inglaterra, que conquistava o espaço que anteriormente era dos franceses, incentivava a Reforma Religiosa.⁴⁰⁵

A assembleia de 1560 trouxe argumentos que eram defensores “(...) de monarquias limitadas, da autoridade coletiva e do direito dos súditos de resistir a tiranos (...)”.⁴⁰⁶ E foram a partir dessas ideias que o projeto de Reforma foi concebido, demonstrando que as esferas teológicas e políticas da primeira modernidade estavam demasiadamente vinculadas. John Winram, John Spottiswood, John Willock, John Douglas, John Row e John Knox, que haviam participado de debates protestantes em diversos países, foram escolhidos para conceber as diretrizes da nova fé. No mesmo ano foi publicada a *Scots Confession* ou *Confissão de fé escocesa*.

⁴⁰³ NEVES, “Deus e os três Estados”, 2023, pp. 399-402.

⁴⁰⁴ *Ibid*, pp. 401-403.

⁴⁰⁵ BARRETO, Victor R. *A dinâmica calvinista aplicada na Igreja da escocesa do século XVII – Exemplos práticos*. Dissertação de mestrado defendida na Universidade de Lisboa, 2021, Pp. 57-58.

⁴⁰⁶ NEVES, *Op.cit.*, pp. 404.

A *Confissão de fé escocesa* foi redigida como um manifesto estruturado em 25 capítulos e que convidava o povo escocês para a ação. O texto se inicia com um histórico dos antigos dogmas cristãos e com histórias dos patriarcas da Igreja e depois apresenta os parâmetros da nova Igreja. O documento afirma que haveria uma luta em andamento entre Deus e o diabo, que teria escravizado a Igreja de Cristo, e que apenas a Reforma poderia libertá-los do mal e revelar a verdadeira fé. Como Hazlett afirma, há um tom apocalíptico no texto, pois há a crença de que estaria ocorrendo um embate entre “a falsa igreja” e “a verdadeira”, a última pertencente à Deus. Nesse quesito, “a falsa igreja” seria a Igreja de Roma, instituição duramente criticada pelos idealizadores do documento. A Confissão é dirigida ao povo escocês, que é convidado a participar da luta, assim como a todas as nações do mundo, as quais deveriam se livrar da fé corrompida.⁴⁰⁷

No documento é recorrente a menção à idolatria cometida pela Igreja de Roma. O historiador Lucas Neves, ao analisar o documento, resume a visão dos reformadores e sua proposta ao povo escocês no seguinte trecho: “O reino havia cedido às tentações idólatras, personificadas pelo catolicismo, e o retorno da obediência de Deus – que poderia ocorrer apenas por uma reforma religiosa, no caso, a em curso – faria com que a Escócia tivesse paz e prosperidade.”⁴⁰⁸

Entre os seis religiosos responsáveis pela redação da Confissão Escocesa, o nome de John Knox é o que mais destaca. Knox nasceu no ano de 1514 na Escócia e ainda jovem iniciou sua formação na Universidade de St. Andrew, sendo ordenado padre em 1536. No entanto, quatro anos depois se converteu ao protestantismo, através da influência do pregador George Wishart. Após isso, Knox se uniu à missão clandestina de disseminar a religião reformada. Paralelamente, o religioso iniciou sua produção textual e, através de suas primeiras obras, criticou severamente a Eucaristia. Para Knox, o sacramento não transformaria a hóstia e o vinho em Sangue e Corpo de Cristo e afirmou que este era um ritual originado na idolatria dos homens. Tal crítica criou um atrito entre o religioso e a rainha regente Marie de Guise, dessa forma, ele precisou se exilar em Genebra, onde teve contato com as ideias de Calvino.⁴⁰⁹ Essa aproximação com o debate calvinista marcou tanto a produção de Knox e, por consequência, a *Confissão de Fé Escocesa*, que foi considerada por muitos “puro calvinismo”. Hazlett, contudo, aponta para a fragilidade dessa ideia. O

⁴⁰⁷ HAZLETT, “The Scots Confession 1560”, 1987, pp.295-299.

⁴⁰⁸ NEVES, “Deus e os três Estados”, 2023, pp. 408.

⁴⁰⁹ NEVES, “A natureza da Missa no debate entre John Knox e o abade de Crossraguell (Escócia, 1562)”, 2022, pp.1123-1124.

historiador afirma que é possível notar outras influências protestantes no texto, como elementos do luteranismo.⁴¹⁰ Knox retornou à Escócia em 1559 com o auxílio de simpatizantes do protestantismo, dessa forma, foi capaz de auxiliar na implementação da Reforma no ano seguinte.

Knox foi muito importante para o estabelecimento da Igreja da Escócia por conta de sua famosa liturgia escrita em 1556, quando ainda estava em Genebra. *The Book of Common Order* consiste em um manual de devoção e que, no ano de 1562, foi adotado como um guia pelo projeto de Reforma na Escócia.⁴¹¹ Além disso, ele esteve envolvido na escrita do *First Book of Discipline*, cuja autoria é compartilhada com os outros cinco religiosos que conceberam a confissão de fé. Esta segunda obra, publicada em 1560, configura-se no primeiro documento regulador da Igreja da Escócia, no qual é descrita a estrutura da nova instituição. O documento também tinha como um dos grandes objetivos suprimir a idolatria para que assim “(...) Cristo Jesus seja verdadeiramente pregado e seus sagrados sacramentos corretamente ministrados.”⁴¹²

A Reforma, como dito anteriormente, tinha o grande objetivo de eliminar os inimigos de Deus do país e transformar a sociedade escocesa em uma “Sociedade Piedosa”, um espelho das Escrituras. Para isso, toda uma estrutura de controle complexa e capilarizada foi elaborada para a aplicação da nova fé e para a correção da moral coletiva. Era entendido que uma ação minuciosa deveria ser realizada para expurgar toda falsa fé da Escócia.

A Igreja da Escócia se estruturou a partir de paróquias, que contavam com pelo menos um ministro – paróquias maiores podiam contar com mais de um – e um grupo de aldeões, que podia ir de doze a vinte cinco integrantes, além de decanos. Semanalmente nas paróquias eram realizadas as *kirk sessions*, cortes paroquiais que correspondem ao consistório calvinista. A composição desses consistórios variava de acordo com a região e os interesses locais, certas paróquias poderiam contar com mais nobres e membros da elite, enquanto que em outras, contariam com maior presença de donos de terras.⁴¹³ Fazer parte dos consistórios era considerada uma forma de conquistar poder e status. Juntos, eles administravam vários

⁴¹⁰ HAZLETT, “The Scots Confession 1560”, 1987, pp.287 e 300-302.

⁴¹¹ KNOX, John, MACLAUCHLAN, Thomas (ed.). *The Book of Common Order Commonly Called John Knox's Liturgy*. Edimburgo: Edimonston e Douglas, 1873 (1556).

⁴¹² CAMERON, J.K (ed.). *The First Book of Discipline (1972) apud* SPICER, Andrew. “‘What kind of house a kirk is’: conventicles, consecrations and the concept of sacred space in post-Reformation Scotland”. In: COSTES, William e SPICER, Andrew (ed.). *Sacred Space in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 81-103, aqui, pp.89.

⁴¹³ DELIA, Marcela. *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597: um estudo analítico de suas causas, sistema de crenças, referenciais e personagens*. Dissertação de Mestrado em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2019, pp. 86-88.

segmentos da paróquia, como as finanças, os ritos, o auxílio aos mais pobres, entre outras práticas. As funções da paróquia eram bastante detalhadas e todas as atividades eram registradas em minutas. Além disso, havia um constante diálogo entre as paróquias, dessa forma, uma rede de auxílio era formada, na qual elas se ajudavam mutuamente e trocavam informações constantemente.⁴¹⁴ A historiadora Marcela Delia afirma que: “uma das novidades da Reforma escocesa foi aprofundar as possibilidades de controle oferecidas pela instituição do consistório, ao torná-lo mais efetivo no âmbito da paróquia através das *kirk sessions*.”⁴¹⁵

Margo Todd, uma das maiores especialistas em Escócia da primeira modernidade, esmiuçou o processo de Reforma ocorrido no país em sua obra *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*.⁴¹⁶ A historiadora afirma que a religião escocesa anterior à Reforma era muito sensorial e material e esse modo de se relacionar com o sagrado foi substituído por uma religião da palavra. O calvinismo buscava destruir a imagem e o ritual dentro das práticas de fé e favorecer o livro e o sermão como ferramentas de contato com o divino. Para Todd, isso causou uma “revolução cultural”, pois inúmeras das práticas cotidianas, como o culto aos santos, às relíquias e às imagens, as procissões e as peregrinações, foram proibidas na nova Igreja. Ela também afirma que as *kirks sessions* foram o fator principal no estabelecimento da cultura protestante. Por constantemente disseminarem a religião reformada e corrigir práticas desviantes, elas estabeleceram as diretrizes da nova ortodoxia e da nova perspectiva de forma natural. Por conta disso, ela afirma que a Escócia experimentou um processo de Reforma muito bem-sucedido e muito profundo quando comparado com outros locais da Europa.⁴¹⁷

O calvinismo era a religião do livro e da palavra, portanto, o estudo da Bíblia e a participação nos sermões era não somente obrigatória como também fiscalizada. Multas eram dadas àqueles que não compareciam aos sermões. Essa fiscalização ocorria, pois acreditava-se que a vigilância na participação dos sermões evitava o desregramento da comunidade, garantindo assim uma sociedade piedosa. Nos sermões eram ensinadas formas de aplicação e uso da Bíblia no cotidiano. A educação religiosa também era altamente incentivada, inclusive, havia exames ocasionais para testar o conhecimento dos membros da sociedade. O ensino não se dava apenas por meio dos livros, pois os reformadores compreendiam que os

⁴¹⁴ TOOD, Margo. *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*. New Haven: Yale University Press, 2002, pp. 10-12.

⁴¹⁵ DELIA, *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597*, 2019, pp. 85. Cabe ressaltar que a historiadora Marcela Delia foi uma das pioneiras no estudo da perseguição à bruxaria escocesa no Brasil.

⁴¹⁶ TOOD, *Op.cit.*, 2002.

⁴¹⁷ *Ibid.*, pp.14-15.

iletrados não teriam acesso a eles, por isso, o canto de salmos e performances catequéticas públicas eram realizados, além dos próprios sermões. Todd também se atenta para a questão da diferença no estabelecimento da nova fé nos centros urbanos e nas periferias da Escócia. Em regiões mais distantes dos meios urbanos, como no caso das Terras Altas, o acesso às paróquias era mais difícil, portanto, eram toleradas faltas nos cultos ou era oferecido auxílio para o transporte. Além disso, havia a dificuldade de encontrar pregadores aptos a trabalharem na região, já que havia a questão da linguagem; nessa região, muitos se comunicavam através do gaélico.⁴¹⁸

Em seu estudo, Todd mostra que mesmo o protestantismo tendo exigido uma mudança na compreensão do sagrado, houve muitas continuidades da tradição anterior. Por mais que a Igreja reformada desejasse eliminar a materialidade do âmbito sagrado, a historiadora mostra que a forma do ritual permaneceu importante mesmo dentro da religião da palavra. Ela diz que há uma necessidade fundamental dos homens em expressar significado através da ação cerimonial, apenas a verbalização não seria suficiente. Isso fica claro na questão da comunhão no pós-Reforma. Esta era oferecida num período de duas semanas, em dois domingos sucedidos, uma vez ao ano e sendo celebrado na data da antiga Páscoa. Knox era contrário à escolha dessa data, pois, para ele, sugeria a crença supersticiosa de que haveria uma época mais sagrada que outra. No entanto, a data permaneceu, pois, a população desejava que o rito fosse mantido no período. Todd mostra através desse exemplo que as pessoas temiam as mudanças. O projeto de Reforma tinha isso em mente, por isso, diversas mudanças foram feitas de forma gradativa, contudo, também é possível notar elementos da antiga tradição sendo incorporados pela nova Igreja.⁴¹⁹

A comunhão era realizada de forma a reproduzir uma ceia. Alguns cidadãos eram escolhidos para sentar-se à mesa e receber o pão e o vinho, os quais as autoridades religiosas reformadas insistiam em afirmar que não contavam com a Presença de Cristo. Dessa forma, desconstruíam a ideia católica de que a Eucaristia era um sacramento inalcançável aos leigos e a de que o ritual atravessava a materialidade. Como Todd diz:

Colocar o sacramento num ambiente quotidiano foi um esforço consciente para reduzir a distância entre o crente e a divindade, removendo a camada sacerdotal do sacerdócio medieval e a cerimônia que o acompanha e separa o espaço – vestimentas exclusivas, negação aos leigos de entrada na capela-mor e da

⁴¹⁸ TOOD, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, 2002, pp.24-58 e 80-83.

⁴¹⁹ *Ibid.*, pp.85-88.

participação em ambos, a grade física do altar, até mesmo a linguagem privilegiada da missa em latim, todos enfatizaram a lacuna entre leigos e clero e, assim, aumentaram a lacuna entre leigos e Deus. A mensagem era ainda mais complicada, pois o cenário também seguia ‘o exemplo dos apóstolos comendo a velha páscoa, que o faziam num gesto como o nosso sentado à mesa’, elevando implicitamente os humildes comungantes leigos à santidade.⁴²⁰

Nesse sentido, a ideia de Presença não encontrou mais espaço no novo cenário religioso. No seguinte trecho, referente ao capítulo 21 da *Confissão de Fé Escocesa*, chamado de “Dos Sacramentos”, é possível compreender a visão reformada da Eucaristia:

E assim condenamos totalmente a vaidade daqueles que afirmam que os sacramentos nada mais são do que sinais nus e vazios. Não, certamente acreditamos que pelo Batismo somos enxertados em Cristo Jesus para nos tornarmos participantes da sua justiça, pela qual os nossos pecados são cobertos e remidos; e que na Ceia, bem usada, Cristo Jesus está tão unido a nós, que se torna o próprio sustento e alimento de nossas almas. Não que imaginemos qualquer transubstanciação do pão no corpo natural de Cristo, e do vinho no seu sangue natural (como os Papistas ensinaram perniciosamente e acreditaram odiosamente); mas esta união e comunhão que temos com o corpo e sangue de Cristo Jesus no uso correto dos sacramentos é realizada pela operação do Espírito Santo, que pela verdadeira fé nos leva acima de todas as coisas visíveis, carnis e terrenas(...)⁴²¹

Todd, no entanto, atenta à uma contradição na nova forma de compreender o sacramento: a relação protestante com a comunhão é tão formal, material e cerimonial quanto

⁴²⁰ TOOD, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, 2002, pp. 103. No original: “Placing the sacrament in na everyday setting was a councious Endeavour to reduce the distance between believer and divinity by removing the sacerdotal layer of the medieval priesthood and its accompanying and separating ceremony and space – exclusive vestiments, denial to laity of entrance into the chancel and partaking in both kinds, the physical railing of the altar, even the privileged language of the Latin mass had all emphasised the gap between laity and clergy and thus increased the gap between laity and God. The message was even more complicated, since setting also followed ‘the example of the apostles eating the old passover, who did it in a gesture like our sitting at the table’, implicitly elevating humble lay communicants to saintohhod.”

⁴²¹“Of The Sacraments”. In: *The Scots Confession of Faith of 1560*. Free Presbyterian Church of Scotland. Disponível em: <https://www.fpchurch.org.uk/about-us/important-documents/the-scots-confession-1560/#c18> (acesso no dia 10/10/2023). No original: “And thus we utterly damn the vanity of those that affirm sacraments to be nothing else but naked and bare signs. No, we assuredly believe that by Baptism we are ingrafted in Christ Jesus to be made partakers of his justice, by the which our sins are covered and remitted; and also, that in the Supper, rightly used, Christ Jesus is so joined with us, that he becomes the very nourishment and food of our souls. Not that we imagine any transubstantiation of bread into Christ’s natural body, and of wine in his natural blood (as the Papists have perniciously taught and damnably believed); but this union and communion which we have with the body and blood of Christ Jesus in the right use of the sacraments, is wrought by operation of the Holy Ghost, who by true faith carries us above all things that are visible, carnal, and earthly(...).”

a anterior.⁴²² O momento da primeira comunhão era considerado um rito de passagem da infância para a vida adulta e o comungado recebia uma pequena ficha de chumbo que representava evento. A historiadora diz que a distribuição dessas fichas demonstrava uma identidade piedosa perante a comunidade e incentivava a participação popular na celebração.⁴²³ Esse símbolo material fazia com que a pessoa se sentisse mais próxima de Deus e é possível notar uma compreensão analógica dessa peça. Como a historiadora também pontua:

Sem ícones, incenso, água benta – toda a panóplia de objetos sagrados associados à atividade sacramental num ambiente católico – deve ter havido algum ímpeto para se apoderar de um objeto que significasse a inclusão do indivíduo no sagrado. Como a insígnia de um peregrino medieval, o símbolo indicava santidade. Na verdade, havia um meio de subsistência para os fornecedores de fichas falsificadas, tal era a demanda tanto pelo item material em si quanto pela inclusão sacramental que ele tornava possível.⁴²⁴

Por mais que o conceito de pensamento analógico não seja utilizado na obra de Todd, é possível notar que a historiadora nota a importância da materialidade como forma de contato com o sagrado e que esse sentimento estava presente mesmo após a Reforma na Escócia. Assim como no caso das relíquias, havia uma compreensão analógica das fichas de chumbo, com as quais através delas os fiéis acreditavam estarem mais próximos do sagrado.

Análises do historiador Andrew Spicer mostram outros exemplos de relações analógicas. Ele afirma que os reformadores rejeitavam a noção de locais sagrados ou espaços mais sagrados que outros e buscavam desmistificar a eficácia de rituais. Por conta disso, os religiosos da Escócia, na intenção de dessacralizar os espaços, utilizaram as igrejas já existentes para sediar as celebrações reformadas, retirando, contudo, imagens e objetos associados à tradição anterior.⁴²⁵ Apesar disso, crenças populares que associavam o espaço das igrejas a um espaço sagrado não foram facilmente dissipadas. Como Spicer demonstra:

⁴²² TODD, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, 2002, pp. 103.

⁴²³ *Ibid.*, pp. 97.

⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 98. No original: “Without icons, incense, holy water – the whole panoply of holy objects associated with sacramental activity in a catholic setting – there must have been some impetus to seize onto an object that signified the individual’s inclusion in the holy. Like the badge of a medieval pilgrim, the token bespoke sanctity. There was actually a livelihood for purveyors of counterfeit tokens, such was the demand both for the material item itself and the sacramental inclusion it made possible.”.

⁴²⁵ SPICER, Andrew. “‘What kind of house a kirk is’: conventicles, consecrations and the concept of sacred space in post-Reformation Scotland”. In: COSTES, William e SPICER, Andrew (ed.). *Sacred Space in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 81-103, aqui, pp.87.

Mesmo onde as igrejas e capelas foram abandonadas e consideradas idólatras durante a Reforma, as autoridades ainda tiveram de combater a contínua percepção destes locais como locais sagrados. A *kirk session* em Elgin teve repetidas dificuldades em impedir que os membros da congregação frequentassem a catedral em ruínas que havia sido abandonada na Reforma em favor da igreja paroquial.⁴²⁶

Um outro tipo de prática que atestava a crença na sacralidade do edifício eclesiástico citado por Spicer é a ideia de que juramentos, acordos ou negócios que eram feitos em igrejas teria maior veracidade. Comum no período anterior à Reforma, esse costume continuou a ser registrado após 1560. Além disso, o historiador nota que, por mais que os reformadores insistissem na dessacralização do espaço religioso, os escoceses não aceitaram o enterramento dos mortos fora da igreja.⁴²⁷ Isso mostra que a nova Igreja da Escócia não conseguiu apagar completamente as crenças e práticas anteriores.

Mesmo com o discurso rígido de religiosos como Knox, Todd demonstra em sua análise que o processo de Reforma escocês foi mais flexível do que se imaginou. Como ela percebeu, havia múltiplas subculturas do protestantismo sob o guarda-chuva da Escócia reformada. Durante o estabelecimento da cultura protestante, foi possível perceber tanto a ocorrência de tensões internas do movimento reformador como conflitos da nova instituição com os leigos. A historiadora constata a capacidade do ritual, modificado pela Reforma, em abraçar e celebrar a ambiguidade que foi elemento essencial do triunfo da forma extrema de protestantismo visto na Escócia. O sucesso da Reforma Escocesa, para Todd, vem de um processo de “re-forma da Reforma” por parte das pessoas comuns:

Eles podem não ter feito exatamente como os reformadores desejavam, simplesmente aceitando a instrução. Em vez disso, forçaram o ajustamento do protestantismo às exigências das suas próprias vidas, recebendo e expandindo o que consideravam útil, resistindo muito, ignorando mais, modificando criativamente a maior parte.⁴²⁸

⁴²⁶ SPICER, “‘What kind of house a kirk is’”, pp.87. No original: “Even where churches and chapels had been abandoned and deemed idolatrous at the Reformation, the authorities still had to combat the continued perception of these places as holy sites. The kirk session at Elgin had repeated difficulty in preventing members of the congregation from frequenting the ruined cathedral church which had been abandoned at the Reformation in favour of the parish church.”.

⁴²⁷ *Ibid.*, pp.88-89.

⁴²⁸ TODD, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, 2002, pp. 20. No original: “They may not have done so quite as the Reformers wished, by simply accepting instruction. Instead, the forced protestantism’s

Através da flexibilidade vista por grande parte dos reformadores e devido à complexa organização da estrutura paroquial, deu-se o sucesso da Reforma Escocesa. Contudo, como Todd mostra, o sucesso não seria possível se não houvesse a adaptação da religião que resultou na aceitação das camadas leigas, que foram responsáveis por trabalhar na organização da estrutura e na tarefa de garantir a aceitação das diretrizes protestantes pelos comuns. Como ela afirma, essa “revolução cultural” foi feita a partir de contínuas negociações entre elementos de mudança e elementos de continuação.⁴²⁹

Apesar disso, os historiadores Normand e Roberts afirmam que enquanto muitos *lairds* e advogados receberam bem a Reforma, pois viram nela a possibilidade de assumirem posições como de magistrados, muitos donos de terras e grupos mais pobres não receberam bem a mudança, inclusive, muitos aristocratas permaneceram católicos e recebiam em suas terras aqueles que não aceitavam a Igreja reformada. Isso fica claro no seguinte trecho: “Muitas áreas permaneceram durante anos pouco afetadas pela reforma: 'O protestantismo originalmente criou raízes mais rapidamente nas cidades... a Kirk Reformada não era uma presença significativa em algumas áreas rurais antes do início do século XVII'”.⁴³⁰ No entanto, eles reiteram que o avanço da Reforma começou a crescer a partir de 1590, quando o projeto passou a receber uma renda suficiente para expandir a Reforma de forma mais abrangente nas Terras Baixas.⁴³¹

A partir da análise do processo de reforma escocês pode-se ver que o pensamento analógico não apenas continuava presente na mentalidade dos escoceses cedo modernos, como as práticas estruturadas a partir dele eram reivindicadas em meio à Reforma. O sagrado ainda era relacionado à materialidade. Em paralelo à implementação da Igreja da Escócia, um outro processo em andamento podia ser visto, o da perseguição à bruxaria. Por detrás da “Sociedade Piedosa” em construção, os inimigos de Deus pareciam se proliferar.

adjustment to the demands of their own lives, receiving and expanding what they found useful, resisting much, ignoring more, creatively modifying most.”

⁴²⁹ TODD, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, 2002, pp. 21-22.

⁴³⁰ NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 72.

⁴³¹ *Ibid.*, 2000, pp.73.

3.2. Feitiçaria Escocesa: As Contradições da “Sociedade Piedosa”

A relação entre o processo de reforma e a perseguição à bruxaria na Escócia cedo moderna nem sempre foi explorada pela historiografia. Contudo, a ligação entre os dois eventos foi indicada por uma das pioneiras no estudo da bruxaria em solo escocês, Christina Lerner, em seu livro *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland*. A expressão “*enemies of God*”, ou seja, “inimigos de Deus”, foi muito utilizada por John Knox; e entre estes inimigos estavam as bruxas.⁴³² Estudos preocupados especificamente com essa relação, no entanto, tornaram-se mais comuns apenas nas últimas décadas e um dos exemplos é o artigo de Julian Goodare, no qual ele busca nas obras de Knox indícios de uma possível preocupação do reformador para com a bruxaria. Ele afirma, a partir da análise das obras do religioso, que Knox nunca participou ativamente de nenhuma investigação de episódio de bruxaria. Em sua época, a ideia de bruxaria estava se estabelecendo e a sua grande preocupação era com o catolicismo.⁴³³

Goodare, contudo, encontrou diversos indícios nas obras de Knox que podem indicar suas possíveis ideias sobre a bruxaria. Vê-se que sua preocupação de como os homens poderiam se relacionar com o diabo estava em segundo plano. Isso porque os calvinistas dividiam a humanidade em eleitos e não-eleitos. Essa ideia binária dividia, por consequência, protestantes e católicos. O segundo grupo, não seria piedoso e acreditaria em superstições e, para Goodare, a ideia de superstição é importante para se compreender o estudo das atividades diabólicas. Ele explica que essas “superstições” que a Reforma desejava condenar, na visão dos autores, estava atrelada à prática católica, a qual eles tinham o objetivo de eliminar da Escócia. A partir disso, o historiador compreende que Knox tinha uma visão sobre a bruxaria que se assemelhava a essa, de que seriam apenas superstições. Para o reformador, o mal não era originado pela bruxaria ou por ações diabólicas, mas uma forma de Deus punir os homens pelo pecado. Além disso, Knox, assim como Calvino, acreditava que os eleitos seriam salvos por Deus e sofreriam mais ameaças diabólicas, esses ataques apenas provariam a piedade das vítimas, tornando-as mais próximas do divino. Já os não-eleitos, por não acreditarem na verdadeira fé, tornavam-se escravos do diabo naturalmente, por conta

⁴³² GOODARE, Julian. “John Knox on Demonology and Witchcraft”. *Archiv fur Reformationsgeschichte*, 96, pp. 221-245, aqui, pp.222-224.

⁴³³ *Ibid.*, pp. 224-225.

disso, Goodare vê a questão do pacto diabólico como um fator de segundo plano para Knox.⁴³⁴

A perseguição à bruxaria na Escócia iniciou pouco após à criação da Igreja da Escócia, através da promulgação do *Scottish Witchcraft Act* em 1563, que oficializava a pena capital aos crimes de Bruxaria, Feitiçaria e Necromancia, os quais eram considerados pelo texto como “superstições vãs”. No entanto, não se vê nele definição de nenhum dos crimes. O ato foi escrito em um momento de tensão.⁴³⁵ Primeiramente, por conta do retorno da rainha Mary Stuart à Escócia no ano de 1561. Após sua chegada, não tardaram os conflitos com os protestantes envolvidos no governo. Mary desejava poder assistir à Missa com sua corte privada, pedido que foi aprovado por todos, com exceção de Knox. Para ele e para outros reformadores, a volta de Mary significava um contratempo à agenda protestante. Knox pouco tempo depois, fez um sermão caloroso em St. Gilles contra as superstições católicas. Por conta disso, Mary acusou o reformador de promover uma revolta contra ela.⁴³⁶ Em segundo lugar, Knox era conhecido por não aprovar que mulheres ocupassem a posição de maior controle na monarquia. Ele abordou essa questão no tratado de 1558 chamado *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*.⁴³⁷ No texto, há possíveis críticas a Mary Tudor, Elizabeth I, Marie de Guise e Mary Stuart - mesmo tendo negado que as duas últimas eram alvo -, além disso ele afirma que o fato de mulheres estarem no trono era contra a natureza, pensamento comum na época.⁴³⁸

A autoria do *Ato de Bruxaria Escocês* não é conhecida, mas, para Goodare, o fato do documento relacionar a bruxaria com uma “vã superstição”, pode indicar que, de certa forma, compartilhava de pensamentos como o de Knox, de que a bruxaria estaria relacionada à prática da religião católica. Muitos historiadores, entre eles Christina Lerner, viram nessa expressão “vã superstição”, uma visão cética para com a bruxaria. Contudo, como Goodare afirma, não necessariamente este é o significado, é possível que o autor estivesse tratando a crença em bruxaria como algo falso e perigoso, pois era uma prática que não vinha de Deus, mas sim das enganações do diabo. O historiador também indica que a escolha dos conceitos de bruxaria, superstição e necromancia pode ser uma referência à passagem bíblica

⁴³⁴ *Ibid.*, pp. 228-231.

⁴³⁵ GOODARE, Julian. “The Scottish Witchcraft Act”. *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 74 (2005), pp. 39-67, aqui, pp.39-40.

⁴³⁶ WARNICKE, Retha M. *Mary Queen of Scots*. Nova York: Roulledge, 2006, pp.69-71.

⁴³⁷ KNOX, John. “The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women” (1588). In: MASON, Roger A. (ed.). *John Knox: On Rebellion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 3-47.

⁴³⁸ ABREU, Maria de. “John Knox: Gynaecocracy, ‘The Monstrous Empire of Women’”. *Reformation & Renaissance Review*, vol.5, n°2 (2003): pp.166-187, aqui, pp.169-170.

encontrada em Deuteronômio: “Que em teu meio não se encontre alguém que queime seu filho ou sua filha, nem que faça presságio, oráculo, adivinhação ou magia, ou que pratique encantamentos, que interrogue espíritos ou adivinhos, ou ainda que invoque os mortos(...)”.⁴³⁹ O ato, de acordo com Goodare, buscava punir acusados de bruxaria, mas além disso, aqueles que se consultavam com tais pessoas, no entanto, estes eram raramente processados.⁴⁴⁰

Ao analisarmos o ato de 1563, percebemos que o texto traz diversos pensamentos que estavam inseridos na demonologia protestante. Como o historiador Stuart Clark demonstra, a demonologia produzida pelos protestantes, primeiramente, buscava através de textos moralizantes e exemplares erradicar as formas de cultura popular consideradas erradas e supersticiosas por eles. Exaltar a moralidade através do uso exemplar de desvios de conduta era o alvo dessa vertente da demonologia, dessa forma, a representação moral dos atos demoníacos era mais importante que a realidade literal deles. A luta era contra a “irreligiosidade”. Nessa lógica, baseada no pensamento binário da época, os reformados se viram como opostos dos católicos, pois muitos viam a prática católica como forma de bruxaria. Dessa maneira, os protestantes buscavam corrigir os erros de fé anteriores.⁴⁴¹

Stuart Macdonald também demonstra que o debate reformado oferecia argumentos para a perseguição à bruxaria. O historiador aponta que o papel da Igreja da Escócia na perseguição às bruxas, por muito tempo, foi considerado secundário quando comparado ao papel do Estado. Isso ocorreu, pois os casos de bruxaria eram tratados pelo sistema judicial civil. No entanto, a não associação da Reforma com a perseguição à bruxaria se deu, principalmente, pois somente três décadas depois da instauração da Igreja da Escócia que, de fato, começou-se a investigar fortemente a questão da bruxaria⁴⁴². Contudo, como Macdonald demonstra no seguinte trecho, a Reforma e a perseguição à bruxaria estavam muito intercaladas:

⁴³⁹ Deuteronômio, 18:10-11; GOODARE, Julian. “The Scottish Witchcraft Act”. *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 74 (2005), pp. 39-67, aqui, pp. 53.

⁴⁴⁰ GOODARE, Julian. “The Scottish Witchcraft Act”. *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 74 (2005), pp. 39-67, aqui, pp. 56-57.

⁴⁴¹ CLARK, Stuart. “Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c.1520-c.1630)”. In: ANKARLOO, Bengt e HENNINGSEN, Gustav (eds). *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp.45-81, aqui, pp. 46-58.

⁴⁴² MACDONALD, Stuart. “John Knox, the Scottish Church, and Witchcraft Accusations”. *The Sixteenth Century Journal*, vol. 48, n°. 3 (2017), pp. 637-652, aqui, pp. 637-638.

Um aspecto notável da Reforma Escocesa foi a sua tentativa de criar uma sociedade piedosa, para corrigir várias formas de (mau) comportamento social e erradicar o pecado. A chave para isso foi o sistema de tribunais eclesiásticos, começando com as Sessões Paroquiais e depois passando pelos Presbitérios e Sínodos até a Assembleia Geral. Foi criada uma estrutura eficaz que trouxe perante a igreja todos os considerados pecadores, seja por causa de uma discussão pública na rua principal, de faltar aos cultos da igreja, de fazer sexo fora do casamento ou de conhecer vários encantamentos e curas. As acusações de bruxaria constituem um subconjunto menor destes últimos casos. A igreja desejava erradicar todos os apelos tradicionais a intervenções extra-humanas e substituí-los apenas por orações aprovadas pela igreja ou pela aceitação da vontade inescrutável de Deus. Uma comunidade piedosa orava. Pessoas piedosas não procuravam a ajuda das fadas, nem conheciam curas e encantamentos, nem procuravam a ajuda da bruxa da aldeia. É aqui que existe a ligação entre a Reforma e a caça às bruxas. A caça às bruxas foi uma consequência natural do projeto de disciplina da igreja que buscava criar uma sociedade piedosa.⁴⁴³

Assim sendo, podermos compreender que é impossível distanciar o processo de reforma escocês da perseguição à bruxaria, mesmo que esta tenha se iniciado concretamente décadas depois da promulgação da *Confissão de Fé Escocesa*. Dividir “ação da Igreja” da “ação do Estado” nesse contexto, também é incorreto. Ao analisar as estruturas políticas e religiosas da primeira modernidade vê-se que é impossível separar tais esferas. Como Delia mostra, após a Reforma, a disciplina calvinista passou a influenciar na maneira como a lei criminal escocesa era administrada; crimes que ofendiam a igreja reformada também estavam no escopo da lei civil.⁴⁴⁴ A impossibilidade de separar a esfera política da religiosa estava presente na Europa Ocidental, contudo, o contexto escocês trazia certas novidades, como vemos no seguinte trecho:

⁴⁴³ MACDONALD, Stuart. . “Creating a Godly Society: Witch-hunts, Discipline and Reformation in Scotland”. *Historical Papers*, Canadian Society of Church History, 2010, pp. 5-20, aqui, pp. 11. No original: “One notable aspect of the Scottish Reformation was its attempt to create a godly society, to correct various forms of social (mis)behaviour and root out sin. Key to this were the system of church courts, beginning with the Kirk sessions, and then going up through the Presbyteries and Synods to the General Assembly. An effective structure was put in place which brought before the church all deemed to be sinners, whether that was because of holding a public argument in the High Street, skipping church services, having sex outside of marriage, or knowing various charms and cures. Witchcraft accusations form a smaller subset of these latter cases. The church wished to eradicate all of the traditional appeals to extra-human interventions, and replace these with only approved churchly prayers, or with acceptance of God’s inscrutable will. A godly community prayed. Godly people did not seek the assistance of the fairies, or know cures and charms, or seek help from the village witch. It is here that the link between the Reformation and witch-hunting exists. Witch hunting was a somewhat natural outgrowth of the project of church discipline which sought to create a godly society.”

⁴⁴⁴ DELIA, *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597*, 2019, pp. 85.

Devido ao elemento teológico estruturante associado ao direito civil, o caráter, a moral e a conduta do suspeito tornaram-se partes integrantes de seu julgamento. Isso, sem dúvida, não era novidade nos quadros das sociedades europeias da primeira modernidade, acostumadas à prevalência da esfera religiosa, ainda que num contexto de nítida distinção entre esta e a esfera civil. A novidade, no caso escocês, estava na intensidade com que esses fatores passaram a ser considerados primordiais. Por isso, elementos como o comportamento cotidiano dentro de uma sociedade e a reputação eram extremamente relevantes dentro de um julgamento de bruxaria.⁴⁴⁵

Essas questões ajudam a tornar mais claro o contexto em que estava inserida a perseguição à bruxaria ocorrida na Escócia, uma das mais intensas da Europa. O período de perseguição escocês se deu entre os anos de 1563 até 1736, quando o crime se tornou oficialmente improvável, e contou com um complexo aparato organizacional e administrativo.⁴⁴⁶ Como Goodare afirma, a perseguição escocesa à bruxaria foi intensa, pois esse aparato legal-administrativo possibilitava que suspeitos fossem investigados e julgados pelas autoridades seculares.⁴⁴⁷ Christina Larner foi uma das pioneiras no estudo da experiência escocesa para com a bruxaria. Em suas análises, ela se atenta aos padrões da perseguição, à estrutura social, ao sistema de crenças e ao histórico dos acusados. Larner divide as perseguições em quatro categorias: as nacionais (as quais consistiam em picos de casos vindos de toda parte não-gaélica do país ou ocasionalmente vindo também dessas áreas); as grandes perseguições locais (com casos mais localizados que o primeiro tipo); os “pequenos pânico” (nas quais o grupo de acusados era pequeno); e, por fim, as isoladas (quando o acusado agia sozinho).⁴⁴⁸

Numa análise geográfica dos casos, a maioria ocorreu nas Terras Baixas da Escócia, regiões nas quais o escocês era o principal idioma. Os registros de casos ocorridos nas Terras Altas que chegaram até o presente são poucos, com exceção do condado de Ross, que registrou vários casos entre os anos de 1590 e 1699.⁴⁴⁹ Havia algumas peculiaridades na região das Terras Altas, como o idioma e cultura gaélica e a forma de governo baseada nos clãs. De acordo com Lizanne Henderson, a divisão da Escócia em Terras Altas e Baixas, no

⁴⁴⁵ DELIA, *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597*, 2019, pp. 86.

⁴⁴⁶ LARNER, Christina. *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*. Edimburgo: John Donald, 2000, pp.1-2.

⁴⁴⁷ DELIA, *Op.cit.*, pp. 22.

⁴⁴⁸ LARNER, *Op.cit.*, pp.61-62.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, pp.81-82.

caso da bruxaria, ocorre a partir de parâmetros linguísticos e culturais. Ela nomeia de *Gàidhealtachd* a região gaélica, na qual os processos de bruxaria se tornaram mais comuns nas décadas finais da perseguição escocesa. Para compreender as razões disso ocorrer, ela sugere algumas possibilidades. A primeira é a questão da atuação da Igreja; as *kirk sessions* foram cruciais na perseguição de bruxas presenciadas nas Terras Baixas e é provável que estas não tenham tido tanto poder no norte da Escócia. Outro ponto está relacionado ao fato de que não havia muitos centros urbanos na região gaélica, as vilas e habitações eram mais esparsas e com maior dificuldade de locomoção entre elas, o que pode ter evitado a ocorrência de “pânicos”, tornando casos de bruxaria questões locais. Além disso, havia uma questão financeira; a investigação de um acusado como um todo era um processo caro e isso pode ter sido um empecilho. Isso é curioso, pois existe a concepção de que as Terras Altas seriam mais “supersticiosas” que as Baixas, contudo, a perseguição à bruxaria ocorreu em maior intensidade nas localidades não-gaélicas.⁴⁵⁰

Cada processo de bruxaria, desde a acusação à execução, passava por uma série de etapas. De acordo com Lerner, havia duas maneiras de ser acusada de bruxaria, a primeira era através da acusação feita por algum vizinho ou conhecido e a segunda, uma acusação vinda de outra acusada de bruxaria. A denúncia feita por um conhecido era considerada mais significativa, mas, independentemente da origem da acusação, o procedimento feito a seguir era o mesmo. Para uma acusação ser considerada válida, normalmente já existia uma reputação construída sobre a acusada. Este fator era algo bastante considerado na investigação. Como a historiadora afirma: “A reputação era considerada pelos advogados e demonólogos como um sinal (embora não uma prova) de bruxaria.”⁴⁵¹ Contudo, uma boa reputação não era garantia de salvação. Para o processo seguir, era necessário que uma ou mais pessoas levassem o caso à *kirk session*. Na maioria dos casos, a situação era resolvida nesse ponto, o acusado poderia ser multado ou até banido. Este poderia também fazer uma contra-acusação, para que a pessoa confirmasse sua inocência e evitasse falsos rumores, pois uma acusação, mesmo que infundada, poderia iniciar uma má reputação.⁴⁵²

Se a decisão da *kirk session* era de prosseguir com as investigações, era necessário que seus membros coletassem evidências que convencessem o Conselho Privado (*Privy Council*)

⁴⁵⁰ HENDERSON, Lizanne. “Witch-hunting and Witch Belief in the *Gàidhealtachd*”. In: GOODARE, Julian, MARTIN, Lauren e MILLER, Joyce (ed.). *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 95-118, aqui, pp. 96-97.

⁴⁵¹ LARNER, *Enemies of God*, 2000, pp.103.

⁴⁵² *Ibid.*, pp.104-105.

e o Parlamento (*Parliament*). Como Larner afirma, tais evidências consistiam em coletas de testemunhos de paroquianos, muitas vezes feito sob juramento. A acusada provavelmente seria presa na prefeitura (*tolbooth*), se caso o local fosse um burgo, ou, como era mais comum, no campanário (*kirk steeple*) ou em algum celeiro ou alpendre. O aprisionamento na Escócia desse período não era considerado uma punição, mas uma conveniência pré-julgamento. As acusadas de bruxaria presas eram vigiadas por vizinhos remunerados. Durante esse período, os ministros e aldeões as interrogavam e buscavam conseguir uma confissão, principalmente uma que confirmasse um pacto demoníaco. Havia diversos meios de se obter uma confissão; Larner diz que os oficiais utilizavam desde técnicas como privar os acusados do sono (prática que poderia causar alucinações nas vítimas) a torturas físicas. Ordálios também eram comuns e um exemplo era o de alfinetar a “marca da bruxa”. Esta seria uma marca corporal incomum, que seria insensível à dor e que constituiria em uma evidência de pacto demoníaco. No caso da tortura, esta foi proclamada ilegal no ano de 1662, contudo, a prática não necessariamente parou. Apesar disso, a posição contrária do governo à prática trouxe mudanças, como o fato de confissões obtidas sem o uso da tortura se tornarem mais válidas.⁴⁵³

O próximo estágio seria o de solicitar ao Conselho Privado ou ao Parlamento uma *comission*, ou seja, uma autorização para julgar a acusada ou tentar um recurso direto com a Corte do Judiciário (*Court of Justiciary*) ou os itinerantes Tribunais de Circuito (*Circuit Courts*). Como Larner aponta, era preferível uma *comission*, pois essa autorização permitia que a acusada fosse julgada pela própria comunidade a qual pertencia, não sendo necessário o deslocamento até Edimburgo. Era uma opção mais barata e a que mais resultava em condenação. Grande parte dos julgamentos escoceses ocorreu dessa forma.⁴⁵⁴ A necessidade desse documento para que as autoridades locais pudessem organizar um julgamento demonstra a responsabilidade conjunta da Coroa nos casos de bruxaria na Escócia. Era também dessa forma que o poder central expandia sua influência às localidades. Tanto a investigação quanto a sentença ficavam sob responsabilidade dos vizinhos. Como a historiadora Marcela Delia aponta, não podemos separar vizinhos e autoridades locais em dois mundos distintos. Dessa forma, um caso de bruxaria poderia se envolver com a política

⁴⁵³ LARNER, *Enemies of God*, 2000, pp.105-110. Larner afirma que provavelmente foi a Escócia que criou o método de extração de informações a partir da privação de sono.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp.112-115.

local. Quando um membro de uma família entrava em desavença com um vizinho, era muito comum que ambas as famílias se envolvessem completamente no assunto.⁴⁵⁵

Tendo uma *comission* em mãos, era feita em seguida uma acusação formal (*dittay*). Como Delia também informa, havia uma diferença entre a primeira acusação (*draft dittay*) e a acusação formal. Isso ocorria, pois os escrivães “moldavam” as palavras dos envolvidos para formatar os documentos processuais para o julgamento.⁴⁵⁶ Sobre esses documentos, Normand e Roberts dizem que a edição que cada um desses exemplares sofreu por si só oferece um trabalho de interpretação específico.⁴⁵⁷ Nesse quesito vemos a diferença entre as demandas consideradas “populares” em contraposição com as demandas das autoridades. Por exemplo, Robert Pitcairn, o pesquisador que transcreveu as confissões de Isobel Gowdie notou que muito do que ela relatava sobre o Reino das Fadas era considerado “irrelevante” para as autoridades, por isso, não eram registrados nos documentos processuais.⁴⁵⁸ Enquanto isso, os elementos considerados diabólicos eram registrados com maior atenção e detalhamento. Dessa forma, podemos perceber a escolha de informações que eram registradas a partir dos “silêncios” dos documentos.

Continuando com o processo, se a suspeita fosse condenada, a execução era agendada para alguns dias depois da sentença. As execuções eram normalmente acompanhadas de dias de jejum e oração.⁴⁵⁹ Contudo, havia maneiras de escapar das rotas do processo. A principal, como Larner indica, era uma contra-acusação, como mencionado anteriormente, afirmando que os acusadores cometeram calúnia. Outra forma de escapar era através de uma defesa sólida. Além disso, também era possível fugir da prisão.⁴⁶⁰ Analisando de modo geral os acusados, percebe-se que 64% deles estavam localizados em um ordenamento social intermediário, 29% eram muito pobres ou mendigos e 6% eram donos de terra ou nobres.⁴⁶¹

O trabalho de Larner foi inovador e abriu as portas do estudo do fenômeno da bruxaria escocês, no entanto, recebeu críticas conforme os estudos da área foram avançando. Na opinião da historiadora, o poder central teria tido papel central na perseguição e os interesses das autoridades eram os grandes responsáveis pela intensidade do fenômeno na Escócia. No

⁴⁵⁵ DELIA, *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597*, 2019, pp. 32, 42 e 121-125.

⁴⁵⁶ DELIA, *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597*, 2019, pp. 141-142.

⁴⁵⁷ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp.2-3.

⁴⁵⁸ PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 3, 1833, pp. 604, notas 8 e 9.

⁴⁵⁹ LARNER, *Enemies of God*, 2000, pp.112-115.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, pp.105-116.

⁴⁶¹ DELIA, *Op.cit.*, pp. 119.

entanto, muitos historiadores, como o já citado Macdonald, afirmam que é necessário ter cuidado com tal pensamento. O historiador faz parte de um grupo de pesquisadores, os quais podemos citar Peter Maxwell-Stuart, Brian Levack e Robin Briggs que acreditam que as autoridades locais haviam sido as grandes responsáveis pela força da perseguição no país.⁴⁶² Para compreendermos melhor o fenômeno da bruxaria na Escócia, foram selecionados para a análise três casos que marcaram a história do país. Ademais, através desses processos buscamos investigar vestígios de pensamentos e práticas de viés analógico que resistiam em meio à mudança de interpretação da realidade.

3.3. Permanências: Estudos de Casos

Os casos analisados a seguir ocorreram entre os anos de 1577 e 1662. São eles: o de Katherine Ross, o de North Berwick e o de Isobel Gowdie. Dois dos casos (Ross e Gowdie) ocorreram nas Terras Altas da Escócia e possuem interessantes substratos culturais considerados “populares”, estes serão investigados a partir de duas práticas da feitiçaria escocesa: o uso de imagens de cera e de *elf arrow heads*. Ambas as práticas, nestes documentos, foram utilizadas como ferramentas de malefício. Para a análise foram utilizadas transcrições dos manuscritos processuais produzidos durante as investigações e julgamentos dos casos. Essa transcrição foi realizada no século XIX pelo antiquário e estudioso escocês Robert Pitcairn, participante do Walter Scott e Bannatyne Club. Ele é autor do *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*,⁴⁶³ no qual encontram-se, no volume 1 e 3, respectivamente, as transcrições utilizadas.

Já no caso de North Berwick, além de vermos também o uso de imagens de cera, é possível notar a forte presença do estereótipo erudito da bruxaria a partir das descrições do sabá narradas pelos acusados. Os materiais utilizados para a análise desse caso são documentos processuais produzidos durante a investigação e julgamento dos acusados, o panfleto *News from Scotland*, publicado em 1591 e o tratado demonológico escrito por James VI, o *Demonology*, publicado em 1597. Todos os documentos citados encontram-se na obra

⁴⁶² DELIA, *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597*, 2019, pp. 138-139. Os historiadores citados são autores dos seguintes livros: LEVACK, Brian. *Witch-hunting in Scotland. Law, Politics and Religion*. Londres: Routledge, 2007, MAXWELL-STUART, P.G. *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-century Scotland*. Scotland: Tuckwell Press, 2001 e BRIGGS, Robin. *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Londres: Penguin Books, 1998.

⁴⁶³ PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 1, 2 e 3, 1833.

Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI's Demonology and the North Berwick Witches elaborada pelos historiadores Lawrence Normand e Gareth Roberts.⁴⁶⁴ O caso de North Berwick possui uma extensa documentação e cerca de 70 acusados, por conta disso, priorizamos os documentos e trechos que citam as práticas analógicas associadas a seis dos principais acusados: Agnes Sampson, Geillis Duncan, Janet Stratton, Barbara Napier, Euphame MacCalzean e Francis Stewart.

Como visto anteriormente, Stuart Clark é um dos aportes teóricos dessa pesquisa. Em sua obra ele afirma que o estudo do fenômeno da bruxaria é possível a partir da linguagem demonológica, um sistema de conceitos que tornava plausível a crença. Ele, ao priorizar a linguagem, não se interessa pela materialidade da vida cotidiana. No entanto, essa pesquisa visa unir o universo das mentalidades com o da materialidade das práticas. Nesse quesito, a pesquisa da historiadora Marcela Delia se destaca por propor esse tipo de abordagem no Brasil, a partir do estudo dos casos de bruxaria ocorridos em Aberdeen no ano de 1597.⁴⁶⁵ Dessa forma, ao unir a análise das estruturas de pensamento tendo em mente também as práticas do cotidiano, acreditamos que será possível compreender mais profundamente o pensamento analógico presente na mentalidade e nas práticas da Escócia da primeira modernidade, já que a estrutura analógica de tais feitiços os dotaram de eficácia na percepção dos contemporâneos.

3.3.1. O Caso de Katherine Ross

O primeiro caso que será abordado teve início no ano de 1576 nas Terras Altas escocesas e envolveu uma família nobre da cidade de Tain, localizada no condado de Ross. Katherine Ross,⁴⁶⁶ filha de Sir Alexandre Ross, tornou-se Lady de Foulis após se casar com Robert Munro, o décimo quinto Barão de Foulis. Munro era alguém bastante conhecido, pois, além de nobre, participou ativamente do processo de Reforma Religiosa na Escócia, sendo responsável por disseminar a fé reformada na região leste do condado.⁴⁶⁷ Katherine foi a segunda esposa de Munro; antes ele fora casado com Margaret Ogilvie, filha do chefe do clã Ogilvy. Com a primeira esposa, ele teve seis filhos: Robert (herdeiro do título), Hugh,

⁴⁶⁴ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000.

⁴⁶⁵ DELIA, *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597*, 2019.

⁴⁶⁶ Os nomes dos envolvidos foram escritos de forma modernizada no texto, contudo, nas citações das fontes mantivemos a grafia encontrada nos documentos.

⁴⁶⁷ TAYLOR, William. *Researches into the History of Tain*. Edimburgo: John Menzies and Co., 1882, pp.63.

Hector, Florence, Christian e Cathrine. Já com Katherine, ele teve sete filhos: George, John, Andrew, Margaret, Janet, Marjory e Elizabeth.⁴⁶⁸

Katherine foi acusada de planejar a morte de duas pessoas para alterar a linha sucessória do título de seu marido, garantindo o favorecimento de seus filhos quando o pai morresse, e conquistar as terras da família Ross, sua família de origem. Os alvos dos ataques eram Marjory Campbell, Lady Balnagown, esposa de seu irmão, e o filho mais velho de seu marido, Robert Munro, herdeiro do título de Barão. A morte de sua cunhada fora arquitetada para que, depois o irmão de Katherine ficasse viúvo, ele se casasse com uma de suas filhas. Para isso, ela e uma familiar chamada Christian Ross, contrataram a notória bruxa da Tair, Marjory (ou Marion) Neane MacAllester. Marjory era mais conhecida como Losgoloukart (nos documentos é citada como Loskie/Laskie Loncart), nome que de acordo com Lizanne Henderson significa “queime o castelo” em gaélico.⁴⁶⁹ O grupo solicitou à Marjory duas imagens feita de argila que representariam as vítimas e que seriam atingidas por *elf-arrow-heads*, pontas de flechas possivelmente pré-históricas as quais acreditava-se serem de origem feérica. A acusação contra Katherine afirma que ela estava sendo culpabilizada por:

(..) por confeccionar duas imagens de argila, na companhia da dita Cristiane Roiss e Marjorie Neyne McAllester conhecida como *Laskie Loncart*, no dito quarto leste de Cristian Roiss (...) uma, feita para a destruição e eliminação do jovem Laird de Fowlis, e a outra para a jovem Ladie Balnagowne; para o efeito uma deveria ser posta na Brig-end de Fowles, e a outra em Ardmuir, para a destruição dos ditos jovens Laird e Lady; E isso deveria ser performado em Alhallowmes [Halloween] no ano 1577 de Deus (...) as duas figuras, sendo colocadas no lado norte do quarto, a dita Loskie Loncart pegou duas *elf arrow heads* e entregou uma para você Katherine, e outra, para a dita Cristian Rois Malcumsone segurou em sua própria mão; e tu atirou dois tiros da dita ponta de flecha, na dita Lady Balnagowne, e Loskie Loncart atirou três tiros no dito Laird de Fowlis: No meio tempo, as duas imagens quebraram e tu comandou Loskie Loncart para que fizesse duas novas imagens depois, para as ditas pessoas; aquela dita Loskie Loncart tomou em mãos para fazer (...).⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ MACKENZIE, Alexander. “XV. Robert Mor Munro”. In: *History of the Munros of Fowlis*. Inverness: A. & W, Mackenzie, 1898, pp. 55-57.

⁴⁶⁹ HENDERSON, Lizanne. “Witch-hunting and Witch Belief in the *Gàidhealtachd*”. In: GOODARE, Julian, MARTIN, Lauren e MILLER, Joyce (ed.). *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 95-118, aqui, pp. 95.

⁴⁷⁰ “Jul.22 – Katherine Roiss Lady Fowlis”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longman, Volumes 1, 1833, pp 192-200, aqui, pp. 192. No original: “(...) for the making of twa

Esse trecho é bastante curioso, pois é registrado que as pontas de flechas são atiradas na dita Lady e no dito *Laird*, como se eles mesmos tivessem recebido os golpes e não as imagens que os representavam. Isso pode ser um indício de que a crença de que as imagens carregavam a presença das vítimas era também compartilhada pelas autoridades que conduziam a investigação. O grupo acreditava que as pontas de flecha feéricas - elemento que será explorado mais detalhadamente no caso de Isobel Gowdie -, ao serem disparadas nas imagens de argila, fariam com que as vítimas contraíssem uma doença chamada de *elfshot*. Isso ocorreria, pois havia a crença de que essas pontas de flecha eram feitas por fadas, elfos e duendes e, quando encontradas perdidas pelas florestas ou locais relacionados a essas criaturas, a pessoa que as encontrasse conseguiria utilizá-las como amuleto de proteção ou projétil que causaria doença e morte de quem fosse atingido. A relação analógica de contiguidade é que estrutura essa crença, pois uma vez que entrou em contato com um ser feérico, estaria contagiada com o seu poder. No entanto, nesse momento, priorizaremos a análise da outra prática: a feitura de imagens de cera ou argila.

Esse tipo de feitiço, o qual chamaremos de “imagético”, estrutura-se a partir da relação analógica de semelhança. Similar ao funcionamento das imagens religiosas, a imagem feita para o feitiço tornaria aquele que é representado presente, dessa forma, ao ferir a imagem, feria-se também a vítima em questão. Essa prática é registrada desde antes da expansão do cristianismo, como por exemplo, nas práticas cotidianas de curar doentes ou causar danos encontradas no mundo greco-romano.⁴⁷¹ Contudo, ao analisar o contexto cristão, mais especificadamente a partir do século XIII, há inúmeros registros de uso de imagens de cera.

pictouris of clay, in cumpany with the said Cristiane Roiss and Marjorie Neyne McAllester alias Laskie Loncart, in the said Cristian Roiss westir chalmer (...) the ane, maid for the distructione and consumptione of the young Laird of Fowlis, and the vthir for the young Ladie Balnagoune; to the effect that ane thair of sould be putt att the Brig-end of Fowles, and the vther att Ardmuir, for distructione of the saidis Young Laird and Lady: And this sould haif bene performit at Alhallowmes, in the year of God Im. Vc.xxvij zeiries (...) twa pictouris, being sett on the north syd of the chalmer, the said Loskie Loncart tuik twa elf arrow heides and delyuerit ane to ye (you) Katherene, and the vther, the said Cristian Rois Malcumsone held in her awin hand; and thow schott twa schottis with the said arrow heis, att the said Lady Balnagowne, and Loske Loncart schott thrie schottis at the said Young Laird of Fowlis: In the meane tyme, baith the pictouris brak, and thow commandit Loskie Loncart to mak of new vthir twa pictouris thaireftir, for the saidis persounes; quhilk the said Loskie Loncart tuik vpoun hand to do (...)."

⁴⁷¹ BOREAU, Alain. *Satã Herético. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Campinas: Editora Unicamp, 2016, pp. 33; HUBERT, Henri. *A magia no mundo greco-romano*. São Paulo: Edusp, 2021, pp. 121-127 e OGDEN, Daneil. "Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds". In: ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart (ed.). *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 1-86. Como Ogden aponta, vestígios arqueológicos referentes à essa prática foram encontrados na Grécia, Itália, no norte da África, no Oriente próximo e no Mar Negro.

Por conta disso e da crescente preocupação para com as ações do diabo, no ano 1320, o papa João XXII solicitou a ajuda de dez teólogos para definir se a prática da invocação de demônios e de magia poderia ser considerada heresia. Henrique de Carreto, um dos especialistas solicitados, discorreu sobre a prática do batismo de imagens visando malefícios.⁴⁷²

As análises de Carreto são muito interessantes, pois visam explicar a forma que tais imagens funcionariam. Rebatendo a ideia de que tais objetos possuiriam eficácia por conta do vínculo de semelhança que dispunham com a pessoa que era alvo, Carreto afirma que a explicação do poder da imagem vinha de uma aliança com o diabo. Ele seria o responsável por estar presente na imagem e torná-la ferramenta de ataque a um inimigo. Essa presença se daria por conta do batismo realizado na imagem. Como o diabo tentava recorrentemente imitar a Deus, era comum a tentativa de copiar os sacramentos sagrados, como o batismo. No entanto, o diabo não teria poder para realizar um sacramento verdadeiro, apenas Deus conseguiria, portanto, o batismo realizado na imagem seria inferior e invertido.⁴⁷³ O uso de feitiços imagéticos se tornou uma grande preocupação para a Igreja, por conta do seu caráter diabólico. A proibição dessa prática foi registrada, por exemplo, na bula *Super illius specula*, produzida entre os anos de 1326 e 1327, que reitera que: “[É preciso também proceder] contra os que (...) fabricam ou fazem fabricar, qualquer imagem ou qualquer outra coisa com o objetivo de ligarem-se ao demônio ou para perpetrarem algum malefício por invocação dos demônios(...)”.⁴⁷⁴

A feitura de imagens com fins maléficos causou grande temor também por conta da frequente tentativa de assassinar reis ou autoridades religiosas através desses feitiços. Um exemplo é o caso de North Berwick, que será analisado a seguir. Durante o medievo, a Europa presenciou diversos exemplos de tal atividade. Para o historiador William R. Jones, o clima de tensão presenciado nas cortes europeias da Idade Média e início da modernidade culminaram em ataques de claro teor político a monarcas, nobres, papas e membros da igreja, e muito desses ataques utilizaram a prática da feitiçaria como ferramenta.⁴⁷⁵ Alain Boureau nota que, no início do século XIV, inúmeros casos judiciais tinham sido iniciados “(...) por

⁴⁷² BOREAU, *Satã Herético*, 2016, pp. 67-83.

⁴⁷³ *Ibid.*, pp. 73-79.

⁴⁷⁴ VIDAL, 1913 *apud* BOREAU, *Satã Herético*, Campinas: Editora Unicamp, 2016, pp. 31.

⁴⁷⁵ JONES, William R. “Political Uses of Sorcery in Medieval Europe”. *The Historian*, vol. 34, nº4 (1972): 670-687, aqui pp.670-671.

causa da associação do diabo a diferentes situações de batismo de imagens visando a malefícios.”⁴⁷⁶

Entre os diversos exemplos, podemos citar o de Guichardo, bispo de Troyes e conselheiro de Filipe IV da França, ocorrido no ano de 1308. Guilherme de Hangest o acusou de desejar se livrar da rainha Joana de Navarra e, para isso, se uniu a um religioso que possuía a habilidade de “invocar demônios” e de uma maga:

O demônio, invocado após receber homenagem do prelado, aconselhou Guichardo a mandar fazer uma imagem de cera e a batizá-la com o nome da rainha e depois espetar essa imagem. Ele assim procedeu na presença dos padrinhos e madrinhas da imagem, e, finalmente, a rainha Joana morreu.⁴⁷⁷

Na Inglaterra, também é possível encontrar diversos casos similares. No ano de 1441, o clérigo Roger Bolingbroke confessou que participou de uma conspiração contra o rei Henrique VI que envolvia também o cômego de Westminster, Thomas Southwell; uma bruxa notória da região, Margery Jourdemayne, que também era conhecida como Bruxa de Eye; e a duquesa de Gloucester, Eleanor Cobham, tia do monarca. Para atingir Henrique, o grupo fez uma imagem de cera o representando e todos foram considerados culpados do crime de heresia e traição.⁴⁷⁸ Contudo, talvez o caso inglês mais emblemático tenha sido o que envolveu a rainha Elizabeth I, no ano de 1578. Foram encontradas enterradas em uma estrumeira três imagens de cera vestidas com roupas que imitavam vestimentas nobres e com nomes de Elizabeth e dois de seus conselheiros escritos em si juntamente de outras inscrições misteriosas. Tal fato levou os londrinos a acreditarem que uma tentativa de assassinato contra a rainha estava em andamento. O caso chegou a ser registrado em uma carta escrita pelo embaixador espanhol, Bernardino de Mendoza.⁴⁷⁹ Essa situação foi recebida pela corte com grande apreensão, pois, nessa época, acreditava-se que a rainha, por ser mulher, era mais suscetível às ameaças diabólicas.⁴⁸⁰ O Conselho Privado da rainha também demonstrou temor

⁴⁷⁶ BOREAU, *Op.cit.*, pp. 62.

⁴⁷⁷ BOREAU, *Satã Herético*, 2016, pp. 61-62.

⁴⁷⁸ JONES, “Political Uses of Sorcery in Medieval Europe”. *The Historian*, vol. 34, nº4 (1972): 670-687, aqui pp. 683.

⁴⁷⁹ DELL, Jessica. “‘A witch, a quean, an old cozening quean!’: Image Magic and Shakespeare’s *The Merry Wives of Windsor*”. In: HOPKINS, Lisa e OSTOVICH, Helen (eds.). *Magical Transformations on the Early Modern English Stage*. Farnham: Ashgate, 2014, pp. 185-201, aqui. 186.

⁴⁸⁰ A ideia de uma fragilidade feminina perante o diabo foi popularizada nessa época pelo tratado *O martelo das feitiçarias*, contudo, a situação de Elizabeth I se agravava, pois, além de mulher, era descendente de uma acusada de feitiçaria. Henrique VIII diversas vezes pronunciou acusações à rainha Ana Bolena, nas quais dizia que ela o havia enfeitado para conseguir subir ao trono. Além disso, sua meia irmã, Maria Tudor, também

para com o ocorrido, contudo, via no feitiço uma ameaça vinda dos “papistas”. Nessa época, a Inglaterra seguia a fé anglicana, porém, no momento do atentado, havia a possibilidade de uma aliança matrimonial entre a rainha e o duque francês – e católico – de Alençon, François Hercule.⁴⁸¹

Retornando ao caso de Katherine Ross, na Escócia essa prática de fazer imagens foi comumente chamada pelo nome gaélico de *corp creadha*.⁴⁸² Elas podiam ser feitas a partir de diversos materiais como manteiga, cera ou argila, isso é apontado no documento juntamente com outros detalhes:

Cristaine Malcomsone, (e) Marioune Nieyn McAllester, (...) por fazer uma figura de manteiga do dito jovem Robert Monro Laird of Fowlis, (...) a dita figura de manteiga, depois de ser feita, foi colocada no lado da parede no quarto oeste (...) e foi nela atirado um elf-arrow-head pela dita Marioune Neyuen McAllester conhecida como Loskie Loncart oito vezes; na qual figura ela errou (...) E tu (e) Cristiane Malsomsoune estando presentes no dito quarto, no “tiroteio” da dita figura (...) seria para a destruição do jovem Laird of Fowlis (...) com a ajuda de Donald e William Gilliourois fizeram outra imagem de argila para o dito Robert Monro (...) e esta foi feita na manhã do 6 dia de Julho, ano 1577: Eles colocaram a figura no lado da parede do quarto da dita casa, e foi lhe atirado pela (...) Loskie Loncart, com o dito *elf-arrow*, 12 vezes, e errou a dita figura: (...) e fez a dita figura diversas e diferentes vezes, e mesmo assim o mesmo não teve efeito ao seu propósito; tu e as ditas duas mulheres, suas colegas, estando presentes no ocorrido, e usando de bruxaria para obter sucesso do mesmo; a dita Cristaine Ross Malcomsone providenciou 3 quartos de pedaços finos de linho para as figuras, se eles tivessem sido atingidos pelo *elf-arrow-head*, e o linho estivesse atrelado às ditas figuras, e as figuras fossem enterradas, sob a Brigend of the Stank of Fowlis, do lado oposto do portão (...)⁴⁸³

havia sido acusada pelo mesmo crime. A bruxaria era considerada por muitos um mal hereditário, por conta disso, a questão envolvendo Elizabeth I foi recebida com muito alerta. A questão de gênero é evidente nesse episódio. DELL, Jessica. “‘A witch, a quean, an old cozening quean!’: Image Magic and Shakespeare’s *The Merry Wives of Windsor*”. In: HOPKINS, Lisa e OSTOVICH, Helen (eds.). *Magical Transformations on the Early Modern English Stage*. Farnham: Ashgate, 2014, pp. 185-201, aqui. 186.

⁴⁸¹ DELL, “‘A witch, a quean, an old cozening quean!’”, 2014, pp. 185-201, aqui. 187.

⁴⁸² HENDERSON, Lizanne. “Witch-hunting and Witch Belief in the *Gàidhealtachd*”. In: GOODARE, Julian, MARTIN, Lauren e MILLER, Joyce (ed.). *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 95-118, aqui, pp. 95.

⁴⁸³ Jul.22 – Katherine Roiss Lady Fowlis”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 1, 1833, pp 192-200, aqui, pp. 198-199. No original: “*Chritaine Malcomsone (and) Marioune Nieyn McAllester, (...) for making o fane pictur of butter to the said Young Robert Monro Laird of Fowlis (...) the said pictur of buttir, eeftir it wes maid, wes set at the wall-syd in the vester chalmer (...) and wes schot at with ane elf-arrow-head be the said Marioune Neyuen McAllester alias as Loskie Loncart aucht tymes; quhilk pictur scho mist (...) And thow (and) Cristane Malcomsone being presente in the said chalmer, att the schotting of the said pictur (...) it wald be for the destructioun of the Young Laird of Fowlis (...) with the consultatioun of Donald and William McGilliourois, made ane vther pictur of clay to the said Robert Monro (...) and so it was maid vpoun the morne of the vj day of Julii, anno lxxvij yeiris: Thay sat the pictur at the wall-syd of the chalmer of the said hous, and wes schott be the said (...) Loskie Loncart, with the said elf-arrow-head, tuelf tymes, and mist the said pictur (...) and maid the said pictur diuerse and sindrie tymes, yit the samin tuk nocht effect to thair purpose; thow and the said tua womene, thy collegis, being presente for the tyme, and uising and takin of the samin; the said Cristaine Ross Malcomsone haid provydeit thre quarteris of fine linning claithe for the picturais, giue thay haid bene hit with the elf-arrow-heid, and the linning to be bound*

Num levantamento preliminar feito a partir da análise do banco de dados *Survey of Scottish Witchcraft*, foi possível notar que mais de 40 acusados de bruxaria citaram de alguma forma o uso de feitiços imagéticos. Um fato interessante notado é que na maioria dos casos havia questões políticas envolvidas, como ataques a autoridades ou membros influentes da comunidade realizados por membros de estratos mais baixos. O uso dessa prática, durante a primeira modernidade e no contexto da bruxaria, também pôde ser percebida em outras localidades; Julian Goodare afirma que a crença na eficácia desse tipo de feitiço era compartilhada na Europa.⁴⁸⁴

Além do uso das imagens, o grupo tentou várias vezes envenenar as vítimas. Primeiramente, o grupo – que ganhava mais integrantes ao longo do tempo, inclusive o feiticeiro William Gilliourois - se reuniu para produzir uma cerveja envenenada. Quando pronta, Katherine pediu que sua ama levasse a bebida para seu enteado, contudo, a moça experimentou o líquido antes de realizar a entrega e morreu envenenada. No processo consta que ela, depois de beber, derrubou a bebida na grama e: “(...) o lugar onde o dito jarro quebrou, a grama que cresceu sobre o mesmo era tão alta além da outra grama natural, que nenhuma vaca, boi nem ovelha provou dela (...)”⁴⁸⁵. Contudo, a segunda tentativa alcançou seu alvo. O grupo colocou veneno de rato em vários alimentos que foram consumidos tanto pelo *Laird* quanto pela Lady. O enteado de Katherine não sofreu danos, mas a sua cunhada ficou muito doente. Outras tentativas de envenenamento foram feitas até que os envolvidos foram denunciados e investigados por seus crimes. Christian Ross, Loskie Loncart e William Gilliourois foram presos, confessaram seus crimes e foram executados no ano de 1577, contudo, Katherine Ross, por ser uma pessoa influente, conseguiu escapar nesse primeiro momento. Apenas em 1591, após a morte de seu marido, ela foi julgada. Como vimos anteriormente, os responsáveis pelas investigações e julgamento dos acusados de bruxaria na Escócia eram, na maioria das vezes, membros da própria comunidade e conhecidos deles. No caso de Katherine não foi diferente, membros de sua família, como seu enteado Hector Munro participaram de seu julgamento. O que é bastante curioso nesse caso é que o próprio

about the said picturais, and the picturais to haue bene erdit, vnder the Brigend of the Stank of Fowlis, fornent the zet (...)”.

⁴⁸⁴ GOODARE, Julian. *The European Witch-Hunt*. Londres: Routledge, 2016.

⁴⁸⁵ Jul.22 – Katherine Roiss Lady Fowlis”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 1, 1833, pp 192-200, aqui, pp. 194. No original: “(...) quhair the said pyg brak, the gers that grew vpoun the samin wes so heich by the natour of vther gers, that nather cow, ox nor scheipewir previt thair of yit (...)”.

Hector, pouco tempo depois, se tornou réu pelo mesmo crime, pois foi descoberto que ele tinha conhecimento das ações de sua madrasta e a auxiliava. No entanto, por serem nobres, ambos foram inocentados. Hector Munro se tornou, anos depois, o XVII Barão de Foulis, sucedendo seu irmão Robert. Quanto ao destino de Katherine Ross, não há registros.⁴⁸⁶

É interessante também notar que neste caso de bruxaria não há menção de muitos elementos eruditos da bruxaria, como o pacto ou o sabá. O que justifica essa questão, provavelmente, é o que foi discutido anteriormente: nas Terras Altas escocesas é possível que o estereótipo da bruxaria tenha demorado mais para ser absorvido pela cultura local. Diferente desse, o caso de North Berwick apresenta diversos elementos clássicos da bruxaria, como será exposto a seguir.

3.3.2. O Caso de North Berwick e o *Demonology*

Julian Goodare em um de seus textos afirma que um caso de bruxaria é uma combinação de fatores religiosos e políticos.⁴⁸⁷ Isso fica bastante claro no caso de North Berwick. Este episódio notável, que ficou bastante conhecido pelo envolvimento do rei James VI, desvelou a instabilidade política do monarca no início de seu reinado e a dimensão teológica-política da Escócia da primeira modernidade.

O contexto do caso está relacionado com o casamento de James VI e Anne da Dinamarca. Há uma grande importância política e dinástica nesse evento. O rei sofria pressão de seu conselho privado para se casar, pois a demora dele em realizar um enlace estava gerando certa insegurança com relação ao futuro da coroa. Dessa maneira, o casamento foi arranjado e se deu no final de 1589. A cerimônia ocorreu em Copenhague sem a presença de James VI, o conde Marischal foi enviado para representá-lo. Poucos dias depois, Anne partiu em direção à Escócia, no entanto, uma tempestade obrigou a frota a ir para a Noruega e lá os navios precisaram receber alguns reparos. O rei, que aguardava sua nova esposa em *Seton House*,⁴⁸⁸ ficava cada vez mais aflito com a demora de sua chegada. Enquanto a aguardava, a

⁴⁸⁶ BROCHARD, Thomas. "Scottish Witchcraft in a Regional and Northern European Context The Northern Highlands, 1563–1660". *Magic, Ritual, and Witchcraft*, Vol. 10, n°1 (2015), pp. 41-74, aqui, pp. 52.

⁴⁸⁷ GOODARE, Julian. "Scottish Witchcraft Panic of 1597". In: *The Scottish Witch-Hunt in Context*. Manchester: Manchester University Press, 2002, pp.51-72, aqui, pp. 53.

⁴⁸⁸ Também chamado de *Seton Palace*, foi um castelo construído no século XV na região de East Lothian, próximo à Edimburgo. O edifício foi demolido no século XVIII e em seu lugar foi erigido o *Seton Castle*, que se encontra no local até hoje.

notícia de que o rei estava na região se espalhou rapidamente. Por conta disso, diversos dos envolvidos no caso de bruxaria de North Berwick que viviam nessa região provavelmente ouviram falar da presença do rei lá. Após os reparos serem concluídos, a frota que levava Anne tentou seguir viagem por mais três vezes, contudo, o clima ruim impediu todas as investidas.⁴⁸⁹

Fortes tempestades também ocorriam na Escócia no período. Enquanto Anne não chegava à Escócia, Jean Kennedy, cunhada de Sir James Melville, foi enviada para ser dama de companhia da nova rainha, no entanto, devido ao mau tempo seu navio afundou e a jovem, junto de outros membros da tribulação, afogou-se. É importante ressaltar que, num primeiro momento, todos esses eventos foram lidos como acontecimentos de ordem natural. James, então, decidiu ir ele mesmo à Noruega para encontrar Anne. Normand e Roberts afirmam que a ansiedade do rei para oficializar o casamento em parte era dinástica, já que se espalhavam comentários sobre a falta virilidade do rei e sobre a demora em se gerar um herdeiro ao trono, e em parte estava relacionada à questão da sucessão do trono inglês, pois havia pessoas que questionavam a legitimidade de James VI como herdeiro de Elizabeth I. Portanto, o rei precisava agir rapidamente para garantir a estabilidade de seu reinado.⁴⁹⁰

Depois de também sofrer com o mau tempo, James VI chegou a Noruega em outubro de 1589 e se casou oficialmente com Anne no mês seguinte em Oslo. As festividades reais, contudo, foram realizadas na Dinamarca dias depois. A passagem de James pelo país foi emblemática, pois muitos historiadores acreditam que o interesse do rei pela bruxaria teria se originado nessa visita, quando ele conheceu o teólogo Niels Hemmingsen, autor do tratado *Admonitio de Superstitionibus Magicis Vitandis* (1575), e o astrônomo Tycho Brahe. No entanto, como Normand e Roberts afirmam, não há evidência de que eles tenham discutido demonologia durante seus encontros e, além disso, pesquisas recentes demonstraram que a visão de Hemmingsen sobre a bruxaria era bem menos continental do que se supunha anteriormente, especialmente na questão do sabá. É bastante provável que eles tenham debatido sobre predestinação. Dessa forma, é possível acreditar que a ideia de bruxaria presente na Escócia da primeira modernidade não se deve necessariamente a essa viagem de James VI, pelo contrário, é improvável que ele aceitaria ideias que já não estivessem presentes no seu sistema de crenças.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 31.

⁴⁹⁰ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 31-32.

⁴⁹¹ *Ibid.*, pp. 33-35.

Alguns meses depois, em maio de 1590, os monarcas embarcaram rumo à Escócia e, assim como antes, enfrentaram mares tempestuosos. Os navios que partiram para buscar os monarcas haviam saído de Edimburgo, Haddington e North Berwick e tinham sido preparados por Francis Stewart, V Conde de Bothwell. Francis era sobrinho de James Hepburn, IV Conde de Bothwell e terceiro marido de Mary Stuart. Dessa forma, ele possuía um senso de privilégio real assim como James VI. O conde era considerado um homem de confiança pelo rei, inclusive realizou importantes missões para a coroa, no entanto, não deixava de ser uma possível opção ao trono caso o atual rei falhasse. Bothwell era conhecido por seu temperamento forte e por seus conflitos com outros membros da nobreza, inclusive por uma insurreição contra o próprio rei. Alguns historiadores acreditam que, se caso James VI morresse sem herdeiros, Bothwell reivindicaria o trono. Contudo, James VI havia nomeado o Conde como seu representante enquanto estivesse em viagem para seu casamento. O fato de Bothwell estar envolvido com a frota de James VI fez com que fosse plausível acusá-lo de bruxaria quando passaram a cogitar a possibilidade de intervenção diabólica nas viagens dos monarcas.⁴⁹²

No mês da coroação dos reis, em maio de 1590, as primeiras acusações de bruxaria foram feitas. Elas ocorreram na Dinamarca; as suspeitas de que os transtornos nas viagens eram resultados de bruxaria se originaram lá. As acusações começaram quando o Almirante Peder Munk, que comandava a frota dinamarquesa tentou se inocentar das acusações de negligência por conta dos problemas enfrentados na viagem de setembro de 1589. Munk tomou medidas legais contra o governo de Copenhague, responsável pela manutenção dos navios. Em meio a esses conflitos jurídicos, o governador de Copenhague culpou um grupo de pessoas que estava sendo julgado por bruxaria, dizendo que haviam tentado impedir a viagem segura de Anne para a Escócia. A primeira mulher a ser condenada acabou confessando sua culpa e afirmou que havia utilizado feitiçaria para atrapalhar a viagem da agora rainha escocesa. Seis dinamarqueses foram executados pelo envolvimento nesse atentado e não tardou para que as notícias do caso chegassem à Escócia.⁴⁹³ É importante frisar que, como vimos, os acusados de bruxaria estavam em uma posição extremamente vulnerável, expostos a torturas psicológicas e físicas. Por conta disso, o fato de um acusado confessar o crime, não indica necessariamente um envolvimento real ou culpa nele. A

⁴⁹² NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 36, 39-40.

⁴⁹³ *Ibid.*, pp. 38 e 129.

confissão poderia ser uma estratégia para a salvação – tanto uma salvação da punição jurídica como a da alma - ou um ato desesperado em meio à tortura.

As acusações de envolvidos escoceses na trama começaram no final de 1590. Muitos dos acusados já eram investigados por bruxaria por conta de situações prévias. Contudo, é a partir de eventos ocorridos especialmente em 1590 que esses acusados foram relacionados ao suposto ataque contra o rei. Uma das primeiras pessoas a ser relacionada à conspiração diabólica foi Geillis Duncan. Moradora de Haddington, ela foi investigada e confessou o envolvimento na feitura de um malefício contra seu patrão, o magistrado David Seton. Para realizar o ato, Duncan afirmou que contou com a ajuda do diabo. O panfleto *News from Scotland*, publicado em 1591, narra os acontecimentos deste caso e como essas primeiras acusações acabaram por “confirmar” que, além do ataque a Seton, havia existido tentativas de assassinar o rei e sua esposa. Além disso, o documento também descreve a investigação dos suspeitos, a participação de James VI no processo de apuração do caso e o desfecho dos julgamentos.⁴⁹⁴ Antes de exploramos o caso de Duncan, é necessário compreender melhor a natureza desse panfleto.

De acordo com Normand e Roberts, de todos os documentos produzidos por conta do episódio de North Berwick, o *News from Scotland* é o que contém maior teor propagandístico. O panfleto foi escrito durante a perseguição e foi produzido para fins políticos. Por ser uma obra que não possui um rigor metodológico para relatar os ocorridos, há uma mistura de elementos reais e elementos fictícios no texto,⁴⁹⁵ devido a isso, é uma fonte que necessita de cuidados em sua utilização. Para o estudo da bruxaria, a narrativa em si já oferece rico material sobre a mentalidade da época, mesmo sem a condição de comprovar a realidade concreta dos fatos citados. Sua autoria é uma questão também complicada, já que não há referências a ela no texto. Provavelmente o autor do prefácio também foi quem publicou o documento.⁴⁹⁶ Sobre suas intenções, ele afirma:

(...) para satisfazer um número de mentes honestas que desejam ser informadas da veracidade e da verdade de suas confissões, que com certeza são mais estranhas do que o rumor e ainda com mais verdade, comprometi-me a publicar este breve tratado que declara a verdadeira série de eventos de tudo o que aconteceu, e,

⁴⁹⁴ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 128-129.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pp. 290.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 291.

também, o que foi fingido por aquelas bruxas perversas e detestáveis contra a Majestade do rei (...)⁴⁹⁷

Há dois possíveis autores do panfleto, Sir James Melville ou James Carmichael. Ambos presenciaram eventos dos processos de bruxaria, contudo, Carmichael parece ser a opção mais provável. Em certo momento, ele passou um tempo exilado e, nesta época, ele manteve atividade literária, o que pode ser um indício de sua relação com o panfleto. Além disso, ele tinha diversas conexões no governo escocês; uma delas foi a com o conde de Angus. Este nobre, quando faleceu, teve sua morte considerada o resultado de bruxaria e a acusada do ato foi Barbara Napier, que também esteve envolvida no caso de North Berwick. Ademais, Carmichael era ministro de Haddington na época em que Agnes Sampson, outro membro da convenção de North Berwick, foi levada à corte da igreja do local, em 1589. Ele também fez parte de assuntos da Corte quando na época da coroação de Anne da Dinamarca.⁴⁹⁸ Por conta disso, são grandes as chances de ser ele o responsável pelo documento.

De acordo com Normand e Roberts, fato e ficção em panfletos populares não são claramente distinguíveis. Os elementos fictícios podiam ser usados para convencer os leitores, mas não necessariamente consistiam em informações totalmente falsas.⁴⁹⁹ O que torna o *News from Scotland* tão importante é o fato que diversos registros dos processos foram perdidos – inclusive, o próprio Bothwell afirmou isso quando estava elaborando sua defesa para as acusações de bruxaria -⁵⁰⁰ e, de certa forma, o panfleto preenche algumas lacunas da história do episódio.

⁴⁹⁷ “News from Scotland” (1591). In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 309-324, aqui, 310. No original: “(...) to satisfy a number of honest minds who are desirous to be informed of the verity and truth of their confessions, which for certainty is more stranger than the common report runneth and yet with more truth, I have undertaken to publish this short treatise which declareth the true discourse of all that hath happened, and as well what was pretended by those wicked and detestable witches against the king’s Majesty(...)”.

⁴⁹⁸ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 292-293.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, pp. 297.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, pp. 2.



Imagem 1 - Xilogravura presente no *News from Scotland*

Voltando ao caso de Geillis Duncan, de acordo com o panfleto, ela chamou atenção de seu patrão, pois começou a demonstrar uma habilidade repentina e “milagrosa” para cura. Curioso com o fato, Seton, seu patrão, passou a vigiá-la para tentar descobrir a origem de seu súbito dom, o qual ele suspeitava não ser natural. Após algumas tentativas malsucedidas, o panfleto narra que ele:

(...) seu mestre, com a intenção de tentar descobrir melhor a verdade sobre o mesmo [o dom], com a ajuda de outros, atormentou-a com a tortura dos *pilliwinks*, o que é uma tortura terrível, e amarrando ou torcendo sua cabeça com um cordão ou corda, mas ela não confessaria nada. Ao que eles, suspeitando que ela havia sido marcada pelo diabo (como geralmente fazem as bruxas), fizeram uma busca diligente ao seu redor e encontraram a marca do inimigo na frente de seu pescoço, ou na parte frontal de sua garganta; sendo encontrada, ela confessou que todas as suas ações foram feitas pelos perversos encantos e seduções do diabo, e que ela as fez por meio de bruxaria.⁵⁰¹

⁵⁰¹ “News from Scotland” (1591). In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 309-324, aqui, 312. *Pilliwinks* é um aparelho de tortura que apertava os dedos polegares da vítima. No original: “(...) her master to the intent that he might the better try and find out the truth of the same, did with the help of others torment her with the torture of the pilliwinks upon her fingers, which is a greivous torture, and binding or wrinching her head with a cord or rope, yet would she not confess anything. Whereupon they, suspecting that she had been marked by the devil (as commonly witches are), made diligent search about her, and found the enemy’s mark to be in her fore-crag, or forepart of her throat; which being found, she confessed that all her doings was done by the wicked allurements and enticements of the devil, and that she did them by witchcraft.”

A tortura pela qual Geillis foi submetida foi realizada de forma ilegal, pois, mesmo a prática sendo legalizada na Escócia da época,⁵⁰² Seton não possuía autorização para realizar tal ato. Também sobre Geillis outros documentos registram seu caso. O mais antigo registro do caso de North Berwick, é seu exame pré-julgamento datado de dezembro de 1590, no qual encontramos a sua primeira confissão. Nela, a acusada menciona Agnes Sampson, cuja confissão também está presente neste mesmo documento de forma intercalada. Ambas declararam que teriam se reunido com o grupo de bruxas de Copenhagen e que o último encontro teria se dado em uma paróquia de North Berwick. Lá, o diabo teria aparecido e prometido ao grupo muitas posses e alimentos. Elas também confirmaram o ataque a pessoas de seus círculos sociais e citaram outros participantes da “convenção”.⁵⁰³ O uso da palavra “convenção” para designar o encontro das bruxas é notável, pois esta palavra era usada para simbolizar as três maiores instituições do governo escocês: o Parlamento, a Convenção dos Estados e o Conselho Privado.⁵⁰⁴ Isso demonstra mais uma vez a ideia de que o diabo buscava imitar e deturpar as instituições piedosas.

Em outro momento do documento, Agnes afirma que: “(...) confessa (...) provocar a tempestade que permaneceria para a chegada da rainha à casa.”.⁵⁰⁵ Agnes Sampson é uma das acusadas mais citadas nesse caso e uma das que oferece detalhadas narrativas sobre os supostos ataques ao rei. Agnes era uma curandeira que vivia nas proximidades de Edimburgo e que atendia muitos nobres – entre eles, Barbara Napier, Euphame MacCalzean e Francis Stewart, como veremos mais adiante. Ela realizava práticas de cura que envolviam orações católicas, o que sugere uma continuidade da religião anterior.⁵⁰⁶ Contudo, quando a tentativa de curar de Lady Edmiston deu errado, foi acusada de bruxaria. O próprio rei foi o responsável por interrogá-la quando a suspeita de conspiração contra ele foi levantada. Em uma carta escrita pelo embaixador Robert Bowes no dia 7 de dezembro de 1590, ele afirma que o rei, ele mesmo, fez Sampson confessar que havia invocado o diabo, feito um pacto com

⁵⁰² “News from Scotland” (1591), quinta nota dos editores. In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 309-324, aqui, 312.

⁵⁰³ “Examinations and Confessions of Geillis Duncan and Agnes Sampson (?before December 1590)”. In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 135-140, aqui pp.136-137.

⁵⁰⁴ DELIA, *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597*, 2019, pp. 44.

⁵⁰⁵ “Examinations and Confessions of Geillis Duncan and Agnes Sampson (?before December 1590)”. In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 135-140, aqui pp.137. No original: “(...) confesses (...) to raise the storm for staying of the queen’s coming home.”.

⁵⁰⁶ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp.61.

ele e participado de um sabá.⁵⁰⁷ Ao ler a documentação que menciona Agnes, é possível notar as diferentes vozes na narrativa. Em certos momentos do documento são citadas suas receitas naturais de cura e em outros, por provavelmente uma interferência das autoridades que a investigavam, são descritos elementos do estereótipo do sabá. Contudo, como Normand e Roberts afirmam, é muito difícil separar uma bruxaria que viria “da elite” e outra que viria “dos populares”.⁵⁰⁸

News from Scotland também traz uma narrativa sobre este caso específico. De acordo com o panfleto, Agnes disse que o grupo de bruxas se encontrava na paróquia de North Berwick e que o diabo participava dos encontros. Os que chegavam atrasados à reunião, eram punidos por ele. Para se mostrarem leais, os participantes deveriam realizar o *osculum infame*, o “beijo infame”, no diabo.⁵⁰⁹ Esse beijo é um exemplo da construção analógica do sabá. Como vimos, o sabá era imaginado como oposição dos ritos cristãos, por isso, tudo que era feito nele era realizado ao contrário da convenção. O beijo, que visava confirmar a lealdade da bruxa, era realizado na parte considerada mais vergonhosa do corpo, o ânus. Enquanto normalmente um beijo de lealdade ou reverência seria dado na mão, por exemplo. O beijo infame deturpava a tradição através de uma relação de oposição.

A menção das prósperas damas de Edimburgo, Barbara Napier e Euphame MacCalzean, por Agnes atesta a profundidade do caso e da complexidade do fenômeno da bruxaria, pois estes não se resumiam a um único tipo de grupo social e cultural. Barbara era esposa do irmão do Lorde de Corshogill e Euphame era a única filha e herdeira de Lorde Cliftonhall, um importante juiz de Edimburgo que se tornou *provost* (“cabeça do município”⁵¹⁰) da cidade e Senador do Colégio de Justiça. Ambas teriam procurado Agnes para obter ajuda “mágica”. A primeira desejava causar o mal a um homem chamado Archie e ganhar o favor de Jean Lyons, a Lady Angus. Sobre o pedido dela contra Archie, Agnes confessou em janeiro de 1591 que respondeu que:

(...) ela faria o melhor que ela pudesse, e prometia ter uma imagem de cera pronta no próximo encontro a qual ela deveria pegar e colocar embaixo do pé da cama de

⁵⁰⁷ *Ibid.*, pp.129.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, pp.129.

⁵⁰⁹ “News from Scotland” (1591), quinta nota dos editores. In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 309-324, aqui, pp. 315.

⁵¹⁰ DELIA, *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597*, 2019, pp. 34.

quem ela temia. A imagem foi feita no terceiro ou quarto dia após a promessa. (...) Ela mesma forneceu a cera.⁵¹¹

Como vimos, o uso da imagem de cera é analógico, pois se estrutura a partir do princípio da similaridade. Através da imagem, a vítima se faria presente e sofreria tudo o que fosse feito com o objeto. Já para conquistar o favor da nobre foi utilizado outro feitiço de estrutura analógica, nesse caso um anel enfeitiçado, que, ao tocar Lady Angus, a faria ver Barbara de forma mais amistosa: “A dita Agnes disse a ela ‘Empreste-me esse anel que você tem no seu dedo e eu me sairei bem o suficiente, e devolverei ele a você em quatorze dias.’. Ela fez sua oração sobre o anel e o devolveu novamente.”⁵¹² Euphame também teria solicitado a Agnes imagens de cera para ferir John Moscrop e Janet Drummont, sua serva.⁵¹³

Em certo momento do documento, ao narrar os acontecimentos de uma das convenções, Agnes descreveu uma conversa com o diabo sobre o rei. Ela afirmou que questionou o porquê ele odiava tanto o rei James VI e relatou o que ouviu: “(...) o rei é o maior inimigo que ele tem no mundo.”⁵¹⁴ Esse panfleto, como vimos, tem alto teor propagandístico. Seu objetivo era exaltar o rei piedoso como o grande protetor da Escócia. Quando o diabo afirma que James VI é o seu maior inimigo, o que há por detrás é a ideia do monarca como representante de Deus na Terra, por isso, seu grande rival. O rei, como autoridade carismática dotado da graça de Deus, se tornava o grande responsável por extinguir de seu reino toda a ameaça diabólica. Ameaça essa que não era somente terrena, mas possui dimensão escatológica. Portanto, não é inesperado que o alvo das bruxas e de seu líder fosse a figura do rei.

De acordo com o panfleto, James VI a princípio não acreditou nas palavras de Agnes, contudo, quando ela narrou os acontecimentos da noite de núpcias dos monarcas, dando

⁵¹¹ “Examination of Agnes Sampson” (janeiro 1591) In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 154-157, aqui, pp. 156. No original: “(...)she should do the best she could, and promised to have a picture of wax ready Against the next meeting which she should take and put under their bed feet whom she feared. (...) She furnished wax herself.”.

⁵¹² “Examination of Agnes Sampson” (janeiro 1591) In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 154-157, aqui, pp. 156. No original: “The said Agnes said to her ‘Lend me that ring which ye have on you finger and I shall do well enough, and shall give you it again within fourteen days.’”.

⁵¹³ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 154.

⁵¹⁴ “News from Scotland” (1591), quinta nota dos editores. In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 309-324, aqui, pp. 315. No original: “(...) the king is the greatest enemy he hath in the world.”.

detalhes de como teria ocorrido, ele passou a acreditar nela.⁵¹⁵ Normand e Roberts, em sua obra *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI's Demonology and the North Berwick Witches*, conceberam uma linha do tempo dos acontecimentos de North Berwick de acordo com a documentação. Eles notam que foi em julho de 1590 que Agnes afirma que contou na convenção realizada na paróquia que Francis Stewart solicitara a destruição de James VI e o diabo, ouvindo aquilo, propôs o uso de veneno de sapo e de uma imagem de cera do rei. Sobre o veneno, o panfleto narra que Agnes:

Ela confessou que pegou um sapo preto e o pendurou pelos calcanhares por três dias, e coletou e juntou o veneno enquanto ele gotejava e caía dele em uma concha de ostra e manteve o mesmo veneno bem coberto até que ela conseguisse qualquer parte ou pedaço de pano de linho imundo que pertencesse à Majestade do rei, como camisa, lenço, guardanapo ou qualquer outra coisa; que ela planejou obter por meio de um certo John Kers, que, sendo atendente no quarto de Sua Majestade, desejou que ele, como velho conhecido entre eles, a ajudasse a obter um - ou um pedaço de - pano como o mencionado acima, coisa que o referido John Kers negou ajudá-la, dizendo que não poderia ajudá-la.

E a dita Agnes Sampson, por meio de seus depoimentos desde sua apreensão, diz que se ela tivesse obtido qualquer pedaço de pano de linho que o rei tivesse usado e sujado, ela o enfeitiçaria até a morte, e o condenaria à morte, e o submeteria a tais dores extraordinárias, como se estivesse deitado sobre espinhos afiados e pontas de agulhas.⁵¹⁶

O feitiço sugerido nesse trecho do panfleto claramente possui raízes analógicas. O pedaço de roupa, que uma vez tocara o rei, seria uma extensão do monarca e o responsável por representá-lo. Dessa forma, envenenar o pedaço de pano era o mesmo que envenenar o

⁵¹⁵ “News from Scotland” (1591), quinta nota dos editores. In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 309-324, aqui, pp. 316.

⁵¹⁶ “News from Scotland” (1591), quinta nota dos editores. In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 309-324, aqui, pp. 316. No original: “*She confessed that she took a black toad and did hang up the same by the heels three days, and collected and gathered the venom as it dropped and fell from it in an oyster shell and kept the same venom close covered until she should obtain any part or piece of foul linen cloth that had appertained to the king's Majesty, as shirt, handkercher, napkin or any other thing; which she practised to obtain by means of one John Kers, who being attendant in his Majesty chamber, desired him for old acquaintance between them to help her to one - or a piece of - such a cloth as is aforesaid which thing the said John Kers denied to help her to, saying he could not help her to it. And the said Agnes Sampson, by her depositions since her apprehension, saith that if she had obtained any one piece of linen cloth which the king had worn and fouled she had bewitched him to death, and put him to death, and put him to such extraordinary pains as if he had been lying upon sharp thorns and ends of needles.*”

próprio rei a partir do princípio da contiguidade inserido nas relações analógicas. Além do veneno, a imagem de cera do rei seria colocada ao fogo para matá-lo. Sobre a imagem e o ritual que teria sido feito para torná-la eficaz, Janet Stratton narrou em seu testemunho, feito em maio de 1591, que várias pessoas estavam em um círculo, entre elas Barbara Napier, Elphame MacCalzean e Geillis Duncan:

O objetivo da reunião naquela época era conjurar ou encantar uma imagem de cera que Anne Sampson trouxe consigo e mostrou aos que estavam com ela no portão. Como quando ela mostrou a mesma a todo o resto da companhia (...) e falou certas palavras sobre ela, de pé em um espaço fechado, e passou no sentido anti-horário sobre; Anne Samson tendo a referida imagem primeiro em sua mão esquerda, que ela, a pedido do diabo, entregou a Barbara Napier. Barbara Napier entregou-a a Effie MacCalzean. A dita Effie entregou para Katie Wallace e ela entregou a mesma para Meg Begtoun, e ela para Donald Robson, e ele para Bessy Thomson e ela para Gillie Duncan e ela para esta mesma depoente, Jennie Stratton, que entregou o mesmo para Anne Dunlop, e ela para Robert Grierson e ele para Margaret Acheson (esposa de George Mott) e ela novamente para a dita Anne Sampson, que entregou nas mãos do diabo (...) e ele estava lá à semelhança de um padre negro, com roupas pretas como um manto de cabelo. (...) Item, declara que Anne Sampson disse ao diabo ‘Leve para lá a imagem de James Stewart, príncipe da Escócia. E peço a você, Mestre Mahoun, que eu possa ter essa vez trabalhada e feita, para destruí-lo pelo bem de meu Senhor Bothwell e pelo ouro e prata que ele prometeu e deveria nos dar (...)’⁵¹⁷

No texto é mencionada uma figura chamada “Mestre Mahoun” que, de acordo com Normand e Roberts, é uma referência literária. Na obra dos poetas Dunbar e Montgomerie,

⁵¹⁷ “Deposition of Janet Stratton” (4 de maio 1591). In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 170-173, aqui pp.172-173. No original: “The purpose of their convening at that time was to conjure or enchant a Picture of wax which Anne Sampson brought with her and showed to them that were with her by the gate. Like as she showed the same to all the laif of the company (...) and spake certain words upon the same, standing in a burgh, and it passed widdershins about; Anne Samson having the said Picture first in her left hand which she, at the devil’s bidding delivered to Barbara Napier. Barbara Napier delivered it to Effie MacCalzean. The said Effie delivered it to Katie Wallace and she delivered the same to Meg Begtoun, and she to Donald Robson, and he to Bessy Thomson and she to Gillie Duncan and she to this same deponer, Jennie Stratton, who delivered the same to Anne Dunlop, and she to Robert Grierson and he to Margaret Acheson (George Mott’s wife) and she again to the said Anne Sampson, who delivered in the devil’s hands, (...) he was there standing in likeness of a black priest, with black clothes like a hair mantle. (...) Item, declares that Anne Sampson said to the devil ‘Take there the Picture of James Stewart, prince of Scotland. And I ask of you, Master Mahoun, that I may have this turn wrought and done, to wrack him for my Lord Bothwell’s sake and for the gold and silver that he has promised and should give us (...)’”.

o diabo era chamado por esse nome, Mestre Mahoun.⁵¹⁸ O ritual com a imagem teria sido feito no dia 31 de outubro de 1591, na noite de Halloween, numa convenção feita em North Berwick com mais de 140 bruxas.⁵¹⁹ Esta imagem representaria e tornaria presente o rei e, dessa forma, ao ferirem a imagem, estariam ferindo o rei. No tratado *Demonology*, escrito por James VI e publicado em 1597, o monarca fala sobre esse tipo de feitiço imagético:

Eles podem enfeitiçar e tirar a vida de homens ou mulheres assando as imagens (...) o que também é muito possível ao seu mestre realizar. Pois embora (...) aquele instrumento de cera não tenha nenhuma virtude nesse sentido, ainda assim ele não pode muito bem - mesmo pela mesma medida que seus escravos juramentados derretem aquela cera no fogo - ele não pode, eu digo, como esses mesmos momentos, sutilmente, como um espírito, enfraquece e dispersa de tal maneira os fluídos vitais do paciente que pode fazê-lo, por um lado, por desmaio, suar o humor de seu corpo, e, por outro lado, pela não concordância desses fluídos que causam sua digestão, debilitam tanto seu estômago que seu humor radical está continuamente suando, por um lado, e nenhum bom sustento novo sendo colocado em seu lugar por falta de digestão, por outro, ele finalmente desaparecerá, assim como sua imagem fará no fogo.⁵²⁰

Essa obra foi resultado de seu intenso envolvimento com a questão da bruxaria e do suposto ataque conspiratório que sofreu. Normand e Roberts afirmam que não há como saber exatamente quando o tratado foi escrito, mas pode ter sido motivado tanto pelos acontecimentos de 1591 quanto pela grande perseguição ocorrida em 1597 em Aberdeen.⁵²¹ O texto é estruturado a partir do diálogo entre Philomathes e Epistemon e este se dá através

⁵¹⁸ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 170.

⁵¹⁹ *Ibid.*, pp. 22.

⁵²⁰ JAMES VI. "Demonology". In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 353-426, aqui pp.395. No original: "They can bewitch and take the life of men or women by roasting of the pictures (...) which likewise is very possible to their master to perform. For although (...) that instrument of wax have no virtue in that turn doing, yet may he not very well – even by that same measure that his conjured slaves melt that wax of the fire – may he not, I say, as these same times subtly as a spirit so weaken and scatter the Spirits of life of the patient as may make him, on the one part for faintness to sweat out the humour of his body, and, on the other part, for the not-concurrence of these spirits which cause his digestion, so debilitate his stomach that his humour radical continually sweating out, on the one part, and no good new suck being put in the place thereof for lack of digestion, on the Other, he at last shall vanish away, even as his Picture will do at the fire."

⁵²¹ Para Marcela Delia, James VI teria publicado o tratado em 1597 principalmente por conta do caso de Aberdeen, pois teria acreditado que este seria um bom momento. DELIA, Marcela. *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597: um estudo analítico de suas causas, sistema de crenças, referenciais e personagens*. Dissertação de Mestrado em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2019, pp. 186.

de perguntas e respostas. Para escrever a obra, James VI se inspirou em suas experiências pessoais, referenciando muitas vezes situações do caso de North Berwick. No entanto, é perceptível que o rei leu e utilizou outros tratados para a elaboração de sua obra. Acredita-se que o rei leu as obras de Reginald Scot, de Jean Bodin, de Johann Weyer e de Niels Hemmingsen, por exemplo. O *Demonology*, mesmo sendo menor do que outros tratados de sua época, consegue abordar a maioria dos questionamentos comuns do período sobre a demonologia. Ele não é considerado nem original ou profundo, mas se destaca por ser o único escrito por um monarca. Os principais pontos discutidos na obra se referem à magia, bruxaria e a natureza e atuação dos espíritos. James VI também afirmou que o objetivo do tratado era o de convencer os céticos sobre a bruxaria e demonstrar a urgência em punir as bruxas.⁵²²

Voltando ao caso de North Berwick, diversas acusadas declararam que o mentor do ataque a James VI, como foi mencionado, seria Francis Stewart. Em vários testemunhos é dito que o conde teria oferecido dinheiro e alimentos para as bruxas se elas o colocassem no lugar do rei. Duncan, em 29 de janeiro de 1591, afirmou que Bothwell era o impulsor da fabricação da imagem do rei.⁵²³ No mesmo mês vários acusados começaram a ser julgados e condenados e, enquanto isso, Bothwell buscou elaborar sua defesa contra as acusações de bruxaria e conspiração. Em abril, ele foi preso no castelo de Edimburgo, ficando lá até junho do mesmo ano, momento em que conseguiu escapar.⁵²⁴

Várias questões políticas podem estar por detrás da acusação de bruxaria que caiu sobre Bothwell, como sua rixa com nobres influentes, mas talvez um dos pontos mais importantes tenha sido o fato de que Elizabeth I acreditava que Bothwell era uma ameaça ao trono e à religião – já que ele tinha tendências católicas. Por mais que o conde tenha se declarado inocente, James VI estava certo em sua escolha de condená-lo, afinal de contas em sua mente tudo estava conectado: catolicismo, rebelião e bruxaria.⁵²⁵ Como Normand e Roberts afirmam: “A ideia de um Satã pessoal, uma parte crucial da ideologia da caça às bruxas e que cristalizou todos os medos de James, surgiu enquanto ele lutava para aceitar a violência política de Bothwell.”⁵²⁶ Ter um oponente tão poderoso e diabólico, imagem dada a

⁵²² NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 327-332.

⁵²³ NORMAND e ROBERTS, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, 2000, pp. 164.

⁵²⁴ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁵²⁵ *Ibid.*, pp. 42-44.

⁵²⁶ *Ibid.*, pp. 44. No original: “The idea of a personal Satan, a crucial part of the ideology of the witch hunt, and one that crystallised all James's fears, emerged as he struggled to come to terms with Bothwell's political violence.”.

Bothwell, fazia, a partir da dinâmica analógica, tornar James VI mais piedoso e próximo de Deus. Ele construiu uma imagem de salvador sobre si. Bothwell uniu vários de seus seguidores e promoveu dois ataques malsucedidos contra James VI em 1592. O Parlamento, então, o declarou traidor e confiscou todas suas terras e fortuna. No entanto, a opinião pública mudou quando o Conde de Moray foi morto em 1592 por um aliado do rei, Hently. As pessoas passaram a dizer que o reinado de James VI era sem lei e que a acusação contra Bothwell tinha motivação política. A situação ficou agravada quando Bothwell invadiu Holyrood, o palácio real, em 1593 e solicitou suas posses confiscadas e que ele fosse julgado a partir do crime de bruxaria e não por traição. No mês seguinte ele foi julgado, contudo, o júri decidiu que ele era inocente. James VI passou os dois anos subsequentes tentando convencer os apoiadores de Bothwell de que a presença dele era perigosa para o país, então, em 1595, ao convencê-los, decretou o exílio permanente e a excomunhão do Conde.⁵²⁷

O caso de North Berwick mostra a complexidade do fenômeno da bruxaria na primeira modernidade. Primeiramente, é possível ver sua dimensão política, que estava inserida desde no contexto micro ao macro. As primeiras acusações que muitos dos envolvidos receberam, como Geillis Duncan, Barbara Napier e Euphame MacCalzean, apresentam as dinâmicas políticas entre vizinhos e família. Duncan foi acusada de atacar seu patrão; Barbara desejava conquistar uma posição social melhor e, por isso, buscou um feitiço para ser bem quista por uma nobre; e Euphame desejava ferir duas pessoas de seu convívio social. Nesse quesito, vemos como a feitiçaria estava altamente inserida nas dinâmicas sociais e era uma prática do cotidiano. Contudo, quando estes e outros acusados foram associados e o caso passou a tomar proporções maiores com a acusação de atentado ao rei, vemos ainda mais claramente a dimensão política da bruxaria. Com o uso de feitiços para atacar James VI, a validação do monarca perante essa possibilidade e a construção de sua imagem como um ser consagrado capaz de suprimir as ameaças diabólicas, vemos como o fenômeno da bruxaria foi algo de grandes proporções e complexidade. Vemos também como o pensamento analógico estava presente nesse contexto, estruturando desde os feitiços mais básicos à própria ideia de bruxaria. As relações analógicas que davam credulidade a tais práticas atravessavam diversos grupos sociais e culturais, comprovando seu papel formativo na mentalidade cedo-moderna.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp. 44-49.

3.3.3 O Caso de Isobel Gowdie

No ano de 1662, Isobel Gowdie, confessou que festejou com o diabo e se encontrou com o Rei e a Rainha das Fadas. Afirmou também ter matado pessoas, profanado túmulos, roubado casas e praticado diversos atos diabólicos. O caso de Isobel é um dos mais famosos da Escócia e intrigou diversos estudiosos ao longo dos anos. Margaret Murray é um dos exemplos mais conhecidos. A egiptóloga, ao se deparar com o caso, o considerou tão rico em detalhes que o utilizou para embasar a tese de sua obra *The Witch Cult in Western Europe*,⁵²⁸ a qual consiste na ideia de que a prática da bruxaria na primeira modernidade seria real e organizada, advinda da resistência de religiosidades pré-cristãs. A proposição de Murray, contudo, fora bastante contestada pela historiografia. Acredita-se, além disso, que o impacto desses documentos foi tão grande que influenciou até mesmo tradições ritualísticas como a Wicca.⁵²⁹ No entanto, o fascínio que o caso gerou não é inusitado quando analisamos a documentação produzida nele.

Isobel vivia em uma região chamada Loch Loy, localizada na cidade de Aulderm, nas Terras Altas escocesas. Não há muitas informações sobre ela antes de realizar seu casamento com John Gilbert. A partir de suas confissões é possível saber que seu marido era um fazendeiro que provavelmente trabalhava para um nobre da região, *Laird* Park. Por conta disso, supõe-se que eles viviam em terras concedidas por seu empregador. Não há muitas informações também sobre a condição financeira do casal.⁵³⁰ Outra questão que os historiadores não conseguiram responder com convicção é o que levou Isobel e seu *coven* a serem acusados de bruxaria. No entanto, é provável que as acusações tenham sido feitas por duas autoridades da região que acreditavam terem sofrido malefícios de bruxas. A primeira autoridade era o ministro Harry Forbes, responsável por conduzir o interrogatório de Isobel,

⁵²⁸ MURRAY, Margaret. *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*. Oxford: Clarendon Press, 1921.

⁵²⁹ WILBY, Emma. *The Visions of Isobel Gowdie. Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*. Brighton: Sussex Academic Press, 2013, pp.4. De acordo com Kallyne F. P. de Araújo: “A Wicca é conhecida como a religião da natureza e seus praticantes consideram a Terra o corpo da Deusa, como a força sustentadora da vida. Alguns alegam que ela é uma antiga religião, com suas origens nos tempos antigos da Europa, já outros a compreendem como uma religião fruto da época de Gerald Gardner, seu fundador na Inglaterra em meados do século XX, além de ser nos tempos atuais a maior religião neopagã do mundo. Os wiccanos buscam uma religião do ser humano com a natureza, celebram os seus ciclos sazonais e compreendem o mistério dos seus deuses através dos mitos e de como eles se manifestam na própria natureza. Nessa religião o espaço é muito relevante, pois pode se apresentar através de importantes representações, como o círculo mágico e o culto à natureza no praticar dessa religiosidade.” ARAUJO, Kallyne F.P. *WICCA, RELIGIÃO E NATUREZA: Bruxaria e espaços sagrados no Brasil*. Tese de Mestrado defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020, pp. 9.

⁵³⁰ WILBY, *The Visions of Isobel Gowdie*, 2013, pp.8.

um homem considerado extremamente religioso e obcecado com os perigos da bruxaria. Já a segunda autoridade era o empregador do marido de Isobel, John Hay de Park ou *Laird Park*, que acreditava que a morte de três de seus familiares havia sido ocasionada por bruxas.⁵³¹ De alguma forma Isobel se tornou uma das acusadas desses crimes. Em suas confissões, a acusada cita outros membros de seu grupo, como Janet Breadhead, John Taylor, Magret Kyllie, Janet Finlay, Magret Hasbein, Elspet Nishie, entre outros.⁵³² O *coven* teria 13 pessoas ao todo. A palavra *coven* é citada diversas vezes por Isobel, antes de suas confissões era comum o uso da palavra *covenant* (que alude a reunião, grupos, companhias, tropas) contudo, a partir do estudo de seu caso, os pesquisadores passaram a utilizar a palavra *coven* para se referir a um grupo estereotípico de bruxas maléficas.⁵³³

O caso de Isobel é interessante por diversos motivos. Primeiramente, ao que tudo indica ela confessou os crimes sem a intervenção de tortura. A historiadora Emma Wilby acredita que Isobel participou ativamente do processo narrativo contido em suas confissões e pensa que a riqueza de detalhes se deve à possíveis experiências visionárias que a acusada pode ter vivenciado ao longo de sua vida.⁵³⁴ Mesmo sendo uma pessoa iletrada, Isobel apresentava um rico panorama cultural, citando desde aspectos tradicionais e folclóricos da Escócia à elementos da concepção erudita da bruxaria. Esse caso é um grande exemplo da cultura intermediária apresentada anteriormente, pois ela exhibe componentes culturais que eram compartilhados provavelmente pela oralidade e que atravessavam diversos níveis sociais. Sobre os elementos eruditos, o sabá se destaca. Ele aparece na documentação de forma bastante estereotipada: há renúncia do batismo, pacto, relações sexuais com o diabo, festejos entre as bruxas, voo e assassinato. Na sua primeira confissão ela afirma que:

Eu encontrei com O DIABO, e seus aliados, em uma mansão, com ele; e eu prometi me encontrar com ele, no período da noite, na Paróquia de Aulderne; o que eu fiz. E a primeira coisa que eu fiz naquela noite, eu neguei meu batismo e eu coloquei uma das minhas mãos no topo da minha cabeça e a outra na sola do meu pé, e eu renunciei tudo entre as minhas duas mãos, sobre o Diabo. Ele estava na mesa do Leitor, e com um livro preto em sua mão. *Margret Brodie*, em Aulderne, me levantou para o *Diabo* para ser batizada por ele; e ele me marcou no ombro, e sugou

⁵³¹ WILBY, Emma. “ ‘We mey shoot them dead at our pleasur’: Isobel Gowdie, Elf Arrows and Dark Shamanism”. In.: GOODARE, Julian (ed.). *Scottish Witches and Witch-Hunters*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2013, pp. 140-158, aqui, pp. 141-142.

⁵³² Os nomes citados nesse trecho foram escritos com a mesma grafia da transcrição.

⁵³³ *Ibid.*, pp. 144.

⁵³⁴ WILBY, “ ‘We mey shoot them dead at our pleasur’”, 2013, pp. 140-158, aqui, pp. 150.

meu sangue naquela marca, e jorrou ele em sua mão, e o salpicou na minha cabeça (...).⁵³⁵

Nesse trecho ficam claras as relações de analogia corriqueiramente presentes na ideia de bruxaria da primeira modernidade. Como vimos, é a partir da oposição aos ritos e práticas ortodoxas que a bruxaria se construiu. O batismo cristão foi negado e um batismo invertido foi praticado em seu lugar; o sabá foi realizado em uma paróquia; o diabo assumiu a posição do pastor no local; dessa maneira, a “Sociedade Piedosa” escocesa foi deturpada e seus preceitos invertidos. Assim como nos outros documentos, há menção do uso de feitiço imagético. Isobel, ao confessar seus crimes, acaba confirmando a suspeita de *Laird Park* de que bruxas haviam atacado seus familiares. De acordo com a acusada:

Johne Taylor e Janet Breadhead, sua esposa, em Bellnakeith, Bessie Wilsone, em Aulderne, e Margret Wilsone, esposa de Donald Callam em Aulderne, e eu, fizemos uma imagem de argila, para destruir os filhos homens de *Laird of Parkis*. *Johne Taylor* trouxe para casa a argila, num pedaço de seu tecido xadrez; sua esposa quebrou em um pedaço pequeno, como feito em uma refeição, e peneirou para tirar partículas de terra, e alimentou com água, no nome do *Diabo* (...) e fez disso uma imagem dos filhos de *Lairdis*. Tinha todas as partes e marcas de uma criança, como cabeça, olhos, nariz, mãos, boca e pequenos lábios. (...) Nós colocamos sua face no fogo, até ela encolher (...). Depois disso, nós iríamos assá-la de vez em quando (...).⁵³⁶

Além das imagens de argila presentificando as vítimas, temos o registro do uso de *elf-arrow-heads*. Aqui vemos que as descrições eruditas do sabá se misturaram com crenças tradicionais escocesas. O uso desse feitiço já havia sido citado no caso de Katherine Ross; lá esse objeto foi utilizado para ferir as imagens de cera. De acordo com Alaric Hall, as *elf-*

⁵³⁵ “Confession of Issobell Gowdie, spous to John Gilbert, in Lochloy”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 3, 1833, pp. 602-616, aqui, pp.603. No original: “I met with THE DIVELL, and ther covenanted, in a maner, with him; and I promeisit to meit him, in the night time, in the Kirk of Aulderne; quhilk I did. And the fist thing I did ther that night, I denyed my baptisme, and did put the on my handis to the crowne of my head and the vther to the sole of my foot, and then renuncet all betuixt my two handis, ower to the Divell. He wes in the Readeris dask, and a blak book in his hand. Margret Brodie, in Aulderne, held me vp to the Divell to be baptised be him; and he marked me in the showlder, and suked owt my blood at that mark, and spowted it in his hand, and, sprinkling it on my head (...)”.

⁵³⁶ “Confession of Issobell Gowdie, spous to John Gilbert, in Lochloy”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 3, 1833, pp. 602-616, aqui, pp.605. No original: “*Johne Taylor* and Janet Breadhead, his wyff, in Bellnakeith, Bessie Wilsone, in Aulderne, and Margret Wilsone, spows to Donald Callam in Aulderne, and I, maid na pictur of clay, to distroy the Laird of Parkis meall children, *Johne Taylor* borwght hom the clay, in his plaid newk; his wyff brak it verie small, lyk meall, and sifted it with a fiew, and powred in water among it, in the Divellis nam (...) and maid of it a pictur of the Lairdis sones. It haid all the partis and merkis of a child, such as heid, eyes, nose, handis, foot, mowth, and litle lippes. (...) We laid the face of it to the fyre, till it strakned (...). After that, we wold rost it now and then (...)”.

arrow-heads eram pontas de flecha pré-históricas as quais acreditava-se que eram produzidas e utilizadas por fadas, elfos ou bruxas para causar mal aos que fossem atingidos por elas, mas também poderiam ser usadas como amuletos. Muito comum em diversas fontes históricas escocesas, essas pontas de flecha também poderiam ser chamadas de *elfshot*, no entanto, essa mesma palavra poderia significar a doença que se acreditava que a pessoa podia manifestar depois de ser atingida pelo objeto.⁵³⁷ A crença na eficácia desses objetos repousa no princípio da contiguidade, já que a crença consiste que essas pontas de flecha eram criadas por seres feéricos, pensava-se que elas estariam contagiadas pelo poder das fadas e elfos por conta de um contato prévio.

Para compreender melhor o uso das *elf-arrow-heads* é importante compreender a crença em que elas estavam inseridas. A crença em fadas instiga pesquisadores desde o século XIX, contudo, não se chegou em um consenso quanto à definição delimitada de tais criaturas e qual seria a sua origem. Entretanto, é possível traçar algumas características gerais e recorrentes. As fadas, frequentemente, são descritas como seres de imensa beleza, trajados com vestes brancas ou verdes; vivem em um mundo paralelo ao dos humanos, mas estão em constante contato com eles; oferecem dons para aqueles que lhes ajudam, mas podem amaldiçoar aqueles que lhes ofendem; em seu mundo há hierarquia, por isso, é comum as narrativas que descrevem o Rei ou a Rainha das Fadas ou dos Elfos; e se relacionam fortemente com os mortos. No entanto, dificilmente pode-se resumir as fadas nessas características, pois não há uma coesão.⁵³⁸ Esta é uma crença que foi registrada em diversos locais da Europa cedo-moderna, mas, mesmo restringindo o estudo ao contexto escocês, não há uma categorização concreta desses seres nessa época.

O termo “fada” como responsável por descrever uma criatura é relativamente recente. No inglês médio, *fairy* referia-se a um local ou região, posteriormente, essa palavra se mesclou com outra, *ferli*, que era sinônimo para milagroso ou maravilhoso. No contexto britânico, a palavra passou a aludir uma criatura apenas em meados do século XV.⁵³⁹ As fadas passaram a transitar livremente entre diversos níveis culturais, desde religiosidades populares a contos de cavalaria. *Fada*, *fairy*, *fées*, ao designarem uma criatura, acabaram

⁵³⁷ HALL, Alaric. “Getting Shot of Elves: Healing, Witchcraft and Fairies in the Scottish Witchcraft Trials”. *Folklore*, vol.116 (2005), pp. 19-36, aqui, pp.19.

⁵³⁸ POCS, Éva. “Small Gods, Small Demons: Remnants of an Archaic Fairy Cult in Central and Southern Eastern Europe”. (In): OSTLING, Michael (ed.). *Fairies, Demons, and Nature Spirits. ‘Small Gods’ at the Margins of Christendom*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 255-276, aqui, pp. 256.

⁵³⁹ GREEN, Richard Firth. *Elf Queens and Holy Friars – Fairy Belief and Medieval Church*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016, pp. 5.

englobando uma série de outros seres de diversas crenças – como elfos, brownies, *sidhé*, entre outros – em uma mesma entidade. Para Michael Ostling, esse processo se deu, pois todas essas criaturas seriam *small gods* (pequenos deuses). Estes seres seriam vestígios pré-cristãos que foram continuamente reformados e recriados pela tradição cristã, mas que permaneciam às suas margens. Enquanto no cristianismo havia a preocupação em proibir o culto aos grandes deuses pré-cristãos, criaturas menores e que não ofereciam perigo claro acabaram sendo absorvidas pela religião cristã e reinterpretadas por ela.⁵⁴⁰ Uma das grandes características atribuídas aos *small gods* e, por consequência, às fadas era a sua natureza ambígua. Como a historiadora Éva Pócs afirma, as fadas são criaturas ambivalentes;⁵⁴¹ acreditava-se que elas poderiam causar tanto o bem quanto o mal aos humanos, por conta disso, o processo de demonização que a crença sofreu teve sucesso em diversos locais. Por causa dessa capacidade de amaldiçoar, as fadas foram muito relacionadas às bruxas. E, desse modo, o uso de *elf-arrow-heads* foi associado ao sabá.

Isobel, contudo, utiliza as pontas de flecha de forma diferente de Katherine Ross, como podemos ver no seguinte trecho:

Quando nós vamos para alguma casa, nós pegamos carne e bebida; e nós enchemos novamente os barris com nossa própria urina; e nós colocamos vassouras em nossas camas com nossos maridos, até retornarmos novamente para eles. Nós fomos para a casa do *Earl de Murray* em *Dernvay* (...) e nós comemos e bebemos do melhor, e trouxemos uma parte conosco. (...) Eu tinha um pequeno cavalo, e diria, “HORSE AND HATTOCK EM NOME DO DIABO!” E nós voaríamos para longe (...) palha-selvagem e palha-de-milho seriam cavalos para nós, e nós os colocamos entre nossos pés e dissemos, “HORSE AND HATTOCK, EM nome DO DIABO! E quando alguém vir essas palhas em um redemoinho, e não se santificar, nós poderemos atirar neles e matá-los ao nosso prazer. Qualquer um que foi baleado por nós, sua alma irá para o Paraíso, mas seus corpos permanecerão conosco, e eles voaram como cavalos para nós, pequenas como palhas.”⁵⁴²

⁵⁴⁰ OSTLING, Michael. “Introduction”. (In): OSTLING, Michael (ed.). *Fairies, Demons, and Nature Spirits. ‘Small Gods’ at the Margins of Christendom*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 2-43, aqui, pp.43.

⁵⁴¹ PÓCS, Op.cit., pp. 257.

⁵⁴² “Confession of Issobell Gowdie, spous to John Gilbert, in Lochloy”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 3, 1833, pp. 602-616, aqui, pp.603-604. No original: “When we goe to any hous, we tak meat and drink; and we fillwp the barrellis with owr oven pish aagain; and we put boosomes in our beds with our husbands, till ve return again to them. We wer in the Earle of Murreys hous in Dernvay (...) and did eat and drink of the best, and browght pairt with ws. (...) I haid a little horse, and wold say, ‘HORSE AND HATTOCK, IN THE DIVELLIS NAME!’ And than ve wold flie away (...) wild-strawes and corne-strawes wilbe horses to ws, and ve put betwixt our foot, e say, ‘HORSE AND HATTOK,

Isobel não cita literalmente o nome *elf-arrow-head* ou *elfshot* nesse momento, mas quando ela afirma que irá atirar em quem passar pelo redemoinho e não se santificar, ela está se referindo a esses objetos que são usados como projéteis. Tanto nesse caso como no de Katherine Ross as pontas de flecha são usadas como projéteis, contudo, na narrativa de Isobel há uma ênfase nos elementos diabólicos da bruxaria que não foi vista no primeiro caso. A expressão “Horse and Hattock” que aparece no trecho, como Robert Pitcairn explica, é um elemento da crença em fadas. Ao proferir essas palavras, acreditava-se que a pessoa conseguiria ser transportada para qualquer local pelas fadas.⁵⁴³ Posteriormente, essa expressão passou a ser associada ao voo das bruxas na Escócia. Escolhemos não traduzir essa expressão por ser um feitiço e para não perder seu significado original.

Em outro momento de suas confissões, Isobel cita como eram feitas as pontas de flecha feéricas:

Quanto às *elf-arrow-heads*, O DIABO dá forma a elas com suas próprias mãos, [e depois entrega elas] para os meninos-Elfos (...). Quando O DIABO nos dava elas, ele dizia,

“ATIREM elas em meu nome, (...)”

E quando nós atirávamos essas flechas (nós dizíamos) –

“EU ATIRO no homem vivo em nome do DIABO” (...) ⁵⁴⁴

Nesse trecho é possível ver que, na época em que foram coletadas as confissões, a crença em fadas já estava bastante demonizada. Na Escócia reformada, a crença em fadas era tida como sinal de “tempos profanos”, já que indicaria vestígios sobreviventes de religiosidades pré-cristãs que foram permitidas pelo catolicismo.⁵⁴⁵ A crença em fadas era vista como um erro de fé para os reformadores, os quais acreditavam que ela somente ainda

IN THE DIVELLIS nam!’ An quhan any sies thes straves in a whirlwind, and doe not sanctifie them selues, we may shoot them dead at owr pleasour. Any that ar shot be vs, their sowell will goe to Hevin, bot ther bodies remains with ws, and will flie as horsis to ws, als small as straves.”

⁵⁴³ Confession of Issobell Gowdie, spous to John Gilbert, in Lochloy”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 3, 1833, pp. 602-616, aqui, pp.604, nota 4.

⁵⁴⁴ “Confession of Issobell Gowdie, spous to John Gilbert, in Lochloy”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 3, 1833, pp. 602-616, aqui, pp.607. No original: “As for Elf-arrow-heidis, THE DIVELL shapes them with his awin hand, [and syne deliueris thame] to Elf-boyes (...) Quhen THE DIVELL giwes them to ws, h sayes, ‘SHOOT thes in my name (...) And quhan ve shoot there arrowes (we say) – I SHOOT yon man in THE DIVELLIS name (...)”.

⁵⁴⁵ CAMPBELL, Angela. “Witches and Fairies: Folk Healing in the Sixteenth- and Seventeenth Century Scotland”. *Prandium – The Journal of Historical Studies*, vol. 11, nº 1 (2022), pp. 1-9, aqui, pp. 3.

estava presente em seu tempo, pois havia sido tolerada pela Igreja de Roma. Essa ideia está presente no tratado do rei James VI: “Aquela quarta espécie de espíritos, que entre os gentios era chamada de Diana e sua corte errante, e entre nós era chamada de fadas(...) ou ‘nossos bons vizinhos’, era uma das espécies de ilusão que era mais comum no tempo do papismo.”⁵⁴⁶ Nesse trecho também é possível perceber que, nessa época, a crença em seres feéricos também era vista como sinal de ignorância dos rústicos. Isso fica claro a partir dos “silêncios” do documento. Pitcairn notou que em vários momentos o escrivão parava de anotar as falas de Isobel quanto ela passava a descrever o Reino das Fadas, provavelmente por considerar irrelevantes tais informações. Além disso, aparentemente, ela por vezes foi interrompida pelo interrogador quando entrava nessa temática.⁵⁴⁷

Nas confissões de Isobel vemos claramente as contradições da “Sociedade Piedosa”. Mesmo após um século da Reforma Escocesa, a crença em fadas ainda não havia desaparecido. Como afirma Margo Todd: “Toda pregação do mundo, no entanto, não poderia dissipar a crença nas fadas.”⁵⁴⁸ A própria dinâmica analógica de compreender o mundo também não havia desaparecido, mesmo com todo o processo de reforma que implementou um modo mais lógico de compreender a realidade e o sagrado. Como vimos, a mudança de pensamento vista na Escócia da primeira modernidade trouxe mudanças bruscas para a sociedade e mentalidade escocesa, contudo, o projeto de transformar o país em uma “Sociedade Piedosa” teve suas contradições, pois além de se adaptar à diversos elementos da religiosidade popular do contexto, não conseguiu eliminar tudo o que considerava heterodoxo das práticas cotidianas. Por exemplo, não foi possível extinguir a importância da materialidade como meio de alcançar forças que ultrapassavam as capacidades humanas. O pensamento analógico nunca desapareceu e, por conta disso, crenças ditas mágicas continuaram a existir no imaginário escocês. A “Sociedade Piedosa”, dessa forma, teve que aceitar a presença do que considerava serem os “inimigos de Deus”.

⁵⁴⁶ JAMES VI, “Demonology” (1597) apud. NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland: James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000, pp. 418. No original: “*That fourth kind of spirits, which by the gentiles was called Diana and her wandering court, and amongst us was called the fairy (as I told you) or ‘our good neighbours’, was one of the sorts of illusion that was the rifest in the time of papistry.*”

⁵⁴⁷ “Confession of Issobell Gowdie, spous to John Gilbert, in Lochloy”. In.: PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 3, 1833, pp. 602-616, aqui, pp.604, nota 9 e pp.606, nota 10.

⁵⁴⁸ TODD, Margo. “Fairies, Egyptians and Elders: Multiple Cosmologies in Post-Reformation Scotland”. In.: HEAL, Bridget e GRELL, Ole Peter (eds). *The Impact of the European Reformation. Princes, Clergy and People*. Londres: Routledge, 2008, pp. 189-208, aqui, pp. 190. No original: “*All the preaching in the world, however, could not dispel their belief in the fairies.*”

*
**

Conclusão

“Podemos Falar em Declínio da Magia?”

A presente pesquisa buscou através da crítica à ideia da Antropologia clássica de uma evolução da percepção da realidade – a qual se iniciaria com a Magia, depois “evoluiria” para a Religião e, por fim, à Ciência -, demonstrar como tais conceitos não foram suficientes para explicar toda a complexidade do imaginário e das crenças presentes na primeira modernidade europeia. Ao trabalhar com esses conceitos, Keith Thomas em seu *Religião e o Declínio da Magia*,⁵⁴⁹ foi um dos autores que reproduziu de certa forma esse esquema evolutivo no estudo do fenômeno da bruxaria na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. Assim sendo, é natural que ele tenha dialogado com a ideia de “desencantamento do mundo”. A Magia, como categoria analítica, nessa concepção, deixaria de ser uma concepção válida a partir do momento em que a Ciência moderna oferecesse melhores explicações e técnicas para os questionamentos e angústias presentes na vida cotidiana.

No entanto, ao longo desta dissertação procuramos mostrar que era impossível organizar as formas de compreensão do mundo nessas três categorias, pois isso reduziria toda a complexidade do imaginário cedo-moderno. Dessa forma, para ir além dessa divisão redutora, foi necessário compreender o que estruturava as formas de interpretação da realidade presente no contexto. A partir disso, os conceitos de “pensamento analógico” e “pensamento lógico” foram importantes para compreendermos que a mentalidade da Europa cedo-moderna não se dividia em Magia, Religião e Ciência, mas percebia o mundo através de duas formas: uma fundamentalmente imagética (pensamento analógico) e uma fundamentalmente conceitual e abstrata (pensamento lógico). Feitiços, orações, práticas religiosas, ortodoxia, técnicas de cura, entre outros exemplos, em muito se estruturavam a partir de dinâmicas analógicas. Dessa forma, não seria possível separar a mentalidade dessa época nessas três categorias, como a Antropologia um dia propôs, pois eram categorias redutoras e não abarcavam todas as conexões e trocas que haviam nas diversas formas de ler o mundo.

Percebemos também que a forma analógica de compreensão da realidade chegou a seu ápice durante a perseguição à bruxaria na Europa da primeira modernidade. Nesse período, as

⁵⁴⁹ THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: Crenças Populares na Inglaterra, Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

relações de oposição foram utilizadas tão intensamente que passaram a germinar dúvidas sobre a autenticidade dessa visão da realidade. A formação da ideia de bruxaria, como Stuart Clark demonstrou, foi construída a partir de uma inversão do que era considerado o costume. Os ritos religiosos foram deturpados nas narrativas de sabá. Porém, no momento da Reforma Protestante, quando passaram a existir diversas ortodoxias, passaram também a existir diversas formas de sabá. Consequentemente, os significados instáveis presentes na linguagem demonológica foram levados ao limite com o uso excessivo das relações analógicas, culminando em uma crise do pensamento. Fato que não fez, contudo, com que a forma analógica de ler o mundo desaparecesse, mas fez com que seu impacto nas sociedades diminuísse com o tempo.

Vimos também em certos movimentos protestantes uma nova forma de compreensão do sagrado, a qual mobilizou fortemente o pensamento lógico. O calvinismo, por exemplo, destituiu a importância da materialidade nesse processo, modificando a relação dos fiéis com o sagrado. No entanto, ao analisar o caso escocês, vemos que a Reforma de fato modificou muito a mentalidade durante a primeira modernidade, contudo, ao investigar certos elementos presentes na prática de feitiçaria escocesa, foi possível notar que as dinâmicas analógicas permaneceram no imaginário do país. Imaginário esse que era compartilhado por diversos níveis sociais e culturais. A “Sociedade Piedosa”, portanto, se estabeleceu na Escócia cedo-moderna, mas não da forma que os reformadores idealizaram. As contradições da “Sociedade Piedosa” são indícios de um período cheio de conflitos e tensões, que mesmo com intenso processo catequético, não foi possível concretizar o “declínio da magia”.

FONTES

CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 4 volumes, 2006 [1559].

GOODARE, Julian. “The Scottish Witchcraft Act”. *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 74 (2005), pp. 39-67.

JAMES VI. “Demonology”. In.: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 353-426.

KNOX, John. “The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women” (Geneva, 1588). In: MASON, Roger A. (ed.). *John Knox: On Rebellion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 3-47.

MACKENZIE, Alexander. *History of the Munros of Fowlis*. Inverness: A. & W, Mackenzie, 1898.

“News from Scotland” (1591). In: NORMAND, Lawrence e ROBERTS, Gareth. *Witchcraft in Early Modern Scotland – James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press, 2000, pp. 309-324.

PITCAIRN, Robert. *Criminal Trials in Scotland – From A.D. M.CCCC.LXXXXVIII to A.D. M.DC.XXIV*. Edimburgo: William Tait e Londres: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longamn, Volumes 1, 2 e 3, 1833.

TAYLOR, William. *Researches into the History of Tain*. Edimburgo: John Menzies and Co, 1882.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Maria de. “John Knox: Gynaecocracy, ‘The Monstrous Empire of Women’”. *Reformation & Renaissance Review*, vol.5, n°2 (2003): pp.166-187.
- ARAUJO, Kallyne F.P. *WICCA, RELIGIÃO E NATUREZA: Bruxaria e espaços sagrados no Brasil*. Tese de Mestrado defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. Brasília: Editora HUCITEC, 1977.
- BASCHET, Jérôme. “Image ou Idoles?”. *Annales ESC*, n°2 (1991): 347-352.
- BARRETO, Victor R. *A dinâmica calvinista aplicada na Igreja da escocesa do século XVII – Exemplos práticos*. Dissertação de mestrado defendida na Universidade de Lisboa, 2021.
- BAROJA, Julio Caro. “Witchcraft and Catholic Theology”. In: ANKARLOO, Bengt e HENNINGSEN, Gustav (eds). *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 19-44.
- BECKER, Marshall Joseph. “An Update on Colonial Witch Bottles”. *Anthropology and Society*, Fall, vol.75 (2005): 12-23.
- BELTING, Hans. *Semelhança e Presença – A história das imagens antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio*. França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- BOREAU, Alain. *Satã Herético. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Campinas: Editora Unicamp, 2016.
- BRIGGS, Robin. *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Londres: Penguin Books, 1998.
- BROCHARD, Thomas. “Scottish Witchcraft in a Regional and Northern European Context The Northern Highlands, 1563–1660”. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, Vol. 10, n°1 (2015), pp. 41-74.
- BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna. Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas – Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2008.

CAMPBELL, Angela. “Witches and Fairies: Folk Healing in the Sixteenth- and Seventeenth Century Scotland”. *Prandium – The Journal of Historical Studies*, vol. 11, nº 1 (2022), pp. 1-9.

CAMPOS, Heber Carlos de. “A Presença Real de Cristo na Ceia no Pensamento de Calvino”. São Paulo: *Fides Reformata XIX*, nº1 (2014): 73-80.

CASSAR, Carmel. “Witchcraft Beliefs and Social Control in Seventeenth Century Malta”. *Journal of Mediterranean Studies*, Volume 3, nº 2 (1993): 316-334.

CLARK, Stuart. “Popular Magic”. In: (eds.) ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart e MONTER, William. *Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials*. Londres: The Athlone Press, 2002. Parte 3, pp.99-121.

_____. *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria na Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2016.

_____. “King James’s Daemonologie”. (In.): *The Damned Art*. Abington: Routledge, 1977.

_____. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. “Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c.1520-c.1630)”. In: ANKARLOO, Bengt e HENNINGSEN, Gustav (eds). *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp.45-81.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin (eds.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução. São Paulo: Edições Vida Nova, 4 vols., 1983, vol. IV pp. 364-78.

CONCEIÇÃO, Luís. “A consagração do espaço através da arquitectura”. *Revista Lusófona de Arquitetura e Educação*, nº3 (2010): 130-141.

CRUZ, César A.M. *Entre santas e embusteiras: Magdalena de La Cruz (1500-1546)*. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2019.

DAVIS, Natalie Z. *Culturas do Povo. Sociedade e Cultura no Início da França Moderna: Oito Ensaios*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1990.

_____. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison: University of Winsconsin Press, 2000.

DAVIES, Owen. *Magic. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- DELIA, Marcela. *Bruxaria em Aberdeen no ano de 1597: um estudo analítico de suas causas, sistema de crenças, referenciais e personagens*. Dissertação de Mestrado em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2019.
- DUBOIS, Claude-Gilbert. *O Imaginário da Renascença*. Brasília: Editora UNB, 1995.
- EDWARDS, Kathryn A. “Introduction: What Makes Magic Everyday Magic?”. In: EDWARDS, Kathryn A (ed.), *Everyday Magic in Early Modern Europe*. New York: Routledge, 2016, 1-11.
- EVANS-PRITCHARD. E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- FONTOURA, Odir. *O rebanho infectado: Inquisição e prática de magia no século XIV*. Tese de doutoramento pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os Três Dedos de Adão: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010.
- _____. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010.
- _____. “Relíquia, Metonímia do Sagrado”. *História*, Rio Grande, 1 (1), 2010. Pág. 9-29.
- _____. “Similibus Símile Cognoscitur: O Pensamento Analógico Medieval”. *Medievalista*, nº14, julho – dezembro (2013): 1-38.
- FRAZER, James G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Versão e-book.
- FEDERECI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2019
- _____. *Mulheres e Caça às Bruxas: Da Idade Média aos Dias Atuais*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FONTOURA, Odir. *O rebanho infectado: Inquisição e prática de magia no século XIV*. Tese de doutoramento pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.
- GEERTZ, Hildred. “An Anthropology of Religious and Magic, I”. *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, nº 1 (1975): 71-89.
- GIEBELS, Daniel N. “Magia e sociedade no Algarve da 4ª década do século XVII”. *Revista do Arquivo Municipal de Loulé*, nº14 (2013): pp., 116-150.
- GIELIS, Marcel. “The Netherlandic Theologians Views of Witchcraft and the Devil’s Pact”. In: *Witchcraft in the Netherlands from the fourteenth to the twetieth century*. Tilburg: Universitaire Pers Rotterdam, 1991, pp. 37-52.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: Nove Reflexões Sobre a Distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

_____. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

_____. *O queijo e os vermes – O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

GOODARE, Julian. “John Knox on Demonology and Witchcraft”. *Archiv für Reformationsgeschichte*, 96, pp. 221-245.

_____. “Scottish Witchcraft Panic of 1597”. In: *The Scottish Witch-Hunt in Context*. Manchester: Manchester University Press, 2002, pp.51-72.

_____. *The European Witch-Hunt*. Londres: Routledge, 2016.

GREEN, Richard Firth. *Elf Queens and Holy Friars – Fairy Belief and Medieval Church*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016.

HALL, Alaric. “Getting Shot of Elves: Healing, Witchcraft and Fairies in the Scottish Witchcraft Trials”. *Folklore*, vol.116 (2005), pp. 19-36.

HAZLETT, W. Ian P. “The Scots Confession 1560: Context, Complexion and Critique”. *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 78 (1987): 287-320.

HENDERSON, Lizanne. “Witch-hunting and Witch Belief in the *Gàidhealtachd*”. In: GOODARE, Julian, MARTIN, Lauren e MILLER, Joyce (ed.). *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 95-118.

HIRSCH, Brett D. “Three Wax Images, Two Italian Gentlemen and One English Queen”. (In.) HOPKINS, Lisa e OSTOVICH, Helen (eds.). *Magical Transformations on the Early Modern English Stage*. Farnham: Ashgate, 2014, pp.155-168.

HOPKINS, Lisa e OSTOVICH, Helen (eds.). *Magical Transformations on the Early Modern English Stage*. Farnham: Ashgate, 2014.

HUBERT, Henri. *A magia no mundo greco-romano*. São Paulo: Edusp, 2021.

HUTTON, Ronald. “Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential For A New Collaboration”. *The Historical Journal*, vol. 47, nº 2 (2004): 413-434.

_____. (org.). *Physical Evidence for Ritual Acts, Sorcery and Witchcraft in Christian Britain*. Londres: Palgrave MacMillan, 2015.

_____. *The Witch. A History of Fear, From Ancient Times to the Present*. Londres: Yale University Press, 2018.

JONES, William R. “Political Uses of Sorcery in Medieval Europe”. *The Historian*, vol. 34, nº4 (1972): 670-687.

- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- KYLE, R. “The Nature of the Church in the Thought of John Knox”. *Scottish Journal of Theology (Cambridge University Press)*, Volume 37, nº4 (1984), pp. 485-501.
- LARNER, Christina. *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*. Edimburgo: John Donald, 2000.
- LAUWERS, Michel. *O Nascimento do Cemitério. Lugares Sagrados e Terra dos Mortos no Ocidente Medieval*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- _____. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?": História de um tema polêmico (séculos XI-XII)". In: ZERNER, Monique (org.) *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora Unicamp, 2009, pp. 163-200.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Jasmin's Witch*. Scholar Press, 1987.
- LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. São Paulo: Editora Vozes, 2017.
- LESTRINGANT, Frank. *Une Sainte Horreur ou le Voyage du Eucharistie XVI-XVIII siècle*. Paris: Press Universitaires de France, 1996.
- LEVACK, Brian. *Witch-hunting in Scotland. Law, Politics and Religion*. Londres: Routledge, 2007.
- LOPES, Augustus N. “João Calvino e a Universidade: 500 anos do Nascimento do Reformador (1509-2009). *Fides Reformata*, vol. 14, nº2 (2009): 129-136.
- MACDONALD, Stuart. . “Creating a Godly Society: Witch-hunts, Discipline and Reformation in Scotland”. *Historical Papers*, Canadian Society of Church History, 2010, pp. 5-20.
- _____. “John Knox, the Scottish Church, and Witchcraft Accusations”. *The Sixteenth Century Journal*, vol. 48, nº. 3 (2017), pp. 637-652.
- MACFARLANE, Alan. *Witchcraft and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. Abingdon: Routledge, 1999.
- MANDROU, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle: Une analyse de psychologie historique*. Paris: Seuil, 1980.
- MAXWELL, Lynn. “Wax Magic and *The Duchess of Malfi*”. *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 14, nº 3 (2014): 31-54.

- MAXWELL-STUART, P.G. *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-century Scotland*. Scotland: Tuckwell Press, 2001.
- MCGOLDRICK, James E. "Patrick Hamilton, Luther's Scottish Disciple". *The Sixteenth Century Journal*, vol 18, nº1 (1987): 81-88.
- MARTINO, Ernesto de. *El Mundo Mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- MAXWELL, Lynn. "Wax Magic and The Duchess of Malfi". *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 14, nº 3 (2014): 31-54.
- MICHELET, Jules. *A feiticeira*. São Paulo: Editora Aquariana,
- MONTEIRO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo: Editoria Ática, 1986.
- MUIR, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MURRAY, Margaret. *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- NEVES, Lucas L.V. "A natureza da Missa no debate entre John Knox e o abade de Crossraguell (Escócia, 1562). *Repositório de Anais Anpuh-GO* (2022): 1121-1130.
- _____. "Deus e os três Estados: o Parlamento escocês de 1560 e a confissão de fé escocesa". *Crítica Histórica*, 14, nº7 (2023): 392-412.
- O'BRIEN, William J. "'The Bread of Angels' in 'Paradiso II': A Liturgical Note". *Dante Studies*, nº 97 (1979): 97-106.
- OGDEN, Daneil. "Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds". In: ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart (ed.). *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 1-86.
- OSTLING, Michael. "Introduction". (In): OSTLING, Michael (ed.). *Fairies, Demons, and Nature Spirits. 'Small Gods' at the Margins of Christendom*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 2-43.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PINEZI, Ana Keila Mosca e JORGE, Érica Ferreira da Cunha. "Revisando dicotomias clássicas em As formas elementares da vida religiosa: sagrado X profano e religião X magia". *Estudos de Religião*, v.26, nº 42 (2012): 83-98.
- PIRES, Pedro Stoeckli. "O conceito de magia nos autores clássicos". *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, vol. 2, nº1 (2010): 97-123.

POCS, Éva. “Small Gods, Small Demons: Remnants of an Archaic Fairy Cult in Central and Southern Eastern Europe”. (In): OSTLING, Michael (ed.). *Fairies, Demons, and Nature Spirits. ‘Small Gods’ at the Margins of Christendom*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 255-276.

PROPESPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013.

ROCHA, Carolina. *O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

RODRIGUES, Rui Luis. “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)”. *Revista Tempo*, vol.23, nº1 (2017): 2-21.

_____. “As bruxas estão à solta”. *Quatro Cinco Um*, 1º de outubro de 2019. Disponível em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/resenhas/h/as-bruxas--estao-a-solta>

RUSSO, Daniel. “O conceito de imagem-presença na arte da Idade Média”. São Paulo: *Revista de História*, nº165 (2011): 37-72.

SANTOS, Livia Guimarães Torquetti dos. *A demonologia e a narrativa do intruso: do De la démonomanie des sorciers ao Tableau de l’inconstance des mauvais anges et démons, a França e suas ficções diabólicas (1580-1613)*. Tese (Doutorado em História Cultural), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2021.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

_____. *O Corpo das Imagens – Ensaios sobre a Cultura Visual na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2007.

SPICER, Andrew. “‘What kind of house a kirk is’: conventicles, consecrations and the concept of sacred space in post-Reformation Scotland”. In: COSTES, William e SPICER, Andrew (ed.). *Sacred Space in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 81-103.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TAPSCOTT, Elizabeth. *Propaganda and Persuasion in the Early Scottish Reformation, c.1527-1557*. Tese de doutoramento defendida na University of St. Andrew, 2013.

THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: Crenças Populares na Inglaterra, Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. Londres: Penguin Books, 1991.

_____. “The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft”. In: DOUGLAS, Mark (ed.) *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres: Routledge Library Editions, 2004, pp. 47-80.

THOMPSON, E.P. “Anthropology and The Discipline of Historical Context”. *Midland History*, vol. 1, n° 3 (1972): 41-55.

TOOD, Margo. *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*. New Haven: Yale University Press, 2002.

TREVOR-ROPER, Hugh. *Religião, Reforma e Transformação Social*. São Paulo: Editorial Presença/Martins Fontes, 1972.

WARNICKE, Retha M. *Mary Queen of Scots*. Nova York: Roulledge, 2006.

WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

WEBSTER, Charles. *From Paracelsus to Newton – Magic and the Making of Modern Science*. Londres: Cambridge University Press, 1982.

WHITING, Robert. *The Blind Devotion of the People. Popular Religion and the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WILBY, Emma. *The Visions of Isobel Gowdie. Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*. Brighton: Sussex Academic Press, 2013.

_____. “‘We mey shoot them dead at our pleasur’: Isobel Gowdie, Elf Arrows and Dark Shamanism”. In: GOODARE, Julian (ed.). *Scottish Witches and Witch-Hunters*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2013, pp. 140-158.

WINCH, Peter. *Comprender uma sociedade primitiva*. Barcelona: Paidós Iberica Ediciones S A, 1994.

WITZLER, Nara B. *O feminino pelos olhos dos demonólogos espanhóis dos séculos XVI e XVII*. Jundiaí: Paco Editorial.